سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية

مَوسوعَة
مُصطَلحات الفِكر العَرَبي وَالإسلامي الحَديث وَالمُعاصِر

الجُزءُ الأوَّل

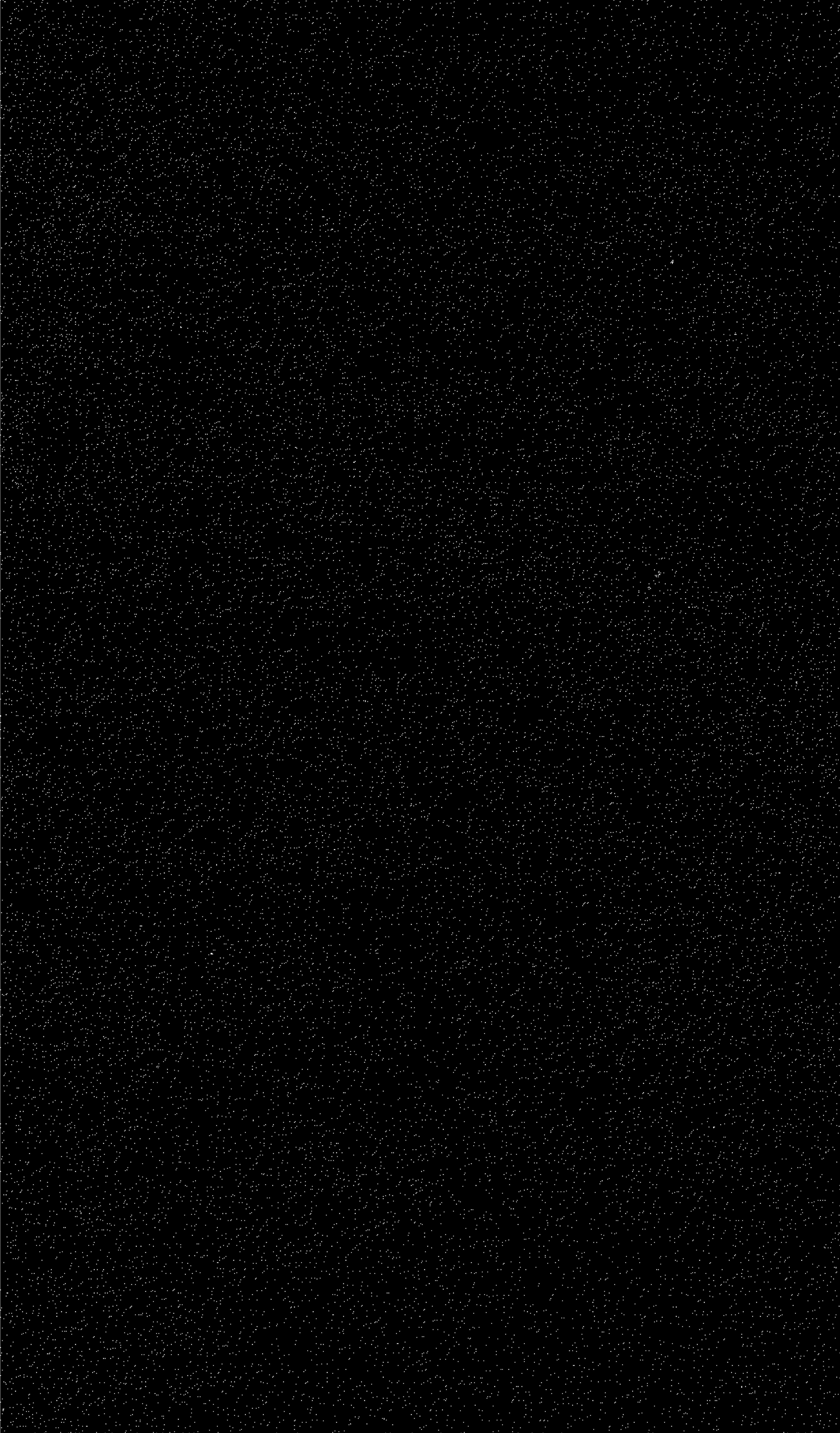
١٧٠٠ - ١٨٩٠

الدكتور سَميح دغيم

مَكتَبة لبنان ناشِرون

سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية

- مَوْسُوعة كَشّاف اصطلاحات الفُنون والعُلوم
- مَوسُوعة مُصطَلَحاتِ جامِع العُلوم «المُلقَّب بِدُستُور العُلَماء»
- موسُوعة مُصطلحات عِلْم المَنطِق عِنْدَ العَرَب
- مَوسُوعة مُصطَلحات أُصولِ الفِقْهِ عِنْدَ المُسْلِمين
- مَوسُوعة مُصطَلَحات عِلْمِ الكَلام الإسلاميّ
- مَوسُوعة مُصطَلحات الفَلْسَفةِ عِندَ العَرَب
- مَوسُوعة مُصطَلحات التَّصوُّفِ الإسلاميّ
- مَوسُوعة مُصطَلحات العُلومِ عِندَ العَرَب
- مَوسُوعة مُصطَلحات العُلوم الاجتِماعيّة والسِّياسيّة في الفِكْرِ العَرَبيّ والإسلاميّ
- مَوسُوعة مُصطَلَحات عِلْمِ التّاريخ العَرَبيّ والإسلاميّ
- مَوسُوعة مُصطَلَحات مِفتاحِ السَّعادةِ ومِصْباحِ السِّيادَة في مَوضُوعات العُلوم
- مَوسُوعة مُصطَلَحات المَوضُوعات في «سَفِينة الرّاغِب ودَفينة المَطالِب»
- مَوسُوعة مُصطَلَحات الفكر العربيّ والإسلاميّ الحديث والمعاصر (٣ موسوعات ١٧٠٠ - ١٨٩٠ / ١٨٩٠ - ١٩٤٠ / ١٩٤٠ - ٢٠٠٠ م)
- مَوسُوعة مُصطَلَحات أبجد العلوم.



مَوسُوعَة
مُصطَلحَات الفِكر العَرَبيّ والإسلامي الحَديث والمعَاصِر

سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية

موسوعة
مصطلحات الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر

الجزء الأول
١٧٠٠ - ١٨٩٠

الدكتور سميح دغيم

مكتبة لبنان ناشرون

مكتبة لبنان ناشرون ش.م.ل
زقاق البلاط - ص.ب: ٩٢٣٢-١١
بيروت - لبنان
website: www.ldlp.com
e-mail: info@ldlp.com
وكلاء وموزعون في جميع أنحاء العالم

الطبعة الأولى ٢٠٠٢
ISBN 9953-1-0443-3
طبع في لبنان

المحـــتويات

الصفحة

تمهيد عامّ

تضمّ موسوعة مصطلحات الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر ثلاثة مجلّدات تحتوي على ثلاث حقب: الحقبة الأولى منها (١٧٠٠-١٨٩٠) تناولتها بنفسي. والحقبة الثانية (١٨٩٠-١٩٤٠) تناولها الدكتور رفيق العجم. والحقبة الثالثة (١٩٤٠-٢٠٠٠) الدكتور جيرار جهامي. وهي تغطّي مصنّفات الفكر النهضوي في مراحله.

إذا كان المصطلح العربي والإسلامي القديم يلعب دورًا متميّزًا في إحياء التراث، فإن المصطلح العربي والإسلامي الحديث يشكّل فيها حلقة متابعة وتواصل بين الموروث والحادث. بل لعلّ المصطلح الحديث، ولا سيما المُنْتَج منذ قرنين أو أقل، أصبح مصطلحًا تراثيًّا على الرغم من تغاير حقبة بروزه، واختلاف دلالاته وأغراضه وذهنيات أصحابه عن المصطلح القديم.

ولا مندوحة من الاعتراف بأن مصطلح فكر النهضة العربية والإسلامية الحديثة اختلف في معانيه ومراميه عن سابقه من الموروث العربي والإسلامي، لكنه مع تباينه كوّن مرحلة مهمّة في سيرورة الفهم والتفكير والعطاء المُصاغ باللغة العربية. وبهذا قدّم أنموذجًا له خصوصياته وميّزاته في تجربة الثقافة العربية والإسلامية.

لقد ازدهرت هذه الثقافة في الفترة المشار إليها أعلاه، وأخذت تحاول تأسيس عصر ثقافي جديد يتلمّس طريقًا ليحفر في حضارة مستجدّة مترقّية عن سابقتها. وتَمثّل هذا الازدهار بذاك الزخم الهائل من الأفكار والعلوم التي اجتمعت عند اللغة العربية وبها، والتي أحياها نفر من الروّاد. هذا الاجتماع انعقد في ثلاثة توجّهات:

الأول: إعادة طباعة تصانيف ومؤلّفات الحضارة العربية والإسلامية

السالفة مع شرحها وتحليلها ونقدها.

الثاني: استقبال الفكر الغربي الحديث بمعطياته التنويرية وقدراته الإبداعية والاكتشافية بالترجمة تارة والفهم المحوّر طورًا.

الثالث: المزج بين الموروث والحادث بتقديم نظريات وأفكار جامعة، لم تبلغ مبلغ الاكتمال ليُطلق عليها شعار المذهب أو العقيدة الفكرية.

إن مصطلحات الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر تشكّل التكملة الضرورية لمصطلحات السلسلة المنوّه عنها سابقًا. ليست هذه التكملة كميّةً فحسب، أي إنها تمثّل بحدّ ذاتها زيادة كميّة لمصطلحات مُنْتجة في حقبة جديدة ومتابعة في مضمونها لمصطلحات الماضي، وإنما هي عطاء فكري متميّز نوعيًا عن المصطلحات السلفية أو السالفة؛ ويجيء لفظ السالفة ليعبّر عن حقبة زمنية تقارن ما سمّي في أوروبا فترة القرون الوسطى.

لعلّ هذا التميّز الاصطلاحي في الفكر العربي والإسلامي الحديث ينكشف لنا من خلال الاختلاف في المضامين والمعاني والمفاهيم والأفكار والعطاءات والكتابات بين القديم والحديث لفظًا ومعنى، هذا الحديث الذي تتبّعناه منذ القرن الثاني عشر الهجري، القرن الثامن عشر الميلادي وحتى أيامنا هذه.

فقد رافق الاحتكاك الحضاري، واليقظة المجتمعية، والتجديد الأدبي واللغوي الإحيائي تبدّلًا في المعاش والعمران، وساوقها جميعها تحوّل في النظر والمعالجات والمواضيع والأغراض والأهداف، أرخت جميعها بثقلها وتركت أثرها في الكتابة والخطاب والنهج المعرفي.

ولا غرابة إن بدأ الدارس لفكر النهضة الحديثة يلحظ تحوّلًا وتبدّلًا عن أغراض المواضيع التقليدية، كمباحث الأصول والتصوّف والمنطق والفلسفة والعلوم، حيث اختصّ قديمًا كل منها بميدانه وأخذ بنواصي علمه ونظرته ومنهجه. وما إن دخلت هذه المباحث إلى فكر النهضة حتى ظهر الاختلاف في التقسيم والتخصّص، وكذلك في الموضوعات والمعالجات وفي المفاهيم

والأبعاد. ولم تعد هي عينها باستقلالها وأدواتها وأغراضها، بل نجد الفكر العقلاني مثلًا يعالج مسائل كلامية ومنهجية في تطبيقها على النظر المعرفي، ويبحث في مدى تقاربها أو تباعدها عن الفلسفات والمناهج الحديثة الوافدة من الغرب؛ وربما يعالج في نواحٍ أخرى مدى صلاحيتها في تصويب النظر والتعليم وتحقيق الإصلاح، ويعمد إلى توظيفها في أغراض الإصلاح السياسي التربوي. لهذا ارتدى الفكر النهضوي الحديث رداء تعدّد الأغراض والأدوات في تنظيره ومعالجاته. وغدا الخطاب الحادث خليطًا من الفكر المحض والفكر العيني والتجريبي. كما توجّه العمل إلى أغراض الإصلاح بحدّة، وإلى تحفيز التطوير والتغيير في بيئة الأفراد وثقافتهم.

ولوحظ تراجع بيّن في النظر الحجاجي الكلامي حول العقيدة، وتحوّل إلى نظر تأويلي تفسيري يعمل على توظيف النص المقدّس والنص الموروث لخدمة الرأي الحامل إمكانية التطبيق. تمّ ذلك بمثل تراجع مواضيع التصوّف وأخلاقيات الزهد والسلوك، وحلول مواضيع دينية ذات طابع عملي ملتصق بحياة الاجتماع البشري والمجتمع والحكم والتشريع.

وتَبين الحال عينها في المجال اللغوي والأدبي، إذ شهد اللسن العربي إحياءً ويقظةً على يد روّاد اهتمّوا بإعادة ترتيب المعاجم وضبط القواعد والنحو، بمنحى تسهيلي استفاد أحيانًا ممّا أصاب اللغات الأوروبية. وكذلك تحوّرت أغراض الأدب والشعر، فقلّ المديح والهجاء والوصف التقليدي والنثر الخفي المعاني الواضح الإشاري، ليحلّ محلّها جميعًا الشعر الوجداني والإباحي، وبعضه خرج عن الوزن التقليدي. كذلك راج الشعر الاجتماعي والسياسي، وظهر أحيانًا شيء من الشعر الفلسفي والشعر الوجودي. أما الأدب النثري فاهتمّ بالقصص المباشر وتصوير الواقع من غير إخفاء، كما برزت القطع النثرية الخاصة بالمناسبات والمهتمّة بالمقالات الحياتية اليومية بعد انتشار الصحف والمجلات.

ومن الأفكار الجديدة الطارئة الاهتمام بالكتابات الاقتصادية والاجتماعية والنفسية والعلمية البحتة. فقد وُضعت خلال عصر النهضة

تآليف وكتب شتى، على الرغم من استفادتها من علوم الغرب وما توصّل إليه من نظريات ونتائج، إلّا أنها جاءت تخصّ الفرد والمجتمع العربي وتعالج مشكلاته وخصوصياته. حتى أن الكتابات العلمية، ولا سيما تلك التي اهتمّت بتاريخ الحياة والنشوء والارتقاء، أخذ بعضها منحًى توفيقيًّا حاول ربط الماورائي بالواقعي ودبّج الرأي بما يتلاءم مع المعتقد الديني. والحال عينها انسحبت على الكتابات الإناسية «الانتروبولوجية».

كما إن الكتابات الفلسفية نفسها أخذت طابعًا متميّزًا واتّجاهات جديدة. فدخل عليها مصطلح الاتجاه المادي، والعقلي، والروحي، والتكامليّ، وصُبغت بالمنحى الوجودي، والجوّاني، والشخصاني، والتطوّري، أو الديالكتيكي والعلمي والمثالي الخ...

والأمر عينه لازم الكتابة التاريخية، حيث ظهرت ألفاظ جديدة تجاوزت السرد لتُعنى بفلسفة التاريخ وعلم التاريخ. بل اختلطت الكتابات التاريخية أحيانًا بآراء سياسية وبالتوجيه الوطني، وتحويل الحدث الماضي لأداة توظّف في هدف حاضر أو مستقبلي.

والملفت أيضًا في نتاج النهضة العربية والإسلامية اشتداد التأثّر بمعاني الغرب وعلومه. فإن فكر النهضة المتأثّر بالغرب فيما أعقب عصر التنوير الغربي، قد فاق بكثير تأثّر الفكر العربي والاسلامي بالفكر اليوناني والهلّيني. إذ اقتصر قديمًا التأثّر باليونان على الفلسفة وبعض العلوم، بينما وقع التأثّر بالغرب اليوم في العلوم والآداب والفلسفات والنظريات جُلِّها.

لعلّ ما سبق ذكره من فكر نهضوي على أنواعه غني في مناهجه، غزير في معانيه، جمّ في مصطلحاته، يستحق منا الدرس والسبر والضبط والنظم. لذا فلم يمكن أن يكتمل لدينا مشروع الإلمام بالمصطلح العربي والإسلامي بعيدًا عن مصطلح النهضة وبمعزل عنه، لما يشكّله هذا المصطلح من غنى كمّي ونوعي، ولما يشير إليه من دلالات حادثة تدل فيما تدل على كيفية استقبال الذهنية العربية والاسلامية العلوم والأفكار الحديثة والتعاطي معها. كما تدل على مسلك اللسن العربي في الاشارة إلى هذه المعاني، وفي

استخدام التفعيلات والمخزون اللغوي، وقدرة اللسان على التجاوز في التعبير بين المعاني السالفة والمعاني الحادثة.

لقد وجدنا أنه يستحيل جمع هذه المصطلحات الحديثة وفاقًا لأبواب العلم التقليدية، كما ضبطناه في المصطلحات القديمة، لكون الكاتب العربي في العصر الحديث يتناول في كتاباته عدّة اختصاصات معًا، وتظهر مؤلّفاته لتضم علومًا وأغراضًا شتى. فقد امتزج عند المؤلّف الواحد التأليف الديني مع الحجاج العقلي، مضافًا إليهما التفسير القرآني وإصلاح التربية والتعليم، كما حصل لدى محمد عبده، أو امتزاج الأدب والمقالة مع النظر الفلسفي والجمالي والشعري، كما جاء على يد جبران. واختلطت علوم اللغة بالتاريخ والسياسة والإناسة مثلما ورد في كتابات الأرسوزي، أو التاريخ والسياسة والاجتماع على ما خلّفه لنا ساطع الحصري وانطون سعاده وكمال الحاج وغيرهم.

ولما كان هذا الطابع وتلك السمة تركا أثرهما في معظم النتاج النهضوي الحديث، ونظرًا إلى غزارة هذا النتاج، فقد قسّمنا حقب عطاآته على ثلاث مراحل تاريخية تناول كلٌّ منها أحدنا، من غير التفات إلى اختصاص محدّد ضمن كل حقبة. فالمؤلَّفات متفرّعة جامعة لعدّة اختصاصات. لذا تم انتقاء أشهر المفكّرين، واختيار جزء غير يسير من تآليفهم ومصنّفاتهم، وإدراجها واستخراج مصطلحاتها. ولم تُدرج أسماء مؤلَّفات النقّاد المحدثين في فكر النهضة العربية المعاصرة، إذ أخّرنا سبر هذه المصطلحات لمشروع مستقل. ونقصد بالنقّاد أولئك الذين طبّقوا المناهج العلمية الحديثة والمعاصرة على النصوص السلفية، ودرسوا العقليات والذهنيات العربية المعاصرة أمثال العروي والجابري ومروّة وحنفي وأركون وطه عبد الرحمن وغيرهم الكثير.

المقـــدّمـــة

- لماذا مصطلح عصر النهضة، أو ما أطلقنا عليه في عنوان الموسوعة «مصطلح الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر»؟.
- كيف حقّبنا لهذه المرحلة؟ ولماذا اعتمدنا التحديد الزمني ابتداء من عام ١٧٠٠ كما ورد في كرّاس التعريف بالموسوعة، أو عام ١٦٢٢ كما ورد في الجزء الأول من أجزاء هذه الموسوعة؟
- لماذا اعتمدنا التوقّف عند إيراد شخصيات فكرية محدّدة ولم نعتمد خيار التوقّف عند اتجاهات فكرية محدّدة؟

في الجواب عن التساؤل الأول لماذا مصطلح عصر النهضة، نقول:

نقصد بعصر النهضة مرحلة تاريخية جديدة ذات وجهين: الأول يتمثّل بكونها مرحلة تأتي بعد خمود طويل على كل الصعد السياسية والاقتصادية والفكرية. فبعد مرحلة الازدهار التي مرّ بها الفكر العربي الإسلامي خلال حقبة إحتكاكه بغيره من الحضارات (اليونان - الفرس - الهنود) زمن العباسيين، وبالتالي تكوينه بنية حضارية متقدّمة وثابتة، جاءت مرحلة الخمود والانحطاط والتي استغرقت ردحًا طويلًا من الزمن تقارب الخمسة قرون ونيّف، وهي أعقبت حقبة صراع بين منطق التفلسف العقلي من جهة، وبين الأصولية السلفية من جهة أخرى، والتي توجّت بنكبة إبن رشد (على الصعيد الفكري)، وبانهيار الأمبراطورية العباسية على يد المغول (على الصعيد السياسي). مرحلة الانحطاط هذه شكّلت حاجزًا قويًّا أمام أي تقدّم أو أي إنتاجية على كل الصعد، وهي شبيهة إلى حدّ كبير بمرحلة ما اصطلح على تسميته عصر الجاهلية عند العرب قبل الإسلام.

أما الوجه الثاني والذي من خلاله يمكن لنا فهم لماذا التسمية (عصر

النهضة)، فهو ذلك السياق الذي تمثّل بالتطوّر الذي شهدته أوروبا. لقد أوجد التطوّر الأوروبي تأثيرًا قويًّا في الشرق العربي وخصوصًا في أفريقيا الشمالية، حيث وجد الشعب العربي نفسه مشدودًا نحو التطوّرات الجديدة الناجمة عن الثورة الصناعية والتقنية. فمع تعاقب الزمن، بدا أنه من الصعوبة تجاهل تطوّرات التغيير وعدم التحرّك بطريقة أو أخرى. إنه الاحتكاك بالآخر ومحاولة تمثُّل تجربته الناجحة.

هل تصحّ مقارنة هذه المرحلة ومن خلال الوجهين اللذين عرضنا لهما، مع حالة العرب عشية خروجهم من الجزيرة العربية واحتكاكهم بالحضارات والشعوب المختلفة عنهم في كل شيء؟ إن المقارنة كأداة منهجية جائزة ومطلوبة، شرط أن لا تكون محكومة سلفًا بهاجس المطابقة والمماثلة. وعليه فإن الحافز الأساسي الذي دفع بالعرب إلى الخروج من جزيرتهم وواقعهم الحضاري القائم آنذاك، هو نشر الدعوة الإسلامية. إذن هو حافز ديني، وقد أدّى ذلك إلى انتشار الدعوة الإسلامية وإلى تأسيس أمبراطورية واسعة (على الصعيد السياسي) وإلى نهضة علمية كبيرة (على الصعيد الفكري والعلمي والحضاري) لازمة من الاحتكاك بحضارات الشعوب التي قهروها وأخضعوها لسلطانهم السياسي. كل ذلك أدّى إلى تأسيس حقل ثقافي ومعرفي متعدّد ومفتوح على مختلف علوم الحضارات التي تمثّلوها، وأدّى أيضًا إلى نشوء مناخ حواري تمثّل بحضور مختلف التيارات الفكرية السائدة آنذاك. بيد أن هذا المناخ ما لبث أن تعثّر مع بداية الارتداد إلى الأصولية الدينية الرافضة لكل العلوم الوافدة. حصل من جرّاء هذا الارتداد إلى الأصولية العقيدية نوع من الثبات الدوغمائي، شكّل بداية لمرحلة جديدة ساد فيها جو من الانغلاق الفكري وعدم الإنتاجية والإبداع.

هل يشكّل عصر النهضة القفزة المماثلة التي قام بها العرب سابقًا باتجاه الشعوب الأخرى. ربما كان الجواب إيجابيًّا من ناحية الشكل، ولكنه حتمًا مختلف من ناحية المضمون. فالشعوب العربية والإسلامية في بداية عصر النهضة هي في حال مختلفة، عن الحال التي كانوا عليها عشية خروجهم من جاهليتهم.

ففي المرحلة السابقة كانوا فطريين لا يملكون هويّة محدّدة، ما عدا انتماؤهم الحديث إلى أمة الإسلام التي شحذت فيهم همّ الاحتكاك والإطلاع على الآخر. بينما هم اليوم (بداية عصر النهضة) في حال آخر من التكوّن، بعضهم محكوم بتصوّرات محدّدة ومؤسسة لهويّته، وبعضهم الآخر محكوم بتصوّرات أخرى تسعى إلى التفلّت مما هو سائد على اعتبار أنه كان السبب الأساسي في مرحلة الخمود التي مرّوا بها. وعليه فإننا واجدون في هذه المرحلة (عصر النهضة) وخصوصًا في بداياتها، كما في الجزء من الموسوعة التي بين أيدينا (١٦٢٢-١٨٩٠م)، واجدون استمرارًا لموضوعات تشكّل إمتدادًا لما أطلق عليه إسم التراث والموروث. لكن إلى جانب ذلك بدأت تطرح بعض الموضوعات المستجدّة والتي أخذت تشكّل نوعًا من التفلّت مما هو قديم وموروث، إن من حيث منهجية التفكير أو من ناحية مضمون الموضوعات الجديدة. إن محاولة التفلّت هذه، بدت وكأنها استجابة ضمنية لما بدأ يسمع به العرب عن التطوّر الذي أصاب أوروبا.

قصدنا من هذا التقديم والشرح حول تسمية عصر النهضة، أن نضع الأمور في نصابها، وأن نبيّن أولًا: أن هذه التسمية لازمة عن حقبة تاريخية مرّ بها الفكر العربي والإسلامي بجملة تغيّرات ناجمة بوجه من وجوهها عن الحال التي وصل إليها هذا الفكر، وبوجه آخر عن حال التطوّر الذي أصاب الغرب.

وثانيًا أن تسمية عصر النهضة لا تعني تمامًا وخصوصًا في المراحل الأولى، أن عملية الاستنهاض الفكري والسياسي والاجتماعي عند العرب قد أثمرت تغييرًا، بقدر ما تعني أن حراكًا ما بدأ يطرح نفسه متلاطمًا مع بنية ثابتة غالبًا ما كانت تعيق النموّ والتطوّر المطلوبين. وعليه فإن مضامين المصطلحات في هذه الفترة غالبًا ما عبّر بعضها عن محاولات جدّية للإصلاح والتجديد (الطهطاوي - التونسي) والبعض الآخر بقي مستغرقًا في قوالب وعقلية السلفيين (النابلسي - بن عبد الوهاب - الأدريسي)، وستشكّل الفترة اللاحقة ما بين (١٨٩٠-١٩٤٠) تزاوجًا بين التيّارين تمثل بثنائية الأبعاد في المصطلحات الواحدة، بين قديم موروث، وحديث متخصّب مع الفكر الأوروبي.

في الجواب عن التساؤل الثاني، أي عن المعيار الذي اعتمدناه لتحقيب هذه الفترة نقول: أولًا أن أي تحقيب تاريخي يعتمد على تحديد بدايات زمنية معيّنة هو أمر مصطنع منهجيًّا. وإذا كان لا بدّ من تحديد بداية ما، فإننا اعتمدنا معيار ظهور بعض الكتابات لمؤلّفين عادوا إلى مسرح الكتابة بعد فترة ثبات عميقة، تمثّلت بالفترة السابقة على القرن السادس عشر. وربما كان اختيار عام ١٦٢٢م تاريخ وفاة «العاملي» اصطلاحًا اعتمدناه لبداية هذه المرحلة، وإن لم يكن معبّرًا تمامًا عمّا قصدناه.

والأمر الثاني الذي اعتمدناه في هذا التحقيب والذي بقي محجوبًا طرحه، ربما كان الموازاة مع ما بدأ يظهر في الغرب من تطوّرات جديدة، مع العلم أن المقارنة ليست متطابقة تمامًا إلّا من حيث الزمن الكرونولوجي.

في الجواب عن السؤال الثالث الذي يطرح، لماذا اعتمدنا التوقّف عند إيراد شخصيات فكرية محدّدة ولم نعتمد خيار التوقّف عند اتجاهات فكرية محدّدة، فنقول: أولًا في هذه المرحلة لم تتبلور اتجاهات فكرية محدّدة، وتبلور الاتجاهات هذا، ينمُّ عن مرحلة متطوّرة من التقدّم والتحديث والتجديد، وهذا ما لم يكن متوافرًا. بل السائد كان غلبة التخبّط ما بين اجترار القديم من جهة، والانخراط في ما بدأ يطرح من جديد من جهة أخرى. لذلك كان من الصعب بلورة اتجاهات فكرية جديدة تتخطّى ما كان سائدًا من قبل.

ثانيًا: إن اعتماد خيار الاتجاهات الفكرية المحدّدة يفترض أن يكون هناك وحدة ما مزعومة بين أعمال أفراد كثيرين. وهذا ما لم يكن متوافرًا وخصوصًا في المرحلة الأولى. فالفروقات الفردية ظاهرة جدًّا للعيان بين مؤلّفي هذا العصر. إضافة إلى أن كتاباتهم لم تكن لتعبِّر عن خيارات محدّدة، بل كانت جلّها خطرات مبثوثة هنا وهناك، غالبًا ما كانوا يتبّعونها نتيجة فورة ما، ثم ما يلبثوا أن يعيدوا النظر فيها فيما بعد.

إن اختيار شخصيات محدّدة كان الخيار الأنسب من بين الخيارات المطروحة ولم يكن هو الخيار الأفضل والأكثر تعبيرًا، «فالتوقّف عند بعض

الأفراد المختارين هو لسبب تمثيلهم الواسع للاتجاهات أو الأجيال. وهذا ما يسمح بتقديم شرح وافٍ للتأثيرات والظروف والطابع الشخصي، الأمور التي جعلتهم يثبتون بعض المواقف في بعض الحالات» (الفكر العربي في عصر النهضة، البرت حوراني، ترجمة كريم عزقول، دار نوفل ١٩٩٧ - ص٤ . بيروت، لبنان). قلنا إنه الخيار الأنسب وليس الأفضل لأن الكثيرين من هؤلاء المفكّرين كانوا مشتّتي الاتجاهات، ولم يكونوا على منهجية واحدة متّسقة لا في ما بينهم ولا في داخل أفكارهم هم بالذات.

• إشكالية عصر النهضة:

في طرحي لموضوع الإشكالية هذه نوع من التجاوز البسيط للمرحلة التي أعمل عليها وهي الواقعة ما بين ١٦٢٢م - ١٨٩٠م. فالإشكالية التي تطرح والتي تطبع عصر النهضة بطبعها ليست واضحة المعالم في هذه المرحلة، وربما كانت ممهداتها قد بدأت من هنا وخصوصًا في الفترة المتأخّرة منها، أي مع الطهطاوي، والتونسي وفرنسيس المرّاش وحسين المرصيفي وغيرهم. لكن كان لا بدّ من الإشارة إلى ذلك لمعرفة الإطار الذي تحرّك من خلاله روّاد النهضة فيما بعد، والتي كانت بداياته المؤسسة قد بدأت بالظهور بالرغم من الاختلافات التي سنلحظها.

من الواضح جدًّا أن الفكر العربي الإسلامي إنشغل منذ بداية القرن السابع عشر وبدرجات مختلفةبقضايا كثيرة، منها الاجتماعي الثقافي (التقدّم والتأخّر) والحضاري (الانحطاط والإزدهار)، والسياسي (الظلم والحرية، والاستبداد والعدل، والديمقراطية والشورى)، والإقتصادي (التنمية والتخلّف) إنشغالًا كبيرًا. ويبدو أن البعد السياسي قد استحوذ المساحة الأوسع في الاهتمام والمبادرة، لدرجة كادت معها أن تغيب باقي القضايا الاجتماعية والإقتصادية وغيرها.

ولكن قبل أن نحدّد هذه الإشكالية وآليات إنبنائها، علينا أن نكشف عن الظروف التاريخية العامة التي أسّست لهذا الإهتمام.

من هنا كان لا بدّ من الكشف عن ظرفية التدخّل الأجنبي وعن التغلغل

الأوروبي الوافد إلى الشرق عبر العديد من الطرق والوسائل (إتّصالات الأمير فخر الدين بأمراء الغرب وخصوصًا أمراء توسكانة - الحملة الفرنسية على مصر - تغلغل الإختراق الإقتصادي والسياسي والثقافي عبر الإرساليات للولايات العثمانية)، مما ولّد مواجهة مباشرة بين الوافد بمنظومته الأوروبية مع الثقافة العربية الإسلامية، وما ولّده الصدام من ناحية والقبول من ناحية أخرى، من نتائج إجتماعية وفكرية ونفسية على المثقّف العربي. أضف إلى ذلك إنتقال المثقّف العربي (تجربة رفاعة الطهطاوي) إلى أوروبا بالذات والاحتكاك المباشر بمنظومتها المتحقّقة في ممارسات ومؤسسات. وإذا كان الظرف قد تحدّد، فكيف ظهرت البنية المجتمعة للواقع العربي الإسلامي في عصر النهضة والتي أثارت اهتمام مفكّريه من أمثال الطهطاوي والتونسي والأفغاني وغيرهم.

لقد تكشّف لدى مفكّري عصر النهضة أن سرّ تقدّم الغرب لا يرجع فقط إلى الثورة العلمية والتكنولوجية، بل أيضًا إلى طبيعة الأنظمة السياسية وأشكال الحكومات السائدة في الغرب، وفي طريقة تعاطي الحكام مع المحكومين، وفي طبيعة صياغة قوانين العدل والحرية والمساواة. هذا التكشّف أضاء من جهة ثانية على أسباب انحطاط وتقهقر المسلمين وهو يكمن في فساد المؤسسات السياسية وفساد الممارسة السياسية أيضًا، وهو فساد أخذ عند بعضهم شكلًا من أشكال البعد عن «الصراط المستقيم»، وعند البعض الآخر شكلًا من أشكال التخلّف والرجعية. هذا هو الهمّ الأساسي الذي تكشّف للرحالة الشيخ رفاعة الطهطاوي الذي شهد أحداث ١٨٣٠ في باريس وما حصل فيها من تحوّلات بشأن الوجودين السياسي والاجتماعي في فرنسا. لقد اطّلع على معنى الحياة السياسية التمثيلية وقرأ فيها حضور الشورى الدستورية. سينحاز المثقّف النهضوي إلى هذه الصورة لأوروبا وسيدافع عنها وسيحاول في مرحلة ثانية تبيئة أفكارها ومحاولة تأصيل الأصول في هذه المفاهيم علّنا نجد ضالّتنا في ثنايا تاريخنا وتراثنا. وقد عقد بعضهم (الطهطاوي) القران بين المنظومة الليبرالية الأوروبية وبين أصولها الإسلامية كما هو في ظاهر القول «من زاول علم أصول الفقه... جزم بأن

الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول باقي الأمم المتحدثة إليها . . . قلّ أن تخرج عن تلك الأصول. . .» بمقابل هذا المثقّف المتأثّر بالغرب، وضمن نفس الاهتمام، ظهر المثقّف الأصولي في الجانب الآخر، والذي وإن حكمته نفس الإشكاليات التي حكمت المثقّف المتغرّب، إلّا أن الحلول عنده كانت في العودة إلى الأصول إلى السلف، إلى تجربة صدر الإسلام أيام حكم الرسول والخلفاء والراشدين (محمد بن عبد الوهاب - الدهلوي - وغيرهم).

تتّضح لنا إذن أن نفس الإشكالية حكمت المثقّف النهضوي متغرّبًا كان أم سلفيًّا، وهذا ما جرّ الخطاب النهضوي بكل أبعاده للإنعقاد على ثنائيات مفهومية شكّلت برأيي عقبات معرفية لأنها بقيت مجرّد ثنائيات تقابلية دون أن تعي تمامًا أن خلف أي ثنائية، أحادية ما يجب أن تتحدّر منها وترتدّ إليها. من هذه الثنائيات التي إنعقد عليها المصطلح الفكري النهضوي، مصطلحات العدل والحرية، الاستبداد والظلم، التسلّط والإستعباد، الشورى والديمقراطية وغيرها مما لا يعدّ ولا يحصى. لقد إنقسم الفكر النهضوي على نفسه، وهو أبى إلّا أن يمارس ثنائية المفاهيم وثنائية المواقف. فمن جهة مثقّف نهضوي ليبرالي يلحّ على استعراض محاسن أوروبا وعلى أن لا سبيل إلى الترقّي إلّا الأخذ بأسباب التمدّن الأوروباوي، أي الأخذ بقيم العقل والعلم وقواعد الحكم العصرية، والضرب صفحًا عن كل النظم السائدة والتي هي وليدة ماضي كله انحطاط وتقهقر. قابل كل ذلك مثقّف سلفي استحضر من الكتب القديمة صورة حضارة عربية إسلامية، وأصرّ على أن الإصلاح لا يكون إلّا بالعودة إلى ما صلحت به أحوال السلف. هكذا انطرحت المفاهيم ضمن منحيين، لكنهما يدوران حول نفس الإشكالية. فاستحضر مفهوم الشورى مرّة على أساس أنه صورة لمفهوم الديمقراطية (في الفكر الليبرالي) ومرة أخرى على أساس أنه الأصل الذي يجب أن نرتكز إليه دون مقارنته بسواه (الفكر السلفي).

- **شواهد معبّرة عن طبيعة هذه الفترة: ١٦٢٢م - ١٨٩٠م:**

يمكن تقسيم هذه الفترة التي نعمل عليها إلى مرحلتين:

مرحلة أولى شكّلت نوعًا من الامتداد لاستمرار نفس المواضيع التقليدية التي كانت سائدة سابقًا، كموضوعات التصوّف (النابلسي) وأصول الفقه (محمد بن عبد الوهاب) والمنطق (البيجوري).

مرحلة ثانية غلب فيها الطابع التجديدي على ضوء متغيّرات العلم الحادثة على كل المستويات، وذلك لإحداث قراءة جديدة للنص الإسلامي متوالفة مع المفاهيم الغربية الحديثة (الطهطاوي - التونسي - مرصيفي - البستاني. . .).

عن المرحلة الأولى: من المصطلحات المعبِّرة عن هذه المرحلة ما ورد عند العاملي من ترداد لمصطلحات المرحلة السابقة دون أي تغيير لا في المضمون ولا حتى في الشكل، آخذين بعين الاعتبار أن العاملي نقل في كتابه «الكشكول» آراء الآخرين، فبدت مصطلحاته ومضامينها وكأنها ليست معبِّرة عن المرحلة الجديدة، إنما هي استمرار لنفس موضوعات السلف من فلسفة وكلام وتصوّف وغيرها. من هذه المصطلحات: أفعال العباد/ شكر المنعم واجب/ جواهر/ موجود/ وجود/ أوائل بديهية/ كلام/ قَدَر/ معاد/ الله/ جزء لا يتجزأ/ فيء/ نفس إنسانية/ .

وكذلك الكوراني فإنه يمثّل أيضًا نفس المرحلة من خلال الموضوعات التي عالجها والمصطلحات التي ركّز عليها: قدر/ إخبار الله/ ذات الحق/ وجود محض/ تنزيه/ تجلٍّ/ .

أما عبد الغني النابلسي فقد تمثّل بالكامل تجربة المتصوّف العربي الشهير «ابن عربي» إن على صعيد المضمون وكذلك على صعيد المصطلح، فمن مصطلحاته الصوفية: تعيّنات/ حضرة الذات/ ذكر/ تعيّن الوجود/ ذات الله/ حضرة الأزل/ كلام الله/ قرب الله/ ولاية/ تواتر/ إقتراب/ وجود/ توحيد الموحِّد/ شهود للغيب/ معية/ علم اليقين/ عين اليقين/ علم الحقيقة/ فناء وبقاء/ شهود/ توحيد ذوقي شهودي/ ظهور/ فيض/ ظاهر وباطن/ تجلّيات/ .

أما الدهلوي فقد تابع مسألة التفسير، وجاءت مصطلحاته ومضمونها معبِّرة عن مرحلة السلف: /مجتهد/ عوام/ واجب/ مجتهد مطلق/ تقليد/

علم الأحكام/ محكم/ متشابه/ .

وكذلك الأمر مع محمد بن عبد الوهاب الذي مثَّل الأصولية السلفية وبامتياز مختطًّا لنفسه حقل إهتمام يخالف تمامًا روح ما بدى أنه مستجدّ في هذا العصر. شكّلت الوهابية حركة عودة إلى صدر الإسلام في تجربته العقيدية والسياسية والإجتماعية. فما صلحت به أحوال المسلمين آنذاك، هو الذي يجب استلهامه في أيامنا الحاضرة، ولا علاج خلاف ذلك، مصادمة في هذا الإطار كل الوافد الجديد. فالموضوعات التي اهتمّت بها هي موضوعات العقيدة، والتفسير الذي أعطته للعقيدة هو التفسير الحرفي والذي لا تأويل فيه ولا اجتهاد. فالحقيقة كل الحقيقة في داخل العقيدة ولا مجال للبحث عن أي شيء خارج تجربة السلف الصالح المتمثّلة بمرحلة صدر الإسلام. لا إجتهادات كلامية ولا تفسيرات عقائدية، بل إنها صادمت الكثير من المذاهب الإسلامية الفقهية التي حاججت بالقياس، وأفسحت المجال للاجتهاد.

ومن المصطلحات المعبِّرة عن التوجّه الوهّابي: /قضا، وقَدَر/ لوح محفوظ/ صراط/ شفاعة/ توكل/ دار المهاجرين/ جزية/ توحيد/ نسخ/ توحيد الألوهيّة/ جعْل قدري/ جعْل شرعي/ مشيئة الله/ أول واجب/ ربوبية/ نذر/ شرْك/ هجرة/ أصول الإيمان/ كبائر/ خروج عن الجماعة/ رعيّة/ إختيار/ إضطرار العباد/ أحدية/ إنشاء/ خبر/ مقدور/ غنيمة/ فيء/ .

هذه العيّنة من المصطلحات تكشف طبيعة الموضوعات والاهتمامات التي سادت عند محمد بن عبد الوهاب والتي كانت برمّتها مختلفة كليًّا مع إهتمامات المحدِّثين. فما زال الإهتمام بالأصول يطغى على الاهتمام باستقراءات العقل، والاهتمام بموضوعات التراث السلفي تطغى على الاهتمام بمستجدّات التطوّر التاريخي وإنتقال البشر من حال إلى حال على كل الصعد الإجتماعية والسياسية والإقتصادية. لقد بقيت عقلية التأصيل الدوغمائي حاضرة وبقوة، وهي تسعى إلى التفتيش عن الإسنادات الميتافيزيقية والإلهية لكل ظواهر الكون من طبيعية واجتماعية. . . بدل البحث في الظواهر أنفسها وفي وظيفتها وما يمكن أن ينتج عنها وفي علاقاتها

مع بعضها البعض. إنه الفاصل بين عقليتين: عقلية تبحث في أصول الظواهر والأشياء، وعقلية تبحث عن وظائف هذه الظواهر والأشياء. لم تتقدّم البشرية على صعيد العلوم إلّا بعد أن تخطّت تلك المماحكة الميتافيزيقية التي تبحث عن الأسباب الأولى وبعد أن بدأت تبحث في وظيفة الظواهر وتفاعلاتها مع بعضها البعض.

بقيت نفس الموضوعات مدرجة وبقوة مع الألوسي من مثل ما ورد عنده من مصطلحات /الدعوة/ مشيئة الله/ تكليف/ قَدَر/ خلق وأمر/ وحدة الوجود/ وجود/ .

أما بخصوص محمد الإدريسي السنوسي، فقد عاد معه المصطلح الصوفي والأصولي والكلامي للظهور مُجدّدًا، متابعًا بذلك نفس الخط المنهجي للذين سبقوه في هذه المرحلة. من مصطلحاته: /إجتهاد/ فتيا/ شروط المجتهد/ تقليد/ أهل علم اليقين/ إبتداع/ حكم الفقهاء/ وحي/ غيبوبة عند الذكر/ تجلٍّ/ تجلّيات فورية/ . وغيرها من المصطلحات الصوفية والفقهية والكلامية. وحتى عندما تعرّض لبعض المفاهيم الإجتماعية كمصطلح /هيأة إجتماعية/ و /حقوق المعاملات/ إنزال ودخل الإنزال/ تسجيل/ إنتظام الهيأة الاجتماعية/ ، لم يكن هذا التعرّض من باب المقايسة الاستقرائية العقلية، بل من باب إنتمائها للمصالح الشرعية.

أما البيجوري فقد ركّز على دراسة المنطق الصوري والتعليق بالحواشي على مختصرات السنوسي المنطقية، فجاءت مصطلحاته تردادًا لما ورد في أمهات الكتب التي تعرّضت لدراسة المنطق. وكذلك الأمر مع ناصيف اليازجي الذي اعتمدنا فقط على كتاب له هو «قطب الصناعة في أصول المنطق» وأهملنا كتبه اللغوية لأنها ليست من ضمن الهدف الذي ننشد.

كان علينا أن ننتظر بداية مرحلة جديدة مع رفاعة الطهطاوي وفرنسيس المراش وحسين المرصيفي وخير الدين التونسي، لنلحظ تغيّرًا ما إن على صعيد طرح القضايا والموضوعات، أو على صعيد منهجية التفكير في التعاطي مع ما هو مطروح ومستجدّ.

شكّل القرن التاسع عشر في بداياته مرحلة جديدة، هي مرحلة الاحتكاك المباشر مع الآخر أي مع الغرب إن على مستوى البعثات الخارجية التي أرسلت إلى الخارج (رفاعة الطهطاوي وغيره)، وإن على مستوى حضور الغرب مباشرة في الشرق العربي ولا سيّما في مصر (غزو نابليون بونابرت لمصر)، وفي لبنان عن طريق إنتشار الإرساليات الأجنبية وإنشائها المدارس والمعاهد والجامعات.

لم يكن الطهطاوي أول عربي مسلم يزور الغرب (فرنسا) بل سبقه إلى ذلك كثيرون، بيد أن أعماله تميّزت بالدعوة إلى التجديد في كل شيء وخصوصًا على المستوى التشريعي، فإذا كانت العلمانية من صفات الحضارة الغربية فإن الطهطاوي يمتدح عقلانية الفرنسيين وتسامحهم الديني الناتج عن علمانيتهم، ويدعو إلى الاستفادة من التشريع والتقنين في تطوّرهما الغربي، وأن هذه الاستفادة لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية، «فما يسمّى عندنا بأصول الفقه يُسمّى ما يشبهه عندهم بالحقوق الطبيعية أو النواميس الفطرية، وهي عبارة عن قواعد عقلية تحسينًا وتقبيحًا، يؤسّسون عليها أحكامهم المدنية، وما نسمّيه بفروع الفقه يُسمّى عندهم بالحقوق أو الأحكام المدنية، وما نسمّيه بالعدل والإحسان يعبّرون عنه بالحرية والتسوية».

إنطلاقًا من هذا الموقف من العلوم الغربية، هاجم الطهطاوي موقف السلفية الجامد والمحافظ، وخرج بفكره «المنافع العمومية» التي تقتضي الاقتداء بالغرب من ناحية التقنين التي لا تكتسب إلّا بالعلوم السياسية المرتكزة بدورها على العلوم الدنيوية كأساس للتمدّن. وإستنادًا إلى فكره السياسي المتأثّر بالثقافة الغربية، واستنادًا إلى فهمه أيضًا لأصول الإجتماع البشري ركّز الطهطاوي على قضية الحقوق المدنية التي تقوم على مبدأين أساسيين هما: المساواة/ الحرية/ . من هنا ظهرت المصطلحات الجديدة والتي تحمل في طيّاتها حداثة تقابل المصطلحات التراثية. ومثلنا على ذلك ما ساقه في ميدان الإجتماع البشري من مصطلحات: منافع عمومية/ جمعية/ دائرة تمدنية/ تأنُّس إنساني/ عمران/ تمدن/ تمدّن عمومي/ تمدّن محلي/ مكاسب/ مدنيّ/ تكثير العمل/ أصول المكاسب/ قَدْر العمل/ قيمة العامل/

قوة العمل/ تمدّن الهيئة الإجتماعية/ حقوق مدنية/ تعاون/ . وما ساقه في ميدان العلوم السياسية من مصطلحات: /قوّة حاكمة عمومية/ حكومة/ قوة ملوكيّة مشروطة بالقوانين/ سياسة ملكية/ سياسة/ سياسي/ . بوليتيقية/ أصول عدلية/ . رأي عمومي/ عدل/ نفوذ ملوكي/ نفوذ إجرائي/ . مجالس النواب/ حقوق مدنيّة/ حقوق خصوصية شخصية/ رئيس جمهورية/ حريّة/ حريّة شخصية/ إجتماع تام/ حقوق المواطن/ أحكام مدنية/ . حريّة الرأي والتعبير/ تسوية/ . مجامع عمومية/ ملّة/ أمّة/ .

وكذلك الأمر مع فرنسيس المرّاش الذي عاصر الطهطاوي، وكان من المجدّدين على كل المستويات الفكرية المثارة آنذاك من سياسة واجتماع واقتصاد. ومن مصطلحاته ذات المضامين الحديثة: /هيئة إجتماعية/ تمدّن/ عمل/ حقيقة طبيعية/ سلام/ دولة العبودية/ حريّة/ ناموس المناسبة/ دولة التمدّن والإصلاح/ سياسة وشريعة/ شعب/ تهذيب السياسة/ حاكم/ توحش/ طبيعة بشرية/ عبودية/ تمدّن متوحش/ .

أمّا عبد القادر الجزائري وهو من أعلام هذه المرحلة، فقد تزاوجت معه الموضوعات المطروحة وكذلك المصطلحات المستعملة. هذا التزاوج أدّى به إلى طرق موضوعات كلاسيكية (فلسفة - تصوّف) إستغرقها الفكر السلفي، وكذلك تطرّق إلى بعض الموضوعات المستجدّة، مما انعكس على نوعية المصطلحات المستعملة. فمن المصطلحات الكلاسيكية التي تتناول الموضوعات الفلسفية الكلاسيكية. نستلّ التالي: /قلب/ علم/ عقل/ فكر/ نظر العقل/ لذّة/ فضيلة/ علوم ضروريّة/ علوم مكتسبة/ تكاليف شرعية/ إرادة الله/ موجود/ تعيّنات/ شهود/ .

أما المصطلحات ذات المضامين الحديثة فنعرض للتالي: /تمدّن/ إجتماع/ رياسة/ علم القانون/ .

ومع سليم البستاني وأديب إسحاق إتّضحت المعالم الجديدة أكثر وأكثر خصوصًا في إفتتاحيات الجنان ذات المواضيع الراهنة، وفي الكتابات السياسية والإجتماعية والتي تناولت موضوعات الساعة.

ليست الموضوعات فقط هي الجديدة، بل طريقة التفكير أيضًا، وطريقة التعاطي مع الموضوعات المستجدّة. فمنهجية التفكير قد تغيّرت، ولم نعد نهتمّ للبحث عن الأسباب البعيدة للظواهر، بل إلى تلك الأسباب القريبة وإلى ما يحكمها من علاقات فيما بينها.

وتبدو إهتمامات البستاني من خلال الموضوعات التي تطرّق إليها. وكذلك من خلال المصطلحات المعبّرة التي استعملها خصوصًا على الصعيد الاجتماعي والسياسي: /تعصبات/ تمدّن حقيقي/ إنحطاط/ عبودية/ واجبات أصحاب السياسة/ متسلّط/ عدل/ حكومة/ شعب/ تقدم/ راحة عمومية/ دولة/ أمة/ إصلاح/ سياسة الممالك/ قوانين/ حكومة مقيّدة/ دستور للحكومة/ مجالس/ روح العصر/ إحتياجات الهيئة الاجتماعية/ حريّة/ سياسة/ دين سياسي/ مساواة/ رئاسة/ واجبات الحكام/ عصبة وطنيّة/ حقوق الأمة/ إنتظام الهيئة الاجتماعية/ عدل في الحكم/ قوانين/ إجتماع/ تكاتف/ فروع الإصلاح/ أمة/ مساواة وإنتظام/

وكذلك الأمر مع أديب إسحق: فمن مصطلحاته المعبّرة عن الموضوعات التي تطرَّق إليها: /حرية/ حرية مدنية/ حرية سياسية/ حرية معنوية/ قانون حق/ قوانين سياسية/ مساواة/ رئاسة/ عمران البلاد/ إستبداد في الحرية/ هيئة الإجتماع/ تمدّن إنساني/ إصلاح/ صلاح مدني/ مساواة/ إجتماع مدني/ سياسي/ علم السياسة/ عدل/ ظلم/ عمارة/ حكم طبيعي/ إنتخاب/ .

وقد تختتم هذه المرحلة التي نعمل عليها من عصر النهضة بعلمين مهمّين وهما خير الدين التونسي وهو المثقّف الذي مارس السلطة، وحسين المرصيفي ذلك الشيخ الذي شرح في كتابه «رسالة الكلم الثمان» بعض المصطلحات التي يتناولها الناس، مثل/ وطن/ حريّة/ أمّة/ حكومة/ عدل/ ظلم/ سياسة/ تربية/ . وهو بعد أن يشرح معاني هذه المصطلحات يحاول أن يبيّن أسباب الانحطاط والتدهور، ليرسم ملامح برنامج إصلاحي إجتماعي.

أما خير الدين التونسي فقد تابع ما بدأه الطهطاوي، وذهب أبعد منه في

مسألة المقاربة بين الإسلام من خلال مفاهيمه وتراثه وبين الغرب؛ مضيفًا إلى العناصر المادية «المنافع العمومية» التي تكلّم عنها الطهطاوي والتي إقتبسها عن الغرب، عنصرًا آخر هو «التنظيمات الدنيوية»، محاولًا بذلك الجمع وبصورة متقدّمة عن سلفه ما بين الأصالة والحداثة.

تبلور فكر التونسي من خلال دراسته لنظم الحكم في الغرب الأوروبي وخصوصًا النظام الفرنسي، فاهتمّ بإصلاح الحالة الفكرية التي كانت سائدة آنذاك في تونس من خلال سعيه لتكوين فئة من النخبة تهتمّ بالتعليم العصري وذلك عبر تشجيع الطباعة والصحافة، متّخذًا من العقلانية الحديثة منهجًا للتفكير والعمل.

دافع التونسي عن الحضارة الغربية وعلومها، وتحدّث عن أسباب التخلّف والضياع، وردّ كل ذلك إلى سيادة مفهوم «الاستبداد»، وما نتج عنه من عواقب وخيمة على التطوّر الإجتماعي والسياسي والإقتصادي معطيًا أمثلة عن نابليون بونابرت، وحكم قالها أرسطو، وكذلك أعطى أمثلة من الإسلام.

إنطلق التونسي من الدعوة إلى إيجاد تنظيمات من القوانين لوضع دستور يتوافق مع ما هو سائد آنذاك. فرأى أن الكونستيتيسيون المرادف للتنظيمات السياسة هو المدخل للتقدّم الحضاري والثقافي والسياسي. ولقد هدف «التونسي» من وراء عرضه للأسباب التي أوصلت أوروبا إلى مرحلة التمدّن إلى أن: «نتخيّر منها ما يكون بحالنا لائقًا، ولنصوص شريعتنا مساعدًا وموافقًا، عسى أن نسترجع منه ما أخذ من أيدينا، ونخرج باستعماله من ورطات التفريط الموجود فينا».

وعليه فإن المسألة السياسية شغلت حيّزًا كبيرًا من تفكير خير الدين التونسي، فإضافة إلى الأسباب المادية التي تحتلّ عنده المرتبة الأولى، لكن المجتمع لا يقوم ولا تتقدّم فيه المعارف والعلوم إلّا على دعامتي/ العدل/ والحرية/ كمفاهيم سياسية وفكرية. ولقد شرح حال تطوّر الأمة الإسلامية نتيجة العدل والحرية، وقد تمّ تقهقرها بفقدانها ذلك، فقسّم الحرية إلى قسمين: /حريّة شخصية/ أو مدنية/ ومن ثم /حريّة سياسية/. ويستعين في

تعريفه للحرية السياسية بمفهومها الغربي بما قاله الخليفة عمر بن الخطاب «من رأى منكم فيَّ اعوجاجًا فليقوّمه» مظهرًا بذلك الأصل الإسلامي لهذا المفهوم. إلّا أن التونسي رأى أنه يجب الأخذ بعين الاعتبار الواقع المعاش للعالم الإسلامي، لذلك كان لا مانع لديه من تقييد حدود الحرية السياسية، قائلًا في كتابه «أقوم المسالك»: «نعم من الواجب على مؤسّس أصول الحرية السياسية اعتبار حال السكان، ومقدار تقدّمهم في المعارف، ليعلم بذلك متى يسوغ إعطاء الحرية التامة ومتى لا يسوغ»، مبتعدًا بذلك عن مفهوم الحياة الديمقراطية، ولكنه يعود ويقترب منها حين يطالب بحرية الرأي أو كما يسمّيها هو /حرية المطبعة/.

لسنا هنا في مجال تقديم دراسة عن فكر خير الدين التونسي، ولكن كان لا بدّ من هذا التقديم لتبيان أهمية منهجية التفكير التي اتّبعها هذا المثقّف صاحب السلطة السياسية، وأهمية الموضوعات التي أولاها اهتمامه. وعليه فإن هذه الأمور تتكشّف من خلال المصطلحات والمفاهيم التي أدرجها في كتاباته، ومنها: /أسباب التمدّن/ خلل في العمران/ خلل سياسي/ عدل/ ظلم/ خراب العمران/ قانون عقلي/ مشورة/ مشاورة/ سياسة معقولة/ حرية المطابع/ آراء العامة/ مجالس/ معارضة/ مشاركة/ شورى/ سلطان/ وازع دنيوي/ تنظيمات/ شرع جديد/ عمران/ حرية مطلقة/ حقوق سياسية/ إجتماع/ إنتظام/ إدارة المصالح السياسية/ تمدُّن/ حكم/ أسباب التقدّم والتأخّر/ حقوق إنسانية/ مكاتب عمومية/ حرية شخصية/ قوة الإجتماع/ شركة/ قوانين حقوق الأهالي/ وغيرها.

ومن أعلام هذه المرحلة اللغوي الشهير محمد صديق حسن خان الذي انتخبنا بعضًا من تعريفاته اللغوية نظرًا لأهميتها. ومع أننا لم نسلك في السابق مسلك اعتبار المصطلحات اللغوية مما هو ضمن عملنا، إلّا أننا استثنينا هذا العالِم نظرًا لبعض التجديدات التي أدخلها. ونذكر بالمناسبة أننا أغفلنا ذكر مؤلّفه الشهير «أبجد العلوم» وأسقطناه من عملنا لأن هذا المؤلّف سيصدر منفردًا نظرًا لأهميته الكبيرة على صعيد تاريخ اللغة العربية.

منهجيّة تحقيق الموسوعة

أولًا: تنظيم مضامين المصطلحات:

١- تمّ إختيار مصطلحات هذه الحقبة من الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر (١٦٢٢-١٨٩٠م) من بين عشرات المؤلّفات لكتّاب عايشوا هذه الحقبة. وقد اخترنا من بين كتب كل مؤلّف، تلك التي تعبّر أفضل تعبير عن مضمون آرائه. لذلك أسقطنا الكثير من كتب بعض المؤلّفين لا سيّما تلك التي تناولت موضوعات تردّدت ثناياها في كتب أخرى.

٢- حصرنا التعريف بالمفاهيم الأساسية لبلورته وجعله مستقلًا بيّنًا. وعمدنا بعض الأحيان إلى تطويل شرح المصطلح، نتيجة المفاهيم المتسلسلة التي أرسلها واضعه وتعدّد الأفكار والنقاط، وحاولنا أيضًا أحيانًا الاختصار وذلك بحذف جزء من الشرح وضعنا مكانه عدّة نقاط.

٣- أضيفت إلى التعريفات بعض الألفاظ التي وضعت بين هلالين لاستكمال المعنى أو للتوضيح.

٤- استوفي في المصطلح الواحد معظم تفريعاته، لا سيّما تلك المتداخلة معه ضمن حقل دلالي واحد، فوضع المصطلح الرئيسي في البداية ثم وردت فروعه وفقًا لتسلسلها الألفبائي مثل: حرية - حرية سياسية - حرية شخصية - حرية مدنية...

٥- إعتُمِد اللفظ المفرد في جلّ المصطلحات ووضع في صيغة النكرة، إلّا أننا لم نهمل صيغة التثنية والجمع أحيانًا لورودها بأبعادها في بعض الأماكن.

٦- تمّ إسقاط الكثير من التعريفات المكرّرة التي وردت في المؤلّف الواحد أو في المؤلّفات المختلفة.

٧- ربما ظهرت أقواس وأهلّة وعبارات اعتراضية وقطع للجمل بكلمات،

أبقيناها صورة صادقة عن واقع كتب عصر النهضة، وذلك حفاظًا على الأمانة والدقّة.

ثانيًا: نظم المصطلحات وترتيبها:

١- رتّبت المصطلحات بحسب اللفظ دون العودة إلى الجذر.

٢- وردت المصطلحات أو رؤوس الموضوعات نكرة مراعاة لنظام الحاسوب الآلي وتسهيلًا عليه. أما المصطلح المركّب فقد روعي فيه عادة اللغة إذا إقتضى الأمر وضع اللفظ الثاني أو الثالث معرّفًا. مثل / إنتظام الهيئة/ إلزامية ا لتعليم/ حسن نظام الجماعة/ وغيرها...

٣- أرفق كل شرح وتعريف للمصطلح بإشارة إلى إسم المؤلّف وإسم الكتاب والجزء مرمّزين، وإلى رقمي الصفحة والسطر. أما رقم السطر بحدّ ذاته فأتى مطابقًا لموقع المصطلح في التعريف وليس لبداية التعريف.

٤- حافظنا قدر المستطاع على طريقة الكتّاب والنسّاخ القدماء في تليين الهمزة وحذف بعض الأحرف، مثل: مسايل، سؤل، ثلث.

٥- تمّ التنوين والتشكيل بنسبة واضحة وعند الضرورة وذلك لجلاء المعنى.

٦- تمّ ضبط آيات القرآن الكريم وإثباتها.

٧- تمّ إختيار مسند للمصطلحات بالأجنبية، تخيّرناه من بين المصطلحات المتعدّدة الواردة، ولا سيّما أن بعض المصطلحات يستحيل إيجاد المقابل لها بالأجنبية لاختلاف البنى الذهنية وطبيعة اللغات المعبّرة عنها.

٨- حذفنا بعض المصطلحات الأدبية وبعض التعريفات اللغوية التي لا تندرج في سياق الموسوعة.

٩- أوردنا بعض أقوال المؤلفين القدماء أو المحدثين كما جاءت على لسان كتّاب النهضة الذين إستعملوها شواهد على أقوالهم أو تبنّوها.

١٠- جاءت بعض المصطلحات في صيغة التثنية أو الجمع أو اسم الجلالة، فأوردناها لما تحمله من أبعاد وغنى، كما وحّدناها تحت صيغة المفرد عند الضرورة تفاديًا للتكرار.

ثالثًا: المصادر وفقًا لتسلسلها الزمني

بهاء الدين العاملي - الكشكول - جزءان - دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابلي حلبي.

إبراهيم كوراني - كتاب الأمم لإيقاظ الهمم، طبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد - الهند - ١٣٢٨.

عبد الغني النابلسي - أسرار الشريعة، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت.

عبد الغني النابلسي - الحضرة الإنسية في الرحلة القدسية، تحقيق أكرم حسن العلبي، دار المصادر، بيروت - لبنان.

عبد الغني النابلسي - خلاصة التحقيق في بيان حكم التقليد والتلفيق - مخطوط مصوّر في مكتبة المعهد العالي للدراسات الإسلامية، بيروت - لبنان.

عبد الغني النابلسي - رسالة التوحيد - تحقيق محمد شيخاني - دار قتيبة - بيروت.

عبد الغني النابلسي - رشحات الأقلام، شرح كفاية الغلام، مطبعة التقدّم - مصر - طبعة أولى ١٣٢٢هـ.

عبد الغني النابلسي - الوجود الحق والخطاب الصدق، تحقيق بكري علاء الدين، دمشق. ١٩٩٥ - المعهد الفرنسي للدراسات العربية.

حسن الجبرتي - رسالة الأقوال المعرّبة عن أحوال الأشربة، شركة المطبوعات العلمية بمصر - ١٣٢٧هـ. نشرت ضمن مجموعة مشتملة على ثلاث رسائل.

شاه ولي الله الدهلوي - رسالة الإنصاف في بيان سبب الاختلاف، شركة المطبوعات العلمية بمصر ١٣٢٧هـ. نشرت ضمن مجموعة مشتملة على ثلاث رسائل.

شاه ولي الله الدهلوي - رسالة عقد الجيد في أحكام الإجتهاد والتقليد، شركة المطبوعات العلمية بمصر ١٣٢٧هـ نشرت ضمن مجموعة ثلاث رسائل.

شاه ولي الله الدهلوي - الفوز الكبير في أصول التفسير - دار قتيبة، بيروت - ١٩٨٩م.

محمد بن عبد الوهاب - أصول الإيمان، تحقيق الشيخ إسماعيل بن محمد الأنصاري، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية.

محمد بن عبد الوهاب - كتاب التوحيد، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩١ هجرية، طبعة٣.

محمد بن عبد الوهاب - التفسير، تحقيق عبد العزيز بن زيد الرومي - محمد بلتاجي - سيد حجاب. منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - المملكة العربية السعودية.

محمد بن عبد الوهاب - الرسائل الشخصية، تحقيق عبد العزيز بن زيد الرومي - محمد بلتاجي - سيد حجاب، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية.

محمد بن عبد الوهاب - عقيدة وآداب إسلامية، تحقيق عبد العزيز بن زيد الرومي، محمد بلتاجي، سيد حجاب، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية.

محمد بن عبد الوهاب - الكبائر، تحقيق إسماعيل الأنصاري - منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - المملكة العربية السعودية.

محمد بن عبد الوهاب - مختصر زاد المعاد، منشورات المكتب الإسلامي - بيروت، طبعة (٢) ١٩٧٩.

محمود الألوسي - مسائل الجاهلية، منشورات المطبعة السلفية - القاهرة

١٣٤٧هـ.

محمود الألوسي - كنز السعادة في شرح الشهادة، تحقيق الدكتور علي دحروج منشورات دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان.

محمود الألوسي - ما دلّ عليه القرآن، منشورات المكتب الإسلامي - بيروت - لبنان طبعة أولى ١٩٦٠م.

محمد السنوسي الأدريسي - كتاب إيقاظ الوسنان، منشورات وزارة الإعلام والثقافة ليبيا. د. ت.

محمد السنوسي الأدريسي - السلسبيل المعين، منشورات وزارة الإعلام والثقافة - ليبيا - د. ت.

محمد السنوسي الأدريسي - شفاء الصدر، منشورات وزارة الإعلام والثقافة - ليبيا - د. ت.

محمد السنوسي الأدريسي - المسلسلات العشر، منشورات وزارة الإعلام والثقافة - ليبيا - د. ت.

محمد السنوسي الأدريسي - المسائل العشر، منشورات وزارة الإعلام والثقافة - ليبيا - د. ت.

محمد السنوسي الأدريسي - مطلع الدراري، منشورات وزارة الإعلام والثقافة - ليبيا - د. ت.

محمد السنوسي الأدريسي - المنهل الروي: منشورات وزارة الإعلام والثقافة - ليبيا - د. ت.

محمد السنوسي الأدريسي - موطأ الإمام مالك: منشورات وزارة الإعلام والثقافة - ليبيا - د. ت.

إبراهيم البيجوري - تحفة المريد على جوهرة التوحيد، المطبعة الخيرية - مصر.

إبراهيم البيجوري - حاشية البيجوري على مختصر المنطق للسنوسي، مطبعة التقدّم العلمية، مصر، ١٣٢١هـ.

ناصيف اليازجي - قطب الصناعة في أصول المنطق، طبع في بيروت سنة ١٨٥٧.

رفاعة الطهطاوي - أعمال كاملة، ج ١-٢، تحقيق محمد عمارة، منشورات المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت - لبنان.

فرنسيس المرّاش - سلسلة الأعمال المجهولة، منشورات رياض الريّس للكتاب والنشر.

فرنسيس المرّاش - غابة الحق، دار الحمراء، بيروت - لبنان طبعة (١) ١٩٩٠.

عبد القادر الجزائري - ذكرى العاقل وتنبيه الغافل، تحقيق د. ممدوح حقي، دار اليقظة العربية.

عبد القادر الجزائري - المواقف، ج (١-٢-٣) تحقيق د. ممدوح حقي، دار اليقظة العربية.

سليم البستاني - إفتتاحيات مجلّة الجنان، ج١ (١٨٧٠-١٨٧٥) تحقيق يوسف قزما خوري، دار الحمراء - لبنان - بيروت.

سليم البستاني - إفتتاحيات مجلّة الجنان، ج٢ (١٨٧٦-١٨٨٤) تحقيق يوسف قزما خوري، دار الحمراء - لبنان - بيروت.

أديب إسحق - الدرر، دار مارون عبود، بيروت.

أديب إسحق - الكتابات السياسية والإجتماعية - دار الطليعة، جمعها وحقّقها ناجي علوش، بيروت.

أحمد زيني دحلان - رسالة في الرد على الروافض، دون دار نشر، طبعة أولى ١٩٢١. موجود في مكتبة المعهد العالي للدراسات الإسلامية - بيروت - لبنان.

أحمد زيني دحلان – رسالة في البسملة. دون دار نشرن دون محقّق – موجود في مكتبة المعهد العالي للدراسات الإسلامية – بيروت – لبنان.

أحمد فارس الشدياق – الساق على الساق، قدّم له وعلّق عليه الشيخ نسيب وهيبة الخازن، دار مكتبة الحياة – بيروت.

يوسف الأسير – الإرشاد، مطبعة الجوائب بالأستانة العلية، ١٢٩٠هـ.

يوسف الأسير – رد الشهم للسهم، مطبعة الجوائب بالأستانة العلية، ١٢٩١هـ.

محمد صديق خان – البلغة في أصول اللغة، تحقيق محمد نذير مكتبي، دار البشائر الإسلامية.

محمد صديق خان – غصن البان المورق بمسحنات (موجود في مكتبة المعهد العالي للدراسات الإسلامية البيان.

محمد صديق خان – العلم الخفاق في علم الاشتقاق، ضبطه وعلّق عليه أحمد عبد الفتّاح تمام، مؤسسة الكتب.

محمد صديق خان – نيل المرام، المطبعة الرحمانية بمصر.

خير الدين التونسي – أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، مطبعة الدولة بحاضرة تونس المحمية، ١٢٨٤هـ.

حسين المرصيفي – رسالة الكلم الثمان، تحقيق ودراسة خالد زيادة، دار الطليعة، بيروت – لبنان – طبعة أولى ١٩٨٢.

رابعًا: المؤلّفون حسب تاريخ الوفاة

بهاء الدين العاملي	١٦٦٢م.
إبراهيم الكوراني	١٦٨٩م.
عبد الغني النابلسي	١٧٣١م.
أحمد شاه ولي الله الدهلوي	١٧٦٦م.
حسن الجبرتي	١٧٦٦م.

محمد بن عبد الوهاب	١٧٩٢م.
محمود الألوسي	١٨٥٣م.
محمد السنوسي الأدريسي	١٨٥٩م.
محمد إبراهيم البيجوري	١٨٦٠م.
ناصيف اليازجي	١٨٧١م.
رفاعة الطهطاوي	١٨٧٢م.
فرنسيس المرّاش	١٨٧٣م.
عبد القادر الجزائري	١٨٨٢م.
سليم البستاني	١٨٨٤م.
أديب إسحق	١٨٨٥م.
أحمد زيني دحلان	١٨٨٦م.
أحمد فارس الشدياق	١٨٨٧م.
محمد صديق خان	١٨٨٩م.
يوسف الأسير	١٨٨٩م.
خير الدين التونسي	١٨٩٠م.
حسين المرصيفي	١٨٩٠م.

خامسًا: لائحة الرموز المستعملة

إسم المؤلف	الرمز	إسم الكتاب	الرمز
بهاء الدين العاملي	عاملي	الكشول ج١	كشك١
بهاء الدين العاملي	عاملي	الكشكول ج٢	كشك٢
إبراهيم الكوراني	كوراني	كتاب الأمم لإيقاظ الهمم	كه
عبد الغني النابلسي	نابلسي	أسرار الشريعة	أش
عبد الغني النابلسي	نابلسي	الحضرة الإنسية	حن
عبد الغني النابلسي	نابلسي	خلاصة التحقيق	خت
عبد الغني النابلسي	نابلسي	رسالة التوحيد	رت
عبد الغني النابلسي	نابلسي	رشحات الأقلام	رق
عبد الغني النابلسي	نابلسي	الوجود الحق	وج

إسم المؤلف	الرمز	إسم الكتاب	الرمز
أحمد شاه ولي الله الدهلوي	دهلوي	رسائل الدهلوي	رد
أحمد شاه ولي الله الدهلوي	دهلوي	الفوز الكبير في أصول التفسير	فت
حسن الجبرتي	جبرتي	رسالة الأقوال المعرّبة عن أحوال الأشربة	رش
محمد بن عبد الوهاب	وهاب	أصول الإيمان	أي
محمد بن عبد الوهاب	وهاب	كتاب التوحيد	كت
محمد بن عبد الوهاب	وهاب	التفسير	تفس
محمد بن عبد الوهاب	وهاب	الرسائل الشخصية	رشح
محمد بن عبد الوهاب	وهاب	عقيدة وآداب إسلامية	عس
محمد بن عبد الوهاب	وهاب	الكبائر	كب
محمد بن عبد الوهاب	وهاب	مختصر الزاد	مع
محمود الألوسي	ألوسي	مسائل الجاهلية	مج
محمود الألوسي	ألوسي	كنز السعادة في شرح الشهادة	كشه
محمود الألوسي	ألوسي	ما دلّ عليه القرآن	مق
محمد السنوسي (الأدريسي)	سنوسي	كتاب إيقاظ الوسنان	كو
محمد السنوسي (الأدريسي)	سنوسي	السلسبيل المعين	سم
محمد السنوسي (الأدريسي)	سنوسي	شفاء الصدر	شص
محمد السنوسي (الأدريسي)	سنوسي	المسلسلات العشر	مع
محمد السنوسي (الأدريسي)	سنوسي	المسائل العشر	معش
محمد السنوسي (الأدريسي)	سنوسي	مطلع الدراري	مدر
محمد السنوسي (الأدريسي)	سنوسي	المنهل الروي	منر
محمد السنوسي (الأدريسي)	سنوسي	موطأ الإمام مالك	موم
محمد إبراهيم البيجوري	بيجوري	تحفة المريد	تمر
محمد إبراهيم البيجوري	بيجوري	حاشية البيجوري على مختصر المنطق للسنوسي	حبم
ناصيف اليازجي	يازجي	قطب الصناعة في أصول المنطق	قم
رفاعة الطهطاوي	طهطاوي	أعمال كاملة ج١	أكا١
رفاعة الطهطاوي	طهطاوي	أعمال كاملة ج٢	أكا٢
فرنسيس المرّاش	مرّاش	سلسلة الأعمال المجهولة	سام
فرنسيس المرّاش	مرّاش	غابة الحق	غبح
عبد القادر الجزائري	جزائري	ذكرى العاقل وتنبيه الغافل	ذغ
عبد القادر الجزائري	جزائري	المواقف مجلد١	مواف١
عبد القادر الجزائري	جزائري	المواقف مجلد٢	مواف٢
عبد القادر الجزائري	جزائري	المواقف مجلد٣	مواف٣
سليم البستاني	بستاني	إفتتاحيات مجلة الجنان ج١	فجل١

إسم المؤلف	الرمز	إسم الكتاب	الرمز
سليم البستاني	بستاني	إفتتاحيات مجلة الجنان ج٢	فجل٢
أديب إسحق	إسحق	الدرر	درر
أديب إسحق	إسحق	الكتابات السياسية والإجتماعية	كسج
أحمد زيني دحلان	دحلان	رسالة في الرد على الروافض	رسر
أحمد زيني دحلان	دحلان	رسالة في البسملة	رسب
أحمد فارس الشدياق	شدياق	الساق على الساق	ساق
محمد صديق حسن خان	مخان	البلغة في أصول اللغة	بصل
محمد صديق حسن خان	مخان	غصن البان المورق بمحسنات البيان	غبم
محمد صديق حسن خان	مخان	العلم الخفاق في علم الاشتقاق	عخش
محمد صديق حسن خان	مخان	نيل المرام	نمر
يوسف الأسير	أسير	الإرشاد	أرش
يوسف الأسير	أسير	رد الشهم للسهم	رشه
خير الدين التونسي	تونسي	أقوم المسالك	أقوم
حسين المرصيفي	حرصيفي	رسالة الكلم الثمان	ركث

موسوعة
مصطلحات الفكر العربي والإسلامي
الحديث والمعاصر

[illegible]

[illegible]

[illegible]

أ

إئتناس

- لمّا كان الإنسان من أصل خلقته في شكل مدينة عامرة، كان مدنيًا بالطبع، تميل أفراده إلى الائتناس والاجتماع، وأصل الجمعيات الإنسية الحائزة لأوفر خير وأوفى مزية، جمعيات العائلات والعشائر، التي هي إلى حسن العمران أفضل بشائر، وبالخير العاجل والآجر أكمل بشائر، وهي أولى الاجتماعات، والأولى بالانتفاعات، بل هي دلائل الخيرات، وأمائر المبرّات، ولا تكتسب إلّا بحسن تربية الآباء والأمهات، تتوارث كابرًا عن كابر، وتنتقل من الأصاغر إلى الأكابر، وأساسها صلاح القرين والقرينة، متى صدقت بينهما المحبة المتينة، لاسيّما المرأة الصالحة، التي هي لزوجها ريحانة طيّبة الرائحة. (طهطاوي، اكا٢، ٥٦٧، ١٣)
- على الأمّة أيضًا أن تكون أرضهم بالنسبة إليهم كالدار بالنسبة للشخص، كما أن غيرته وحميته وحرصه على مادة حياته لا تستجيز أن يدخل أحد داره إلّا على سبيل الخدمة أو الضيافة أو السكنى حيث تفضل عنه داره وتدعوه لذلك حاجة التعاون والائتناس، كذلك الأمّة يجب أن لا يدخل أحد أرضها إلّا على تلك السبيل، ولكل من الخادم والضيف والساكن حدود معروفة غير مجهولة؛ منها أن أحدًا منهم لا يتصرّف في الدار إلّا عن إذن صاحبها ورضاه تحصيلًا لمنفعته واعترافًا بمساعدته والتصرّف عن رأيه، كذلك تكون الأمة وإلّا كان الإنسان أسوأ حالًا من البهائم العجم. (حرصيفي، ركث، ٤٥، ١٠)

أب

- كل من لك عليه ولادة من أي نوع في أي صورة كان من ظاهر وباطن وإسم إلهي ومخلوق فهو إبنك. . . . وكل من له عليك ولادة من أي نوع وفي أي صورة كان من ظاهر وباطن وإسم إلهي ومخلوق فهو أبوك. وأيضًا من حيث أنّي صورة الحقيقة الجامعة التي هي حضرة أحديّة الجمع والوجود فإنّ هذه الحضرة صورتها الإنسان المخلوق على الصورة الإلهيّة. وكل إنسان مخلوق على الصورة حالة حجابه وكشفه وإن لم يكن إنسانًا كاملًا بالفعل فهو إنسان بالصورة والقوة والصلاحية، صالح لأن يكون كاملًا بالفعل متهيّئًا لذلك إذا حفته العناية الربّانية. وإن كان ما هو بالفعل أكمل مما هو بالصلاحية. ولذا قال بعض السادة: شرف الإنسان ذاتي نظرًا إلى خلق الله إيّاه بيديه، ولم يجمع ذلك لغيره من المخلوقين. وقال إنه خلقه على صورته. (جزائري، مواف٣، ١١٠٨، ١٠)

إبتداء

- إنّ الابتداء نوعان: حقيقي وهو الابتداء بما تقدّم أمام المقصود ولم يسبقه شيء، وإضافي وهو الابتداء بما تقدّم أمام المقصود وإن سبقه شيء، فيحمل حديث البسملة على النوع الأوّل أعني الابتداء الحقيقي، وحديث الحمدلة على النوع الثاني أعني الابتداء الإضافي. (دحلان، رسب، ٣، ١٤)

إبتداء اللغة

- إنَّ ابتداء اللُّغة وقع بالتَّعليم من الله سبحانه والباقي بالاصطلاح. (مخان، بصل، ٧٩، ٩)
- إنَّ ابتداء اللُّغة وقع بالاصطلاح والتَّتمة من الله، وبه قال الأستاذ أبو إسحاق الأسفرييني. (مخان، بصل، ٧٩، ١١)

إبتداع

- إنّ الابتداع هو الزيادة على التشريع. (سنوسي، كو، ١٣٣، ١)

أبد

- إنّ العدم مكان كل ممكن، فإذا استقرّ الممكن في مكان سكنت حركته، وإذا سكنت حركته ظهر وجه الحي القيّوم، وذلك هو حضرة الأزل. فلا تظنّ أنّ الأزل زمان ماض، وإنّما الأزل محيط بالزمان الماضي والزمان الحال والزمان المستقبل إحاطة واحدة، ونسبته إلى الماضي كنسبته إلى المستقبل من غير تفاوت، وكذلك الأبد في الحقيقة. فالأبد والأزل بمعنى واحد بالنسبة إلى الوجود الحق، وهما شيئان بالنسبة إلى العالَم، فطرف العالم الماضي يسمّى أزلًا، وطرفه المستقبل يسمّى أبدًا، ومن نظر بعين المعرفة عرف ما قلناه، ومن نظر بعين العقل حار في عماه. (نابلسي، أش، ١٧٤، ١٠)

إبداع

- أمّا أحديّة الواحد فهي غناه عن العالمين، لأنّ الوحدة لا فرق بينها وبين الهوية وكمال الإطلاق ومرتبة الغنى عن العالمين؛ إلّا باعتبار حضوره لنفسه، المسمّى بالتعيُّن الأول. فلا مناسبة بينها وبين الممكنات في فيضان الوجود. فالإبداع والخلق والإيجاد والتأثير والمبدئية... إنّما كانت عن مرتبة الألوهية، للنسبة التي بين أعيان الممكنات والأسماء، فإنّها الطالبة لظهور العالم وإيجاده. (جزائري، مواف٢، ٦٤٢، ٢٠)
- قوله (ابن عربي): (في كون جامع يحصر الأمر). الكون يستعمله بعض الناس في استحالة جوهر إلى ما هو دونه، والكون عند الفلاسفة حلول صورة جديدة في الهيولى، وعند المتكلّمين هو الحصول في الحيِّز كيف، وكثير من المتكلّمين يستعملونه بمعنى الإبداع، وهو مراد سيّدنا هنا، أي في مبدع جامع لما تفرّق في العالم من الحقائق الإلهية المؤثّرة والحقائق الكونيّة المتأثّرة عنها، من ملك وفلك وروح وجسم وطبيعية وجماد ونبات وحيوان. والحصر عرفًا؛ إثبات الحكم ونفيه عمّا عداه، ولغة المنع والتضييق والجمع، وهو المراد هنا. والأمر قد يطلق على مقصد وشان تسميته المفعول بالمصدر. والمراد بالأمر هنا أمر الله الذي قال في حقّه تعالى: ﴿ذَٰلِكَ أَمْرُ ٱللَّهِ أَنزَلَهُۥٓ إِلَيْكُمْ﴾ (الطلاق: ٥). وهو عين الوجود في كل موجود، وهو الروح الكل. (جزائري، مواف٣، ١٣٤١، ٢٤)

أبدال

- في حديث علي عليه السلام: الأبدال بالشام، وهم الأولياء والعباد، الواحد بِدْل كحِمل، وبدَل كجَمل، سمّوا بذلك لأنّه كلما مات منهم واحد بُدّل آخر. (عاملي، كشك١، ٣١٢، ٢١)
- روى "الحكيم الترمذي" في نوادر الأصول، عن أبي الدرداء رضي الله عنه قال: "إنّ الأنبياء عليهم السلام كانوا أوتاد الأرض، فلما

انقطعت النبوّة أبدل الله مكانهم قومًا من أمة محمد صلّى الله عليه وسلّم يقال لهم "الأبدال"، لم يفضلوا الناس بكثرة صوم ولا صلاة ولا تسبيح، ولكن بحسن الخلق، وبصدق الورع، وحسن النيّة، وسلامة قلوبهم لجميع المسلمين". (نابلسي، وج، ٢٦٦، ٢)

إبدال

- معرفة الإبدال: وهو مهمٌّ، وفيه إبدال الحروف، وإقامة بعضها مقام بعض؛ كـ مَدَحَه ومَدَهَه، فَرَس رِفَلٌّ ورِفَنٌّ، وهو كثير مشهور، وقد ألَّف فيه العلماء، منهم ابن السِّكِّيت. (مخان، بصل، ٢١٩، ٨)

إبن

- إنّ لفظ الإبن كان في الزمان القديم بمعنى المحبوب والمقرّب والمختار، كما يدلّ عليه كثير من القرائن في الإنجيل. (دهلوي، فت، ٢٩، ٦)
- كل من لك عليه ولادة من أي نوع في أي صورة كان من ظاهر وباطن وإسم إلهي ومخلوق فهو إبنك. . . . وكل من له عليك ولادة من أي نوع وفي أي صورة كان من ظاهر وباطن وإسم إلهي ومخلوق فهو أبوك. وأيضًا من حيث أنّي صورة الحقيقة الجامعة التي هي حضرة أحديّة الجمع والوجود فإنّ هذه الحضرة صورتها الإنسان المخلوق على الصورة الإلهيّة. وكل إنسان مخلوق على الصورة حالة حجابه وكشفه وإن لم يكن إنسانًا كاملًا بالفعل فهو إنسان بالصورة والقوة والصلاحية، صالح لأن يكون كاملًا بالفعل متهيّئًا لذلك إذا حفته العناية الربّانية. وإن كان ما هو بالفعل أكمل مما هو بالصلاحية. ولذا قال بعض السادة: شرف الإنسان ذاتي نظرًا إلى خلق الله إيّاه بيديه، ولم يجمع ذلك لغيره من المخلوقين. وقال إنه خلقه على صورته. (جزائري، مواف٣، ١١٠٨، ٧)
- الإبن في بيت الشرف والإمارة هو الذي يصل النسب، ويبقي الإسم. بل نحن الأوساط على اختلاف الدرجات لا نكاد نرى من سدّ لحاجة الحب الوالدي إلّا في مولد الابن. فإن كنّا من أهل الصناعات، رجونا أن يكون متمّمًا لما شرعنا فيه، أو كنّا من أهل التجارة، رأينا بعين الأمل متجرنا ناميًا متّسع النطاق باسم فلان وابنه، أو كنّا من الفعلة، علّمنا الابن مهنتنا وأحيينا به الإسم. ولا يحسبنّ الحرص على الإسم مقصورًا على الشرفاء فإن للأوساط أيضًا نسبًا عاليًا من الاستقامة. (إسحق، كسج، ١٦٨، ٨)

أبناء الوطن

- قد اقتضت حكمة الملك القادر الواحد أنّ أبناء الوطن دائمًا متّحدون في اللسان، وفي الدخول تحت استرعاء ملك واحد، والانقياد إلى شريعة واحدة وسياسة واحدة، فهذا مما يدلّ على أنّ الله سبحانه وتعالى إنّما أعدّهم للتعاون على إصلاح وطنهم، وأن يكون بعضهم بالنسبة إلى بعض كأعضاء العائلة الواحدة، فكأنّ الوطن إنّما هو منزل آبائهم وأمهاتهم، ومحل مرباهم، فليكن أيضًا محلًا للسعادة المشتركة بينهم، فلا ينبغي أن تتشعّب الأمة الواحدة إلى أحزاب متعدّدة بآراء مختلفة، لما يترتّب على ذلك من التشاحن والتحاسد والتباغض وعدم أمنية الوطن، فلا يتمنّى بعضهم سعادة نفسه وشقاوة غيره، لا سيّما وأن الشريعة والسياسة سوّت بينهم، وأوجبت عليهم أن يكونوا على قلب رجل واحد، وأن لا يعتقدوا لهم عدوًّا إلّا من يوقع بينهم الفشل بخداعه، ليختلّ نظام

ملكهم، وينحلّ انتظام سلكهم، فهذا هو العدو المبين، الذي لا يحب أن يكون أهل الوطن على وطنهم آمنين ولا بحرّيتهم متمتّعين. (طهطاوي، اكا٢، ٤٣٣، ٣)

- الملّة في عرف السياسة، كالجنس: جماعة الناس الساكنة في بلدة واحدة، تتكلّم بلسان واحد، وأخلاقها واحدة، وعوائدها متّحدة، ومنقادة غالبًا لأحكام واحدة، ودولة واحدة. وتسمّى بالأهالي، والرعيّة، والجنس، وأبناء الوطن. وينبغي أن تكون الأمة المستحقّة لأن تتّصف بهذه الصفات وتتلقّب بهذه الأسماء ذات شهامة وشجاعة وذكاء وميل إلى حب المجد والفخار وشرف العرض، تحب حرّيتها، وتتولّع بقوة رئيس دولتها، وتنقاد لقوانين مملكتها وسياستها. (طهطاوي، اكا٢، ٤٣٧، ٦)

أبو قلمون

- أبو قلمون: وهو في اللغة ثوب رومي يتلوّن ألوانًا ومنه يقال للمتلوّن أبو قلمون، وفي الاصطلاح لفظة مشتركة بين اللسانين أو أكثر ويأتي بها المتكلّم بحيث يصحّ معنى الكلام على اللسانين أو أكثر، وهو يرجع إلى التورية، والتورية المركّبة من الألسنة المختلفة تحلو للمذاق. (مخان، غبم، ٤٠، ٢٠)

إتباع

- إعلم أنّ الله ورسوله وأئمة الدين من العلماء قد أوضحوا الفرق بين التقليد الذي عرفت حدّه أول الباب (الثالث)، والإتباع الذي هو سلوك طريق المتبع والإتيان بمثل ما يأتي به، وقد قدمت الفرق بينهما. وإذا عقدت هذا الفصل له فأزيده إيضاحًا، قال ابن عبد البر، قال أهل العلم والنظر، حدُّ العلم التبيين وإدراك المعلوم على ما هو به، فمن بان له الشيء فقد عَلِمه، قالوا والمُقلِّد لا علم له ولم يختلفوا في ذلك واستشهد بقول البحتري:

عرف العالمون فضلك بالعلـ
م وقال الجهّال بالتقليد

وقال ابن خويز منداد المالكي التقليد معناه في الشرح الرجوع إلى قول لا حجّة لقائله عليه وذلك ممنوع منه في الشريعة، والإتباع ما ثبتت عليه حجّة، وقال في موضع آخر من كتابه كل من اتّبعت قوله من غير أن يجب عليك قبوله لدليل يوجب ذلك فأنت مُقلِّده، والتقليد في دين الله غير صحيح، وكل من أوجب عليك الدليل اتّباع قوله فأنت متبعه والاتّباع في الدين متبوع والتقليد ممنوع، فعلم أن الاتّباع أن لا يقدَّم على ما جاء به الرسول صلّى الله عليه وسلّم قول أحد ولا رأيه كائنًا من كان بل ينظر في صحّة الحديث أولًا ثم في معناه ثانيًا، فإذا تبيّن له لم يعدل عنه ولو خالفه من بين المشرق والمغرب، ومعاذ الله أن تتّفق الأمة على ترك ما جاء به نبيُّها صلّى الله عليه وسلّم. (سنوسي، كو، ١١٨، ١٠)

- في الفرق بين الإجتهاد والتقليد وبين كل منهما والإتباع. أمّا الإجتهاد فقد مرّ تعريفه وأنواعه وأنّه لا يكون إلّا في الأدلّة الظنيّة مما لا نصّ فيه من الكتاب والسنّة أو فيما تعارضت فيه النصوص، وبه يباين الإتباع، فإنّه لا يكون إلّا فيما فيه النص الصريح من الكتاب والسنّة فلم يتواردا على محل واحد حتى يقع الالتباس بينهما على ما مرّت الإشارة إليه بما في معالم الأندلسي رحمه الله:

والاجتهاد إنما يكون
في كل ما دليله مظنون

أمـا الـذي فـيـه الـدلـيـل الـقـاطـع
فـهـو كـمـا جـاء ولا مـنـازع

وسيزداد الفرق بينهما وضوحًا وبين المجتهد والمتبع بتعريف الإتباع. (سنوسي، معش، ٩٣، ٢١)

- أمّا التقليد فهو لغة جعل قلادة في العنق، ومنه تقليد في الدين وتقليد الولاة العمّال، والبدن ما تعرف به والقلادة ما يجعل في العنق، وتقلّدها لبسها، والشيء جعله كالقلادة حقًّا أو باطلًا، وتقليد الصحابي مثلًا جعل قوله قلادة، واصطلاحًا أخذ قول الغير بلا حجّة، والمراد بأخذه تلقّيه بالاعتقاد عمل به أم لا، وخرج به أخذ غير القول من الفعل والتقرير عليه فليس تقليدًا، وأخذ القول مع معرفة دليله فهو اجتهاد وافق اجتهاد القائل، وأمّا الفرق بينه وبين الإتباع فإنّما يتمّ بعد معرفة أنواعه وإن حصل بقولهم أخذ قول الغير الخ، فالرجوع إلى قول النبي ليس بتقليد أي ولا باجتهاد أيضًا، وإنّما هو محض إتّباع فقط على تفصيله السابق. (سنوسي، معش، ٩٤، ٨)

- أمّا تقليد من بذل جهده في إتباع ما أنزل الله وخفي عليه بعضه فقلّد فيه من هو أعلم منه فهذا محمود غير مذموم، وهو التقليد الواجب، وأمّا الإتّباع فهو كما قال الإمام أحمد، الإتّباع هو أن يتبع الرجل ما جاء عن النبي صلّى الله عليه وسلّم وأصحابه، ثم هو بعد في التابعين بالخيار، وفي الإعلام الإتّباع سلوك طريق المتبع والإتيان بمثل ما جاء به. (سنوسي، معش، ١٠١، ٧)

- روى البيهقي بسنده إلى الربيع بن سليمان عن الشافعي قال علم الشريعة وجهان: إتّباع واستنباط، الإتّباع إتباع كتاب الله، فإن لم يكن فسنّة رسوله صلّى الله عليه وسلّم، فإن لم تكن فقول عامّة من سلف لا يعلم له مخالف، فإن لم يكن فقياس على كتاب الله، فإن لم يكن فقياس على سنّة رسول الله، فإن لم يكن فقياس على قول عامّة من سلف لا يعلم له مخالف، ولا يجوز القول بالقياس إلّا في هذه الحالة، ومثل العالِم الذي يطلب العلم ولا حجّة له كمثل حاطب بليل يحمل حزمة حطب وفيها أفعى تلدغه ولا يدري. (سنوسي، معش، ١٠١، ١١)

- معرفة الإتباع وهو أن تُتْبَعَ الكلمة الكلمة على وزنها أو رَوِيِّها إشباعًا وتأكيدًا. وسُئِل بعض العرب عن ذلك، فقال: هو شيء نَتِدُ به كلامنا. وذلك قولهم: ساغِب لاغِب، وهو خَبٌّ ضَبٌّ، وخَراب يَبَاب، وحَسَنٌ بَسَن. (مخان، بصل، ٢١٣، ١)

- إنّما سُمِّي إتباعًا؛ لأنَّ الكلمة الثانية إنّما هي تابعة للأولى على وجه التَّوكيد لها، وليس يُتكلَّم بالثانية منفردة؛ فلهذا قيل إتباع. وظنَّ بعض النَّاس أنَّ التَّابع من قبيل المترادف لشبهه به، والحقُّ الفرق بينهما، فإنَّهما يفيدان فائدة واحدة من غير تفاوت، والتَّابع لا يفيد وحده شيئًا، بل شرط كونه مفيدًا تقدُّم الأوَّل عليه، كذا قاله الرَّازيُّ. وقال الآمديُّ: التابع لا يُفيد معنى أصلًا. وقال السُّبْكي: والتحقيق أنَّ التابع يُفيد التَّقوية؛ فإنَّ العرب لا تضعه سُدًى. والفرق بينه وبين التأكيد يُفيد مع التَّقوية نَفْي احتمال المجاز، وأيضًا التَّابع من شرطه أن يكون على زِنة المتبوع، والتَّأكيد لا يكون كذلك. (مخان، بصل، ٢١٤، ٣)

إتباع وتقليد

- إنّ الجاهل البحث يسأل العالِم عن حكم الله

ورسوله فيما نزل به، فإذا أخبره به يعمل به متبعًا لكتاب الله وسنّة رسوله. في الجملة مُصدِّقًا العالِم في إخباره بأنّ هذا حكم الله ورسوله، وإن لم يعلم وجه الدلالة، ولا يكون بهذا المقدار مُقلِّدًا، ألا ترى أنّه لو ظهر له أنّ حكمهما بخلاف ما قال لرجع عنه ولم يناضل له، بخلاف المُقلِّد فإنّه إنّما يسأل عن مذهب إمامه ولو ظهرت له المخالفة لم يرجع وتعصّب وتأوّل، وبهذا يتّضح الفرق بين الإتباع والتقليد. (سنوسي، كو، ٩٦، ١٢)

إتحاد

- من أعظم الأمثلة للتجلّيات الإلهية الأجسام الصقيلة، وبالخصوص المرايا. ومنها الآلة الشمسية المسمّاة بفوطوغراف، التي حدثت في زماننا. جعل - تعالى - الأجسام الصقيلة مثالًا لتجلّيه في الصور الحسيّة والخيالية، والمثالية والعقلية، وأن تصوّر تجلّيه - تعالى - صعب جدًّا. فلذا ما تصوّره أكثر الخلق، سوى هذه الطائفة المرحومة إلّا بالحلول أو الاتحاد أو السريان أو نحو هذا من المستحيلات، ممّا يكون بين موجودين مستقلّين بالموجودية، ومما هو من لوازم الأجسام، فما استطاعت العقول أن ترقى فوق هذا، والطائفة المرحومة أدركت تجلّيات الحق - تعالى - في الصور، وما اشتبه عليهم بحلول ولا اتحاد ولا بغير ذلك، مما اشتبه على غيرهم، من أصحاب العقول المعقولة بقيود الأكوان، المسجونة بسجني الزمان والمكان. (جزائري، مواف٢، ٥٨٩، ٩)
- الدولة هي شمس الهيئة الإجتماعية لأنّها ينبوع الأمنية المكانية والزراعية والتجارية والمالية، والشمس مصدر الحياة والنمو، فإن أرسلت من حرارتها ومن نورها ما يسدّ الاحتياج بحسب ظروف الحال ينمو عالمها وإلّا فالفناء ثم السقوط. والاتّحاد القوّة فإنّه مسهل لإقامة الشركات وهي أفعل أسباب الترقّي والنجاح، أمّا صحّة أعمال التجارة والمالية فهي سبب نجاحهما، وتأخّرهما ضعف للبلاد، فإن تقوية مصادر المال قوة للأمة وتقدّم للبلاد، والمظنون أنّه ما من أحد يجهل هذه الأمور لا من رجال السياسة ولا من الأمّة، غير أن معرفة الشيء لا تكفي لأن العمل هو الروح والمعرفة بدونه جثّة بلا روح ولا بدّ للعامل من ثلاثة أمور أساسية وهي معرفة العمل والاقتدار عليه والإرادة لإجرائه. (سبستاني، فجل١، ٢٦٥، ٣٢)
- إنّ الشرقيين قد أضاعوا زمانًا طويلًا بسبب خلو بلادهم من المعارف وحكّامهم من الإنصاف وأعمالهم من الترتيب وأفكارهم من الإصابة وأميالهم من الانتظام الموافق لظروف حالهم فنتج عن ذلك الاضطراب الجاري في المادّيات والأدبيات، واللوم في ذلك على السياسة وليس على الأمّة. أما الآن فالدولة قد غيّرت سياستها منذ زمان ليس بقصير وأنفذت أمورًا لم يحلم أجدادنا جميعًا بأنها ستصبح نافذة حتى لم تخطر ببال الذين تجاوزوا الخمسين بل الأربعين منّا، فمن الواجب أن نبادر إلى أن نبدّل سياستنا التي لا تستحقّ أن تدعى سياسة، فإنّها خصام ونزاع ناتج عن تعصّبات وغايات شخصية، فالاتّحاد في الظروف الحالية مما ينبغي لكل عاقل أن يرقّيه، على أن هذا هو غير المقصود الأساسي، وإذا قلنا إن سياستنا هي الاتّحاد لا نكون قد أتينا بقاعدة سياسية عامّة، فالقاعدة اللازمة لنا هي هذه وهي القوّة فتأمّلوا في هذه الكلمة التي قد جعلناها قاعدة السياسة

للشرقيين وهم العثمانيون، فكل ما يضعف الاتحاد مُضرّ بالقوة ومخالف للقاعدة، فالتحزّبات الطائفية تورث الانشقاق وهذا مخل بها أيضًا، وللتوضيح نقول إن البعض يظنّون أن كثيرين من أهالي البلاد العثمانية لا يحبّون الخضوع لها فهذا خطأ، وإذا كان شأن البعض فشأنهم غلط مبين لأن أهالي الشرق الكثيري الأجناس مع قلّة كل جنس منهم لا بدّ لهم من أن يكونوا متّحدين مع سياسة واحدة ليكونوا ذا مركز ذي اعتبار في العائلة البشرية بعد أن أصبح العالم واحدًا بأسباب قرب المواصلات البرقية والبخارية بحرًا وبرًّا والقوانين الدولية والصوالح التجارية والصناعية والتسهيلات المالية، فإن بات الأرمن وحدهم والروم والسريان وغيرهم تصير ممالك بدون مركز، لا بل لا يمكنها أن تثبت ولا أن تفوز في شيء سياسي ويشتغل بعضهم في محاربة البعض الآخر، ومن أعظم الشواهد على صحّة ذلك تلك الحروب المتشبة على الدوام بين قبائل البلاد العربية مع أن الأهالي من جنس واحد. (سبستاني، فجل١، ٢٩٣، ١٥)

إتحاد وطني

- الاتحاد الوطني خاصة في الممالك الكثيرة الأجناس واللغات بحيث تكون صوالح جميع أهاليها مع اختلاف أجناسهم ولغاتهم متساوية سياسيًّا ومدنيًّا وتجاريًّا وعلميًّا، فإنّ ذلك يجعل كل عضو من أعضاء الأمّة حريصًا على حقوقه خائفًا من ضياعها فيدافع عنها بالرضى والاختيار باذلًا ما عزَّ وهان في سبيل صيانة الحالة التي تجعله متمتّعًا بها. (سبستاني، فجل٢، ٦١١، ١٠)

إتصاف الأشياء بالوجود

- اتّصاف الأشياء بالوجود هو الإدراك العقلي. والتكليف إنّما ورد باعتبار الإدراك العقلي في كون الوجود صفة للأشياء. ووردت الأحكام بذلك وتفصّلت الشرائع، كما قدمناه. فوجب القول به على العموم. وإن معناه: إيجاد الله تعالى الأشياء، وتكوينه لها، المعلوم ذلك بالعقل والحسّ للعموم من الناس، دون "أهل الخصوص". فإن عندهم تكوين الله تعالى للأشياء أزلي قديم، بمعنى تقديرها، لا إيجادها. إذ الوجود كله عندهم حقيقة واحدة متميّزة عن الأشياء. وليس للأشياء عندهم اتّصاف بها. وكيف لا يكون "الوجود" وصفًا للأشياء في نظر العقل، وقد نسب الشرع للمكلّفين أفعالًا هي طاعات، وأفعالًا هي معاصي ومخالفات؟ ووعدهم بالثواب عليها في الآخرة، وأوعدهم بالعقاب على ذلك أيضًا في الآخرة. فالشرائع والأحكام يجب قبولها والعمل بها على المكلّفين. (نابلسي، وج، ١٠٤، ١٣)

آثار المحبّة

- إعلم أنّ الأنس والخوف والشوق من آثار المحبّة، إلّا أن هذه الآثار تختلف على المحب بحسب نظره وما يغلب عليه في وقته، فإذا غلب عليه التطلّع من وراء حجب الغيب إلى منتهى الجمال، واستشعر قصوره عن الاطلاع على كنه الجلال انبعث القلب إلى الطلب، وانزعج له وهاج إليه، فتسمّى هذه الحالة شوقًا بالإضافة إلى أمر غائب، وإذا غلب عليه الفرح بالقرب ومشاهدة الحضور بما هو حاصل من الكشف، وكان نظره مقصورًا على مطالعة الجمال الحاضر المكشوف غير ملتفت إلى ما

لم يدركه بعد استبشر القلب بما يلاحظ فيسمّى استبشاره أُنسًا، وإن كان نظره إلى صفات العزّ والاستغناء وعدم المبالاة وخطر إمكان الزوال والبعد تألّم قلبه بهذا الاستشعار، فيسمّى تألّمه خوفًا، وهذه الأحوال تابعة لهذه الملاحظات. (عاملي، كشك٢، ٢٠٣، ١٥)

أثر

- الموقوف هو: ما قصر على الصحابي، قولًا كان أو فعلًا، ولو منقطعًا، وهل يُسمّى أثرًا؟ نعم، ومنه قول الصحابي: كنّا نفعل، ما لم يضفه للنبي صلّى الله عليه وسلّم، وإلّا فهو من قبيل المرفوع، كقول جابر كنّا نعزل على عهد النبي صلّى الله عليه وسلّم. (سنوسي، موم، ٤٩، ١٩)

إثم

- الإثم: يتناول كل معصية يتسبّب عنها الإثم، وقيل هو الخمر خاصة، ومنه قول الشاعر:

شربت الإثم حتى ضل عقلي
كذاك الإثم يذهب العقول

وقد أنكر التخصيص جماعة من أهل العلم، وحقيقته أنّه جميع المعاصي. وقال الفراء: الإثم ما دون الحق والاستطالة على الناس. وليس في إطلاق الإثم على الخمر ما يدلّ على اختصاصه به. (مخان، نمر، ٢٣٧، ١٩)

أثمد المشاهدة

- أمّا طريقة السادة السهيلية: فمبناها على الرياضة والمجاهدة إلى حدّ الإفراط والمداومة على ذكر الجلالة فقط من غير فتور حتى يصدر منه الذكر بها في اليقظة والمنام بغير اختيار، هكذا كان إمام هذه الطائفة سيدي سهل التستري يسلك اتّباعه في الخلوة، وإذا وصل السالك إلى هذه الرتبة يقول له هذا ذكر فكن الآن مع المذكور أي شاهدًا به له من حيث أنّك في قبضته، وإلّا فالعالم له رتبة التبعية ويتوصّل إلى ذوق هذا المعنى بالاشتغال بالذكر الذي كان يعمل به سيّدنا سهل في بدايته مع ملاحظة معناه، فإنّه يورث المراقبة واكتحال البصيرة بأثمد المشاهدة وهو الله معي الله ناظري الله شاهد عليّ. (سنوسي، سم، ١٠٦، ٧)

إثنينيّة

- إنّ ما ذكرناه من الإثنينية والتفرقة بين المتجلّي - تعالى - والعارف المتجلَّى له من حيث التفرقة بين الحق والخلق، وأنّ أمر الوجود حق وخلق مغاير له، وهو قول من توهّم أنّ الله ليس عين العالم، وفرّق بين الدليل والمدلول ولم يتحقّق بالنظر إنّه إذا كان الدليل على الشيء نفسه، فلا يضاد نفسه. وكل من فرّق بين الدليل والمدلول الحق والخلق لزمه القول بالجملة، شاء أم أبى فإذا نظرت في قوله تعالى كماثبت في الصحيح في الحديث الربّاني: "لا يزال عبدي يتقرّب إلي بالنوافل حتى أحبّه فإذا أحببته كنت رجله التي يسعى بها ويده التي يبطش بها ولسانه الذي يتكلّم به". إلى غير ذلك من القوى الباطنة الروحانية ومحالها التي هي الأعضاء الظاهرة. فعند نظرك في هذا الخبر الإلهي الصدق لم تُفرِّق بين الحق والخلق، ولا قلت بإثنينيّة، وقلت الأمر الوجودي حق كلّه، فإنّه تعالى أثبت التقرُّب إلى عبده بما نسب إليه من الفعل. وأخبر أنّه تعالى قرّبه التقرُّب الذي عبّر عنه الحق أنّه جميع قواه وأعضاؤه، فإنّه أثبت تعالى عين العبد بإعادة الضمير إليه من

قوله (رجله ويده ولسانه). وأثبت أنّه ما هو العبد، فإنّ العبد ليس هو هو إلّا بقواه فإنّها من حدّه الذاتي. (جزائري، مواف٣، ١٢١٧، ١٨)

إجارة

- عرف فقهاؤنا الإجارة بأنّها بيع منفعة بعوض غير ناشئ عنها، والعَوَض هو الوجيبة السنوية، وتعميم الوجيبة بأن تكون من نقد أو غلّة. (سنوسي، مدر، ١٥٤، ١٧)

إجتراح

- الجارحة العضو الذي به السمع وبه البصر، وذلك هو العين ذات الحدقة والأجفان والأذن ذات الصماخ والعصب المفروش في باطنه مشتقّة من الجرح، والاجتراح وهو الاكتساب، قال الجوهري في الصحّاح جرح واجتراح أي اكتسب، والجوارح من السباع والطير ذوات الصيد، وجوارح الإنسان أعضاؤه التي يكتسب بها (من الأزل) مُتعلّق بالفعل أيضًا. (نابلسي، رق، ١٣، ١٥)

إجتماع

- التفرّق: إنهم متفرّقون (أهل الجاهلية) ويرون السمع والطاعة مهانة ورذالة فأمرهم الله بالاجتماع ونهاهم عن التفرقة فقال عزّ ذكره ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ○ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ۚ وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٢-١٠٣). يُقال أراد سبحانه بما ذكر ما كان بين الأوس والخزرج من الحروب التي تطاولت مائة وعشرين سنة إلى أن ألّف سبحانه بينهم بالإسلام فزالت الأحقاد. (آلوسي، مج، ١١، ١٩)

- لمّا كان الإنسان من أصل خلقته في شكل مدينة عامرة، كان مدنيًّا بالطبع، تميل أفراده إلى الائتناس والاجتماع، وأصل الجمعيات الإنسية الحائرة لأوفر خير وأوفى مزية، جمعيات العائلات والعشائر، التي هي إلى حسن العمران أفضل بشائر، وبالخير العاجل والآجر أكمل بشائر، وهي أولى الاجتماعات، والأولى بالانتفاعات، بل هي دلائل الخيرات، وأمائر المبرّات، ولا تكتسب إلّا بحسن تربية الآباء والأمهات، تتوارث كابرًا عن كابر، وتنتقل من الأصاغر إلى الأكابر، وأساسها صلاح القرين والقرينة، متى صدقت بينهما المحبة المتينة، لاسيّما المرأة الصالحة، التي هي لزوجها ريحانة طيّبة الرائحة. (طهطاوي، اكا٢، ٥٦٧، ١٣)

- إنّ الإنسان؛ مدنيّ بالطبع. فهو محتاج إلى التمدُّن، والاجتماع مع أبناء جنسه. ومهما اجتمع الناس، في المنازل والبلاد، وتعاملوا؛ تولّدت بينهم خصومات. إذ تحدث: رياسة الزوج على الزوجة، ورياسة الأبوين على الولد، لأنّه ضعيف، يحتاج إلى مَن يقوم عليه. ومهما حصلت الرياسة على عاقل؛ أفضى إلى الخصومة، بخلاف الرياسة على البهائم، إذ ليست لها قوّة المخاصمة، ولو ظلمت. أمّا المرأة؛ فتنازع الزوج. وأمّا الولد؛ فينازع الأبوين. هذا في المنزل. وأمّا أهل البلد؛ فيتعاملون في الحاجات، ويتنازعون فيها. ولو تُركوا كذلك؛ لتقاتلوا وهلكوا. وكذلك الرعاة، وأرباب الفلاحة؛ يتنازعون على

الأرض. ثم قد يعجز بعض الناس عن الصناعة، بعمى، أو مرض، أو هرم. ولو تُرك ضائعًا؛ لهلك. ولو وُكل تفقّده إلى الجميع؛ لفرّطوا. ولو خُصّ واحد، من غير سبب يخصُّه؛ لكان لا يذعن له. فحدث من هذه الأمور، الحاصلة بالاجتماع؛ علوم. (جزائري، ذغ، ٧١، ١١)

- اعلموا: أنّه تقرّر، أنّ الإنسان؛ مدنيّ بالطبع. إذ الإنسان الواحد، لو لم يكن في الوجود، إلّا هو، وإلّا الأمور، الموجودة في الطبيعة؛ لهلك الإنسان، أو ساءت معيشته. فالإنسان؛ محتاج إلى أمور، زائدة عمّا في الطبيعة، مثل الغذاء المصنوع. فإنّ الأغذية؛ لا تلائم الإنسان. والملابس؛ لا تصلح له؛ إلّا إذا صارت صناعيّة. فلذلك؛ يحتاج الإنسان، إلى جملة من الصناعات، حتى تسهل أسباب معيشته. والإنسان الواحد؛ لا يمكنه القيام بالصناعات كلّها. فلا بدّ من المشاركة، والاجتماع، حتى يَخبز هذا لذاك، وينسج ذاك لهذا. وحينئذٍ؛ فيحتاج الإنسان، إلى أن تكون له قدرة، على أن يُعرّف الآخر، الذي هو شريكه، ما في نفسه، بعلامة وضعيّة. وهي إمّا إشارة، وإمّا لفظ، وإمّا كتابة. (جزائري، ذغ، ١١٥، ١٠)

- الإنسان كالمخلوقات الاجتماعية فهو كالنمل لا يعيش منفردًا وكالنحل وبعض الطيور، وبدون الإجتماع لا تحفر بيوت النمل ولا تشيد مدن البشر ولا تصنع آلاتهم ولا تنسج ولا تمدّ أسلاكهم البرقية ولا تسير مركباتهم النارية ولا مراكبهم البحرية، فلا يقدر إنسان واحد أن يزرع القطن ويحصده ويغزله وينسجه ويبيّضه ويصبغه ويقطّعه أثوابًا ويصدّره ويبيعه لأنّه إذا أفرغ وقته لذلك لا يتيسّر له أن يزرع حنطة ولا أن يربّي المواشي فيموت جوعًا ولا أن يدير مركبًا ولا مركبة ولا أن يخابر بالسلك البرقي. فالإنسان خلق للاجتماع هيئات إجتماعية للتكاتف في الأعمال والاتّحاد للتغلّب على صعابها ودفع المخاطر والتعدّيات، ولا ينتظم قوم ما لم يجتمعوا اجتماعًا مرتّبًا مستوفيًا للشروط، ولا يرتاحون ونحن لا نرتاح لأن هيئتنا الاجتماعية غير مستوفية الشروط بل الخلل في قواعدها، فإن اجتماع الناس كالنمل للتكاتف والتقدّم وجمع الثروة بالاتّحاد والاتّفاق، واجتماعنا للانشقاق والبغض والمناظرة وحجب أسباب الانتفاع عن الآخرين ما لم نفز نحن ببعضه ودوس أعظم صالح عام ينتفع به ألوف من المساكين لأصغر صالح خاص، فكأنّنا ذئاب لا يركن بعضنا إلى البعض الآخر، لأن شأن كل منّا الأعمال على إلحاق الضرر بالآخرين لئلّا ينتفعوا بدون أن ننتفع نحن أيضًا. فلإنفاذ هذه الغايات المفسودة نكذب ونخدع ونتحيّل وننمّ ونوشي ونخون، ولا نقول إن هذا شأننا دون غيرنا من الأمم ولا هو أهمّ عندنا ما هو عند الآخرين، ولكنه كبير فيظهر وحده لعدم وجود ستر التقدّم والمعارف والاتّقان والترتيب والاختراعات، وأهمّيته قليلة ولكنها كبيرة بالنسبة إلى قلّة أهمّيتنا لصغرنا وسوء حالنا وفقرنا، وتأخّرنا بالنظر إلى تقدّم جيراننا الأوروبيين وسلفائنا، ولا نرى إصلاحًا فإنه بازدياد وقوفنا على أحوال العالم يزداد شقاقنا واختلافنا وابتعادنا عن سبل الصواب، فبعد أن كان الشقاق طائفيًّا اتّسع فصار في الطوائف نفسها بين أفرادها وألحقت الأضرار بها فأهملت صوالحها ووقفت أسباب نشر الآداب فيها وخرجت من

يدنا مأموريات مهمّة ولا نزال ننتظر خروج غيرها لأنّنا نسهل السبيل لذلك، وبعض الحكّام لا يصدّوننا وهذا الفساد قد سهل المغايرات الأدبية فانحطّت الآداب وقلّت قيمة الصدق والصداقة والحمية والغيرة وحب الوطن وكثر القلق وأمست أمنية المعاشرة في خبر كان حتى كاد يبيت الصديق والعدوّ سيّان في الظواهر. (سبستاني، فجل٢، ٣٩٥، ٦)

- إنّ الأمّة الإسلاميّة لمّا كانت مقيّدة في أفعالها الدينيّة والدنيوية بالشرع السماوي والحدود الإلهية الواردة على الميزان الأعدل المتكفّلة بمصالح الدارين، وكانت ثمّة مصالح تمسّ الحاجة إليها بل تتنزّل منزلة الضرورة يحصل بها استقامة أمورهم وانتظام شؤونهم، لا يُشْهَد لها من الشرع أصل خاص كما لا يشهد بردّها، بل أصول الشريعة تقتضيها إجمالًا وتلاحظها بعين الاعتبار، فالجري على مقتضيات مصالح الأمّة والعمل بها حتى تحسن أحوالهم ويحرزون قصب السبق في مضمار التقدّم متوقّف على الاجتماع وانتظام طائفة من الأمّة ملتئمة من حَمَلَة الشريعة ورجال عارفين بالسياسات ومصالح الأمة متبصّرين في الأحوال الداخلية والخارجية ومناشئ الضرر والنفع، يتعاون مجموع هؤلاء على نفع الأمّة بجلب مصالحها ودرء مفاسدها بحيث يكون الجميع كالشخص الواحد كما قال عليه الصلاة والسلام "المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشدّ بعضه بعضًا" وكما قال صلّى الله عليه وسلّم "المؤمنون كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد" فرجال السياسة يدركون المصالح ومناشئ الضرر، والعلماء يطبقون العمل بمقتضاها على أصول الشريعة، وأنت إذا أحطت خبرًا بما قرّرناه علمت أنّ مخالطة العلماء لرجال السياسة بقصد التعاضد على المقصد المذكور من أهمّ الواجبات شرعًا لعموم المصلحة. (تونسي، أقوم، ٤٠، ٢٠)

- لجميع الناس مطلوب واحد، هم عليه متزاحمون وإلى الاختصاص به متسابقون، وهم مع ذلك مضطرّون إلى مساعدة بعضهم بعضًا. إذ كان كل واحد، كما ترى، لا يمكنه أن يستقلّ بتحصيل جميع حاجاته، سيّما والإنسان ضعيف البدن لا يقاوم سبعًا ولا يكف عادية بهيمة. فلو فرضنا أنه يعيش فيما خلق الله من ماء وشجر، يتغذّى بالثمار ويستتر بالأوراق، فكيف له بدفع السباع الكاسرة، وكفّ البهائم العادية؟ لا يتهيّأ له ذلك إلّا بالإجماع والمساعدة على اتّخاذ أشياء تقوم له مقام أنياب السباع ومخالبها وقرون البهائم وما اختصّت به تلك الحيوانات من قوة البطش وسرعة العدد وبُعد الوثب، إلى غير ذلك ممّا خلا الإنسان عن بعضه. ومنه يتبيّن لك معنى قولنا إن المعلّم الأول هو طبيعة الموجودات وحاجة الإنسان. فالناس بين مزاحمة تقتضي عداوة ومساعدة تقتضي محبّة، وهما الأصل الذي يدور عليه جميع أعمال الإنسان. فيجب اعتبارهما إدامة ملاحظتهما ومحاولة إضعاف الأولى إذا كانت أصل كل ضرر وتقوية الثانية إذ كانت أصل كل منفعة. وذلك وإن كان في وجدان كل واحد، وهو شاعر به، وإن لم يجد أن يعبّر عنه، فلا سبيل إلى جعل جميع الناس يعتبرونه ويهتمّون بتعديله. فوجب إفراد طبقة منهم لملاحظة ذلك وتعديله وضبط كل عند حدّ. فإن كانت هذه الطائفة عارفة خيره، اجتهدت في إضعاف معنى العداوة بضبط المزاحمة ووضع الحدود لها وتقوية معنى المساعدة. وتلك الطائفة هي التي تسمّى ملوكًا

وحكّامًا وأمراء، إلى غير ذلك من الأسماء، وإن كانت على غير تلك الصفة قويَ أمر العداوة لسبقها وضعف أمر المساعدة. (حرصيفي، ركث، ٩٨، ٣)

إجتماع إنساني

- الفرنساوية مستوون في الأحكام على اختلافهم في العظم والمنصب والشرف والغنى، فإنّ هذه مزايا لا نفع لها إلّا في الاجتماع الإنساني والتحضّر فقط، لا في الشريعة، فلذلك كان جميعهم يقبل في المناصب العسكرية والبلدية، كما أنّه يُعِين الدولة من ماله على قدر حاله، وقد ضمنت الشريعة لكل إنسان التمتّع بحريته الشخصيّة حتى لا يمكن القبض على إنسان إلّا في الصور المذكورة في كتب الأحكام، ومن قبض على إنسان في صورة غير منصوصة في الأحكام يعاقب عقوبة شديدة، ومن الأشياء التي ترتّبت على الحرية عند الفرنساوية أن كل إنسان يتبع دينه الذي يختاره يكون تحت حماية الدولة، ويعاقب من تعرّض لعابد في عبادته، ولا يجوز وقف شيء على الكنائس أو إهداء شيء لها إلّا بإذن صريح من الدولة، وكل فرنساوي له أن يبدي رأيه في مادة السياسات أو في مادة الأديان، بشرط أن لا يخلّ بالانتظام المذكور في كتب الأحكام. كل الأملاك على الإطلاق حرم لا يهتك، فلا يكره إنسان أبدًا على إعطاء ملكه إلّا لمصلحة عامة، بشرط أخذ - قبل التخلية - قيمته، والمحكمة هي التي تحكم. (طهطاوي، اكا٢، ١٠٤، ٣٠)
- إنّ الإنسان قد وجد على سطح هذه الكرة محتاجًا إلى الغذاء والكسوة، ضعيف المخلب والناب، ورأى من نفسه العجز عن إصابة الحاجات، ومقاومة سائر الحيوان، مع الحرص على الوجود، والرغبة في البقاء، فطلب الاجتماع والتألّف لدفع المضارّ، وجلب المنافع، فحصلت الجمعيّة المعبّر عنها بالاجتماع الإنسانيّ وكان علّتها حبّ الذات. (إسحق، درر، ١٤٣، ١٢)
- إلّا أنّ الاجتماع الإنساني هو بمنزلة جسم حيوي، يحصل فيه السكون، ولا تبطل حركة النمو ما دام حيًّا. فما كان يصلح له في حال لا يصلح بعد انتقاله منها، فمثله كمثل الإنسان ينتقل من صورة إلى صورة، ومن قماط إلى قماط، متحوّلًا من كمية إلى كمية، ومن كيفية إلى كيفية، فيغذّى وهو طفل بما لا يكفيه إذا يفع، وهو بما لا يرضيه إذا شاخ. وبناء عليه فإن أحكم الحكّام وأرشد ذوي الرئاسة من تبع بأعماله حركة قومه، فجعل القوانين مناسبة لهم في كل حال. ومن أنعم النظر في حركة الاجتماعات الإنسانية يجد أن الشارعين والوازعين جميعًا قد وضعوا من القوانين ما كان ملائمًا لأحوال عصورهم. فلمّا تبدّلت تلك الأشكال، وتحوّلت تلك الأحوال، رأى النبهاء من تابعيهم أن لا بدّ من تغيير تلك القوانين بحيث تكون ملاحمة لما صارت إليه الأمة، فصرفوا إلى ذلك عنهم، وأبدلوا صور القضايا وأشكالها، وجلوها مموّهة بالتأويل، فحصل ما نراه من واجب التساهل في أكثر الشرائع ومعظم القوانين. ولا غرو في ذلك فإنها بمثابة الدواء المعدّ لا دواء الإجماع، وليس كل دواء بصالح لكل داء، بل ربما كان العلاج الواحد نافعًا للداء في أوله ضارًّا في آخره. (إسحق، كسج، ٢٧١، ١٢)

إجتماع تام

- لا يجهل أحد أنّ قوام الإنسان وانتظام أحواله

يستدعي أنه خلق لحكمة عجيبة، ولم يخلق عبثًا ... فوجب بهذا السعي لإصلاح بنيته المادية، وتنمية أجزائه العضوية، بسدّ خلة ما فيه من الوجدانيات النفسانية القوية، كالجوع الذي يحسّه الإنسان من الاحتياج إلى الغذاء، وهو ألزم الوجدانيات وأقواها، وكالاحتياج إلى السكنى، واللباس، والنساء، وليست هذه الوجدانيات فيه، ولا الحصول عليها لمجرّد راحة النفس، بل لحفظ هذه النفس النفيسة وبقائها للحصول على ما أراده الله منها، فالاحتياج إلى السكنى مثلًا إنّما هو للصون من أذى حيوانات الخلاء وهوامها، والاحتياج إلى الملبس للوقاية من شدّة الحرّ والبرد، فهذه وجدانيات طبيعية أولية، واحتياجات مقدّمة الحصول عليها قبل غيرها، ومع أن كلًا من المسكن والملبس ليس من الوجدانيات الطبيعية الصرفة إلّا أنّ العادة حكمت بعدم الاستغناء عنهما، وينتظم في سلكهما أيضًا احتياجات راحة النفس إلى توفية حظوظها ولذّاتها المباحة، فإن النفس البشرية لم تخلق لأن تكون منعزلة وحدها، منفصلة عن أبناء جنسها، مجرّدة عن الاجتماع والائتناس، مع ميلها إلى ذلك طبعًا، واضطرارها إليه وضعًا، فهذا دليل على أن الإنسان يحتاج إلى التأنّس العام والاجتماع التام، لأنّ الإنسان، بالانفراد، لا يكفي للقيام بأود نفسه، فلهذا اقتضت الحكمة الإلهية والإرادة الربانية أن تبيح له أن يختار ذاتًا يرتبط معها ارتباطًا أكيدًا بعقد وثيق للازدواج والارتفاق وحفظ النسل، فإذا لم يحصل على ذلك اعتراه هيجان البدن، وأصيب بالسوداء، وتغيّر فيه الخلق الحسن، فمثل هذا الداء لا يحدث إلّا من فقد الحاجة التي يستشعر بها الإنسان ويحسّ بأنّها من ضرورياته. (طهطاوي، اكا٢، ٣٧٩، ١٩)

إجتماع تعاوني

- حيث كان من ضرورة الحياة الإنسانية الاجتماع التعاوني، والتعامل الارتفاقي. وأن لا بدّ من الاختصاص كما سلف تقريره، حتى يكون هذا حق فلان وهذا حق فلان. فالإنسان لا محالة له وعليه، فإذا عرف ما له وما عليه، وكان له شرف نفس يمنعه أن يتجاوز ما له لأخذ ما ليس له، وانقياد لتأدية ما عليه وإباء يقيه من اغتصابه ما ليس عليه، كان حرًّا وإنسانًا كاملًا وعزيزًا إلى غير ذلك من الأسماء التي يتداولها الناس في التفاخر ومدح بعضهم بعضًا. فإذن الحريّة معرفة وشرف وانقياد وإباء، فإذا لم يكن واحد من تلك الأشياء، بأن كان الإنسان جاهلًا، دخل تحت أسر التعليم ومنع من الأفعال حتى يعرف ما له وما ليس له فعله، حذرًا من وقوع الفساد وإبطال معنى الاجتماع التعاوني الذي قلنا إنه من ضرورة الحياة الإنسانية. أو كان خسيسًا يعرف ما له ويتجاوزه إلى ما ليس له؛ أو منقادًا في محلّ الإباء أو أبيًّا في محل الانقياد، أخذ الناس على يده ومنعوه من التصرّف لما فيه من العدوان والظلم أو الحماقة والسفه. وإذن يكون حكمه حكم البهيمة العجماء التي لا يصلح في رأي أن تترك تفعل أهواءها. أو يكون وسطًا بين الإنسان الكامل وبين البهيمة، وحينئذٍ يطلب له إسم غير الحرّ، فسمّه ما شئت. (حرصيفي، ركث، ٩٤، ٢)

إجتماع الرعية

- ما لم يكن للمُلْك ثلاثة أركان لا يكون ثابت

الدعائم وهي: القوة الإدارية والقوة العسكرية والقوة الماليّة أو رجال ورجال ورجال، فإنّ تدابيرهم هي التي تمدّ رباطات الحب والصداقة بين السائس والمسوس وتحافظ على الصلات الموافقة بين الدولة والدول الأجنبية وتقصيراتهم وتعدّياتهم وأغراضهم هي التي تجعل تذمّرات الأمم تنمو في حقول البلدان فتنبت شوكًا بين سنابل القمح فتضعفها بل تتركها يابسة إذا طال زمانها ولم تفز بالإصلاحات الموطّدة لأركان الصداقة وحب الدولة صيانة لصالح عام إنّما يصان باجتماع الرعيّة حول راية الراعي ولو قادتهم إلى خوض بحار المنايا في سبيل الدفاع عن استقلال وذمار، فهذه هي نتائج القوة الإدارية وينبوعها الذين يقومون بها وهم رجال الأمة وبدونها تتضعضع أحوال الأمم في زمان جعل الله به مصالح الرعيّة في المحل الأول أو جعلها تدعي بأن لها المكان الأهمّ، لأنّ الدول لراحة الأهالي فهي العلّة وتلك المعلول، أمّا القوّة العسكرية فهي من الأركان الأولى في الملك غير أنّها نتيجة الركنين الآخرين وهما القوة الإدارية والقوة المالية، ولولا أهمّية العدد لسقطت كل السقوط من سلك تلك الأركان، لأنّ القوة الإدارية لا تغفل عن تشييد القوة العسكرية إذا كانت ذات حذق وأمانة جاعلة كل شيء بعد المهام العامة. ولا تقام العسكرية ما لم تكن مستندة إلى المالية فإنّها حياتها الطبيعية ووسائط هجومها ودفاعها، وما الفائدة من الإدارة والمال إذا لم يكن في البلاد رجال شأنهم بذل أنفسهم في سبيل خدمة مصلحتهم العامة كما يبذل الأصيل جهده لقيام صالحه، وليس كما يبذله الوكيل المُستأجَر. والقوّة المالية هي مصدر للقوة العسكرية وهي روح الإصلاحات العمومية ورفع أثقال مالية مضرّة عن عاتق الفلاح والصانع والتاجر فتنمو أسباب الثروة ويكثر المال إلى أن تصير الأمة قادرة على حمل أثقل الأحمال المالية بدون أن تشعر بثقلها، لأنه باجتماع الثروة الكثيرة يصير وضعها على ما لا يضرّ بأركان الثروة الثلاثة وهي قوة الإيجاد وقوة تغيير الهيئة وقوة تغيير الزمان والمكان أو أحدهما دون الآخر؟ (سبستاني، فجل١، ٣١٦، ٣)

إجتماع مدني

- جملة القول إنّ الوطنيّ المرعيّ الحقوق، الفائز بالسواء، المؤهّل للانتخاب صادرًا منه وموسودًا إليه - هو المأمور والآمر والمحكوم والحاكم والمسوس والسائس والمسود والسائد وهو القائم بنفسه على نفسه، والعامل بذاته لذاته، فالكلّ به منه فيه إليه - وهي أعلى مراتب الوجود الإنسانيّ وأرفع درجات الاجتماع المدنيّ، فلا بدَّ للمرتقي إليها من أداء حقّها، وإقامة واجبها سعيًا واجتهادًا، وجودًا بالمال والروح، وطلبًا للمعارف والعلوم، والتماسًا للفضائل والكمالات، بحيث يصادف فيها محلًا، ويكون لها أهلًا. وقد يسّر الله للأمّة المصريّة ارتقاء هذه الدرجة أو قرب الوصول إليها بما قيّض لها من مكارم الأمير، ومظاهر الاجتهاد والغيرة والوحدة الوطنيّة، فلزمها القيام بالواجبات المترتّبة عليها، والتأهّل لها بما تقدّم بيانه من المزايا الوطنيّة، والفضائل المدنيّة. ولا شكَّ أنَّ ذلك لا يحصل إلّا بعموم المعرفة، وانتشار العلم، وهو ما نأمله في الحكومة السنيّة، وما نرجوه من أهل الثروة

والوجاهة والحميّة. (إسحق، درر، ٢٠٠، ١٩)

إجتماع وتعاون

- الدول لا تقدر أن تضادّ ميل الشعوب إذا رأت منها ما يدلّ على اتّحادها واقتدارها، بل ترى أنّ من مصلحتها مجاراتها وتقويتها وتحسين أحوالها، فلا ريب في أنّ ميل العثمانيين الذين يدركون حقائق الأمور ويعرفون المقدّمات العصرية ويرون أن صيانة حقوقهم واستقامة أمورهم إنّما تكون بترقية أسباب الاتّحاد العثماني، قد تيقّنوا أنّ خيرهم في اجتماع كلمتهم وتعاونهم ونبذ أسباب التأخّر والشقاق ومكدرات كؤوس الألفة وإجراء المنح التي قد منّت الحضرة السلطانية بها على الأمّة، فعضدهم للمبعوثين ومراقبة أعمالهم وتحريضهم لهم على ما يزيد أسباب الحرية الشخصية والأمنية التملّكية والناموسية ويوسع دائرة الأعمال النافعة ويكمل وسائل نشر المعارف ويقوّي وسائط الألفة والاتّحاد يؤول إلى إزالة جميع الموانع الصحيحة أو الموهومة التي تحول دون جري أعمال مجلس الأمة في المجاري العصرية. (سبستاني، فجل٢، ٤٨٠، ١٥)

إجتهاد

- الاجتهاد على قسمين اجتهاد مطلق واجتهاد مُقيّد، فأهل الاجتهاد المطلق لا يجوز لهم تقليد غيرهم مطلقًا وإنّما الواجب عليهم العمل باجتهادهم كما ذكرناه فيما سبق، وأهل الاجتهاد المقيّد يجب عليهم تقليد أهل الاجتهاد المطلق في أصول مذاهبهم فقط دون الفروع كأبي يوسف ومحمد ونحوهما من أهل الاجتهاد المقيّد، والظاهر أنّهم لا يختصّ وجوب تلقيدهم في الأصول لأهل الاجتهاد المطلق بمجتهد دون مجتهد بل يجوز لهم تقليد أصول أي مجتهد أرادوا. (نابلسي، خت، ١٧، ١٢)

- الاجتهاد هو النظر في الأدلّة الشرعيّة لاستنباط حكم الحادثة الزمانيّة، وهو الاجتهاد الشرعي لا الاجتهاد العقلي الذي هو مستنبط من القوانين العقلية والاصطلاحات الزمانيّة والميل مع الهوى النفساني والغرض الشيطاني من حب الرياسة والحمية الجاهلية، فإن هذا الأمر ممتنع في حق الصحابة الذين شهد لهم النبي صلّى الله عليه وسلّم بالعدالة. (نابلسي، رق، ٢٤، ١٨)

- حقيقة الاجتهاد على ما يفهم من كلام العلماء استفراغ الجهد في إدراك الأحكام الشرعية الفرعية من أدلّتها التفصيلية الراجعة كلّياتها إلى أربعة أقسام: الكتاب والسنّة والإجماع والقياس. ويفهم من هذا أنّه أعمّ من أن يكون استفراغًا في إدراك حكم ما سبق التكلّم فيه من العلماء السابقين أوّلًا، وافقهم في ذلك أو خالف، ومن أن يكون ذلك بإعانة البعض في التنبيه على صور المسائل والتنبيه على مأخذ الأحكام من الأدلّة التفصيلية أو بغير إعانة منه. (دهلوي، رد، ٣٢، ٩)

- قال الغزالي إنّما يحصل الاجتهاد في زماننا بممارسة الفقه، هي طريق تحصيل الدراية في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمن الصحابة رضي الله عنهم ذلك، قلت هذا إشارة إلى أنّ الاجتهاد المطلق المنتسب لا يتمّ إلّا بمعرفة نصوص المجتهد المستقل، وكذلك لا بدّ للمستقلّ من معرفة كلام من مضى من الصحابة

والتابعين وتبعهم في أبواب الفقه، وهذا الذي ذكرناه من شرط الاجتهاد مبسوط في كتب الأصول. (دهلوي، رد، ٣٢، ١٨)

- إنّ الإجتهاد مسبوق بالأدلّة لأنّه طلبها، والدلالة متأخّرة عن الحكم. (دهلوي، رد، ٣٤، ٧)

- في كل اجتهاد مقامان: أحدهما أنّ صاحب الشرع هل أراد بكلامه هذا المعنى أو غيره، وهل نصب هذه العلّة مدارًا في نفسه حين ما تكلّم بالحكم المنصوص عليه أولًا. فإن كان التصويب بالنظر إلى هذا المقام فأحد المجتهدين لا لعينه مصيب دون الآخر، وثانيهما أن من جملة أحكام الشرع أنّه صلّى الله عليه وآله وسلّم عهد إلى أمّته صريحًا أو دلالة أنّه متى اختلف عليهم نصوصه أو اختلف عليهم معاني نصّ من نصوصه فهم مأمورون بالاجتهاد واستفراغ الطاقة في معرفة ما هو الحق من ذلك، فإذا تعيّن عند مجتهد شيء من ذلك وجب عليه إتباعه، كما عهد إليهم أنه متى اشتبه عليهم القبلة في الليلة الظلماء يجب عليهم أن يتحرّوا ويصلوا إلى جهة وقع تحرّيهم عليها، فهذا حكم علّقه الشرع بوجود التحرّي كما علّق وجوب الصلاة بالوقت، وكما علّق تكليف الصبي ببلوغه. (دهلوي، رد، ٣٨، ٢٠)

- أمّا أهل الاجتهاد فهو من يكون عالمًا بالكتاب والسنّة والآثار ووجوه الفقه. (دهلوي، رد، ٤٣، ١١)

- لا بدّ للاجتهاد من حفظ المبسوط ومعرفة الناسخ والمنسوخ والمحكم والمؤول والعلم بعادات الناس وعرفهم في السراجية. (دهلوي، رد، ٤٣، ١٢)

- قال الغزالي وليس الإجتهاد عندي منصبًا لا يتجزى بل يجوز أن ينال العالم منصب الإجتهاد وقد يحصل في فن دون فن بل في مسئلة دون مسئلة خلافًا لبعضهم، وفي تنقيح القرافي بعد سرده شروط الإجتهاد ما نصّه: ولا يلزم عموم النظر في الكل بل يجوز أن تحصل صفة الإجتهاد في فن دون فن وفي مسئلة دون مسئلة خلافًا لبعضهم. (سنوسي، كو، ٤٥، ٨)

- الإجتهاد لغة استفراغ الوسع في تحصيل أمر يشقّ من الجَهد بالفتح المشقّة أو به، وبالضم الطاقة، واصطلاحًا بالمعنى الأعمّ استفراغ الوسع في تحصيل شيء من الأحكام على وجه يحسّ من نفسه العجز عن المزيد فيه، فيشمل العلوم الفقهية واللغوية والعقلية مثلًا، وبالمعنى الأخصّ استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل ظنّ بحكم شرعي بطريقه فيما لم ينقل عن النبي صلّى الله عليه وسلّم وهو حاصل ما لابن الحاجب والأسنوي والنووي وابن السبكي والبيضاوي. (سنوسي، كو، ٦١، ٥)

- إعلم أنّ الاجتهاد لغة هو استفراغ الوسع في تحصيل أمر يشقّ من الجهد بالفتح المشقّة أو به وبالضم الطاقة، واصطلاحًا بالمعنى الأعمّ استفراغ الوسع في تحصيل شيء من الأحكام على وجه يحسّ من نفسه العجز عن المزيد فيه فيشمل العلوم الفقهية واللغوية والعقلية وغيرها، وبالمعنى الأخصّ استفراغ الفقية الوسع في تحصيل ظنّ بحكم شرعي بطرقه فيما لم ينقل عن النبي صلّى الله عليه وسلّم أصلًا أو غير صريح، وهو حاصل ما لابن الحاجب والأسنوي والنووي وابن السبكي والبيضاوي وغيرهم. (سنوسي، معش، ٨٣، ١٠)

- في الفرق بين الإجتهاد والتقليد وبين كل منهما

والإتباع. أمّا الإجتهاد فقد مرّ تعريفه وأنواعه وأنّه لا يكون إلّا في الأدلّة الظنيّة مما لا نصّ فيه من الكتاب والسنّة أو فيما تعارضت فيه النصوص، وبه يباين الإتباع، فإنّه لا يكون إلّا فيما فيه النص الصريح من الكتاب والسنّة فلم يتواردا على محل واحد حتى يقع الالتباس بينهما على ما مرّت الإشارة إليه بما في معالم الأندلسي رحمه الله:

والاجـتـهـاد إنـمـا يـكـون
فـي كـل مـا دلـيـلـه مـظـنـون
أما الـذي فـيـه الـدلـيـل الـقـاطـع
فـهـو كـمـا جـاء ولا مـنـازع

وسيزداد الفرق بينهما وضوحًا وبين المجتهد والمتبع بتعريف الإتباع. (سنوسي، معش، ٩٣، ١٩)

إجتهاد جزئي

- إن المتّصف بالاجتهاد الجزئي له جهتان: جهة اجتهاد فيما علمه من المسائل على الوجه المعتبر، وجهة تقليد فيما جهله منها وبهما يتّضح معنى قولهم غير المجتهد يلزمه التقليد بمعنى أنّه متى لم يكن مجتهدًا مطلقًا افتقر للتقليد وإن أمكنه النظر في بعض المسائل أو الأبواب وعلم به فالباقي مما لم يعلمه يلزمه فيه التقليد لغيره، فصدق عليه لزوم التقليد باعتبار إحدى الجهتين السابقتين. (سنوسي، كو، ٤٦، ٦)

إجراء العدل

- إنّ إجراء العدل في المكان يكاد يكون متعلّقًا بالمأمور الأول. غير أن فطرة أهل المكان هي ما يقوي أو يضعف ذلك المأمور. أما الشرقيون فيكادون يكونون مفطورين على ذلك. لأنّ رداءة الأحكام الماضية قد عوّدتهم ذلك، حتى أنهم يكادون لا يعرفون أن يقيموا حجّة، أو يفصلوا نزاعًا من دون أن يرشوا أو يرتشوا، والعياذ بالله. أما الآن فالحال هو على غير ما كان عليه قبلًا. وعلى الخصوص لأن أعين المعارف قد انفتحت فأصبح ستر الرياء لا يقوم بحق الاستتار كما كان يقوم قبلًا. فأمسى ما يجري في مخادع السرّ منشورًا على سطوح الافتضاح. فبناء على ذلك لا بدَّ من الميل عن سبيل الماضي في كل مكان لم يمنَّ على أهله الزمان بمن يقودهم إلى السبيل الذي قد مهّده حضرة مولانا السلطان. فيجري الحال على أحسن منوال ونتخلّص من خطر الوقوع في مَهْلَكة الحكم الفاسد وتحت أمرة الذين يشترون الوظائف بالمال لا بالاستحقاق. ومن نظر إلى الماضي وقابله بالحاضر يثني متعجّبًا ويقول أأولئك نحن؟ (سبستاني، فجل١، ٧٨، ٣٣)

إجراء القوانين السياسية

- إنّ الوالي المستبدّ ولو كان عادلًا لا يمكنه الاطّلاع على أحوال مملكته إلّا بواسطة الوزراء وغيرهم من المتوظّفين الذين أثبتت التجارب أن أكثرهم لا يعرفون الولاة إلّا بما تقتضيه فوائدهم، فيتوصّلون بالنصائح العمومية إلى أغراضهم الشخصية خصوصًا من يشير منهم على الملوك بالاستبداد لما له في ذلك من المعونة على حصول استبداده هو أيضًا في مأموريّته، على أنه يمكن لنا أن نقول أن المأمورين في دولة الاستبداد كل واحد منهم مستبدّ على قدر حال مأموريّته، فلهذه الفوائد ونحوها تجشّم الملوك والوزراء ما في التقييد في مبدأ الأمر من المرارة نظرًا لما يستعقبه من لذّة السطوة والحضارة، وقد صحّ حدسهم في

ذلك بما لم نزل نشاهده من تقدّمهم في العلوم والصناعات واستخراج كنوز الأرض بالزراعة والبحث عن المعادن وحصولهم من أمثال هذه المذكورات الناتجة من اتّحاد الراعي والرعية على ما قوّى حاميتهم في البرّ والبحر حتى هابتهم الأمم واستولوا على ممالك كثيرة خارجة عن قسم أوربا، ونالوا من نفوذ الكلمة في غير ممالكهم ما هو مشاهد، وصاروا في التصرّفات الدنيوية قدوة لغيرهم، وما ذاك إلّا بإجراء القوانين السياسية التي مدارها على ما تقتضيه الحرية المشروحة سابقًا من حفظ حقوق الإنسان في نفسه وعرضه وماله والاتّحاد في جلب المصالح ودرء المفاسد بمراعاة العادات والأمكنة والأزمنة التي تعتبر شريعتنا اختلاف أحكامها اعتبارًا كليًّا، ولتلك القوانين في الممالك الأورباوية من الاحترام واستمرار النفوذ برعاية أهل الحلّ والعقد ما يحمي حقوق الرعيّة وحرّيتها، ويؤمن الضعيف من بطش القوي ويدفع عن المظلوم سلطة الظالم مثل ما كان لأمة الفرس التي طال ملكها ودام حديث عدلها إلى الآن وشهد لبعض ملوكها بالعدل سيّدنا الصادق صلّى الله عليه وسلّم، ومثل ما كان لأمّة الرومان التي استولت على غالب جهات المعمور حتى كان يقال لها في ذلك الوقت كرسي ممالك الأرض. (تونسي، أقوم، ٨٦، ٦)

إجراءات

- لا نحتاج إلى شرائع ونظامات وقوانين كما أننا لا نحتاج إلى هواء طيّب وأرض مخصبة ولكن افتقارنا في بعض الأماكن إنّما هو إلى الإجراءات المطابقة لذلك فإنّها روح الشرائع والنظامات والقوانين وبها تستبدّ حال الأمم فتستأمن على ناموسها وأنفسها وأملاكها فيعرف السائس حدوده والمسوس واجباته، والقيام بالإجراء أصعب من سنّ النظامات والقوانين، ولذلك نرى أممًا كثيرة ذات قوانين عادلة موافقة لمكانها وحالها على أنّها تشكو ما يشكوه الذين بات قانونهم إرادة حاكمهم بل شكواها أشدّ من شكواهم فإنّها تدبّر أعمالها الأدبية والمعاشية بالاستناد إليها، وفي أثناء العمل يعرض ما يخالفها بجهل حاكم أو تعصّبه أو غرضه أو طلبه للجائزة المعلومة فيرجع بخفّي حنين وينال المكافأة خراب نظام معاشه مع أنّه لولا الاستئناس بها لما خطا تلك الخطوة ولا حمل ذلك الحمل، وبناء على ذلك نقول إن حالة الأمة بدون نظام وقانون أحسن من حالتها بنظام وقوانين مكتوبين ولكنهما غير مرعيي الإجراء، ولا نقول إن حالتنا في جميع الأماكن والأزمان هي تلك الحال، على أنّنا نقول بشجاعة من يقرّر الواقع أن بعض المحلات في احتياج إلى الالتفات من جرّاء ذلك، ولولا معرفتنا بأن الوزارة الحالية التي أقامتها العناية الشاهانية الدائمة الاهتمام بأحوال الرعية لا ترتضي بما ارتضيت به الوزارات التي سبقتها بسبب التهاون أو العجز وبأننا لا نرى بعد الآن في صدر سياستنا غير وزارة شأننا شأنها لما أتعبنا أنفسنا في نشر أفكار تحزن قلوب الأهالي بانقطاع حبال أملهم من الإصلاح، ولاكتفينا بالمثل السائر وهو اقرأ تفرح جرّب تحزن. (سبستاني، فجل١، ٢٩٠، ١٦)

أجرة الخدمة

- اختُلِفَ هل منبع الغنى والثروة وأساس الخير والرزق هو الأرض، وإنّما الشغل مجرّد آلة وواسطة لا قيمة له إلّا بتطبيقه على الفلاحة، أو

أنّ الشغل هو أساس الغنى والسعادة ومنبع الأموال المستفادة، وأنّه هو الأصل الأولي للملّة والأمّة، يعني أنّ الناس يكتسبون سعادتهم باستخراج ما يحتاجون إليه لمنفعتهم من الأرض أو لراحة المعيشة، فالفضل للعمل، وأمّا فضل الأرض فهو ثانوي تبعي؟ وهذا هو الذي يعتمده أهل الفلاحة، ويستدلّون على ذلك بأنه لا يمكن إيجاد الخصب في الأرض إلّا بدوام الشغل واستمرار العمل، وإلّا لبقيت مجدبة إذا انقطع الشغل عنها، فإنّ الشغل يعطي قيمة لجميع الأشياء التي ليست متقوّمة بدونه، كالأشياء المباحة التي لا تباع ولا تشترى مما لو خليت ونفسها لا تساوي شيئًا، مثلًا الماء والهواء أصلان لمنافع حياة الإنسان، ولا يدخلان في الثروة والسعادة، ولا في الملكية المعدّة، لأنّ هذين العنصرين اقتضت الحكمة الإلهية الإكثار منهما في جميع المحال، وأبيح لكل إنسان التمتّع بهما، فهما في حدّ ذاتهما، على العموم، ليسا من الأملاك المتقوّمة، وإن عظمت فائدتهما، ولا يزيد في منفعتهما النسبيّة إلّا العمل والشغل، يعني أن جلبهما إذا احتاج للعمل كان له قيمة بقدر العمل فقط، لأن الظمآن إذا احتاج إلى من يجلب له الماء في إناء كان الماء المجاوب لسدّ خلّة العطش مقوّمًا عند جلبه إليه دون قيمته في النهر، فإن "كوز" الماء قد يعطى لمن يطلبه مجّانًا بدون مقابل، وقد يعطى بثمن على قدر العمل، وقد يبلغ عند الضرورة والاحتياج ثمنًا جسيمًا كما وقع في غزوة الفرنساوية بمصر أن أحد رؤساء العسكر الفرنساوية دفع في "كوز" الماء مائة فرنك، يعني أربعمائة قرش! وإذا كان الإنسان في بيته واحتاج إلى استنشاق الهواء فالعمل الذي يكون به فتح المنافذ كالأبواب والطاقات والشبابيك تجعل له قيمة لم تكن له قبل ذلك، وكذلك عند الضرورة، كالهواء للمسجون، فإنه يتغالى في تحصيله بدفعه للسجّان قدرًا جسيمًا. فما يصرفه الإنسان لتحصيل المباح من الماء والهواء إنّما هو قيمة العامل وأجرة الخدمة، وفي مقابلة الأمر والنهي والسلب والإيجاب بحسب منافع هذه الأشياء ومضارّها، فهذا هو الذي يعدّ ملكًا للإنسان وثروة له باستحواذه على الماء والهواء، وفيه ترويج للعقارات المشتملة على منافع هذين العنصرين، ومثلهما النار والكلأ المباح، لقوله عليه الصلاة والسلام: "الناس شركاء في ثلاثة: الماء والكلأ، والنار" فلا يجوز لأحد تحجرها ولا للإمام إقطاعها. (طهطاوي، اكا، ٣١١، ٦)

أجسام

- كذلك الأجسام متوهّمة البقاء بـ"تجدّد الأمثال"، لأنّها مجموع أعراض لا بقاء لها. فإنّ التركيب الواقع بين أجزائها عَرَض متجدّد بالأمثال والصور التي لها أعراض أيضًا متجدّدة بالأمثال. وكذلك ألوانها وأكوانها وحركاتها وسكناتها وثقلها وخفّتها ولطافتها وكثافتها وطعومها وروائحها وكيفيّاتها وكمّياتها وأماكنها وأزمانها وأفعالها وأقوالها وأحوالها، كل ذلك أعراض زائلة متجدّدة بالأمثال. وهي كلها صور في الحسّ والعقل. (نابلسي، وج، ٣٥، ١٨)

أجسام نورانية بسيطة

- إنَّ الملائكة أجسام نورانيّة بسيطة مقدَّسة عن ظلمة الشهوة، وكُدُورة الطبع، ذات حياة

مستقرّة وعقل ونطق، وقد جعل الله فيهم قوّة التشكُّل في صورة مجسَّمة مرئيَّة، والقرآن والسنَّة يدلّان على ذلك، فلا يبعد من أن تكون الملائكة قد تصوَّرت في صور مجسَّمة، ونزلت على قبره الشريف فصار لها أشباح تُرى، وكان من لطف الله بالزائرين أن ترى الأشباح دون صورها، إذ لا يلزم من رؤية الأشباح رؤية الأشخاص، وإن كان رؤيتها دون أشخاصها من غير المألوف للإنسان بحسب العادة، هذا وقدرة الله صالحة أنّا نرى الشَّخص ولا شبح له كالنبي صلّى الله عليه وسلّم، كما قالوا إنّه عليه السَّلام لا شبح له يُرى على الأرض، أو نرى شبحًا دون شخص كما هنا. أو لا نرى شخصًا ولا شبحًا مع وجود ذات حاضرة، كما ورد أنّ جبريل كان ينزل على النبي صلّى الله عليه وسلّم في صورة رجل، والحاضرون عند النبي صلّى الله عليه وسلّم لا يرونه، لا شخصًا ولا شبحًا، والجنّ أيضًا يرونا ولا نراهم لا شخصًا ولا شبحًا، وقد نراهم إذا تشكّلوا، وقدرة الله صالحة لكل ممكن. (نابلسي، حن، ٢٠٩، ٢٥)

أجل

- ﴿أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ﴾ ﴿يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ (نوح: ٣ – ٤). فالأجل الذي يؤخّركم عنه هو القضاء الذي يقبل التبديل، وهو مشروط بعبادتهم الله واتّقائه وإطاعة رسوله، والأجل الذي يؤخّرهم إليه هو القضاء الذي لا يقبل التبديل فلا شرط له ولا مانع. وقال عمر – رضي الله عنه – في قصة الفرار من الطاعون وقد قال له بعض الصحابة: أتفرُّ من قضاء الله؟ فقال: نفرُّ من قضاء الله إلى قضاء الله. أي نفرُّ لعلَّ فرارنا شرط أو سبب في نجاتنا، إذ من القضاء الإلهي ما يقبل التبديل، فإذا لم يكن الأمر كما رجونا فنحن نفرّ إلى قضاء الله الذي لا يقبل التبديل، وهو ما ليس له شرط ولا سبب. (جزائري، مواف٣، ١١٥١، ١٠)

إجماع

- إنّ الإجماع حجّة شرعيّة تثبت به الأحكام القطعيَّة ولا بدّ له من سند على أحد القولين، ولا يُشترط العلم بسنده، ولا نقل سنده، وإنّما يكفي مجرَّد الإجماع في ثبوت الحكم به وأنّه إجماع له سَنَد، فتثبت بذلك الأحكام الشرعيَّة في حقوق الله تعالى وحقوق العباد، مثل إجماعهم على صحّة بيع التعاطي وأخذ أُجرة الحمّام. (نابلسي، حن، ١٣٢، ١)
- صرّح الأصوليّون في مبحث الإجماع بذلك، قال في التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة إذا اختلف الصحابة في قولين يكون إجماعًا على نفي قول ثالث عندنا، وأمّا في غير الصحابة فكذا عند بعض مشايخنا وبعضهم خصّوا ذلك بالصحابة، إذ لا يجوز أن يظنّ بهم الجهل أصلًا نظيره أنّهم اختلفوا في عدّة حامل توفي عنها زوجها، فعند البعض تُعتدُّ بأبعد الأجلين، وعند البعض بوضع الحمل، فالاكتفاء بالأشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به أحد. واختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة، فعند البعض لا فسخ في شيء منها، وعند البعض حق الفسخ ثابت في كلّ منها، فالفسخ في البعض دون البعض قول ثالث لم يقل به أحد، واختلفوا في الخارج من غير السبيلين، فعند البعض غسل المخرج فقط واجب، وعند البعض غسل الأعضاء الأربعة فقط واجب، فشمول العدم أو شمول

الوجود ثالث لم يقل به أحد، وأيضًا الخروج من غير السّبيلين ناقض عندنا لامس المرأة، وعند الشافعي رحمه الله تعالى المسّ ناقض لا الخروج، فشمور الوجود أو شمول العدم لم يقل به أحد، وقال بعض المتأخّرين الحقّ هو التفصيل، وهو أنّ القول الثالث إن استلزم إبطال ما أجمعوا عليه لم يجز أحداثه وإلّا جاز مثال الأوّل الصورة الأولى، فإن الاكتفاء بالأشهر قبل الوضع منتف إجماعًا إمّا لأن الواجب أبعد الأجلين، وإمّا لأن الواجب وضع الحمل، هذا يسمّى إجماعًا مركّبًا فما به الإشتراك وهو عدم الاكتفاء بالأشهر مجمع عليه، ومثال الثاني الأمثلة الأخيرة وإنه ليس في كل صورة إلا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة الإجماع ولو كان مثل هذا مردودًا يلزم أن كل مجتهد وافق صحابيًّا أو مجتهدًا في مسئلة يلزمه أن يوافقه في جميع المسائل وهذا باطل إجماعًا. (نابلسي، خت، ١٨، ٢١)

- قال ابن القيم رحمه الله في (أعلام الموقعين): واعلم أنّ الإجماع والحجّة والسواد الأعظم هو العالِم صاحب الحق وإن كان وحده وإن خالفه أهل الأرض. وقال عمرو بن ميمون سمعت ابن مسعود يقول: "عليكم بالجماعة فإنّ يد الله على الجماعة" وسمعته يقول: "سيلي عليكم ولاة يؤخّرون الصلاة عن وقتها فصلِّ الصلاة وحدك" وهي الفريضة "ثم صلِّ معهم فإنّها لك نافلة". قلت: يا أصحاب محمد، ما أدري ما تُحدِّثون، قال: وما ذاك؟ قلت: تأمرني بالجماعة ثم تقول صلّ الصلاة وحدك!. قال: يا عمرو بن ميمون، لقد كنت أظنّك من أفقه أهل هذه القرية، أتدري ما الجماعة؟ قلت: لا، قال: جمهور الجماعة هم الذين فارقوا الجماعة، والجماعة ما وافق الحق وإن كنت وحدك. (وهاب، رشح، ٢٣٦، ٥)

- المراد من الإجماع الذي يكون حجّة هو إجماع أهل السنّة والجماعة ولا عبرة بغيرهم من المبتدعة والفرق الضالّة، فإنّ أهل السنّة والجماعة هي الفرقة الناجية الجارية على ما كان عليه النبي صلّى الله عليه وسلّم وأصحابه، فقد أخبر النبي صلّى الله عليه وسلّم بأنّ الأمة ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلّا واحدة وهي التي تكون على ما كان عليه النبي صلّى الله عليه وسلّم وأصحابه، وإذا نظرت فيها تجد أهل السنّة هم الذين قاموا بنصرة الشريعة ودوّنوها وألّفوا الكتب في إيضاحها وبيانها وتحقيقها من كتب التفسير والحديث والفقه والنحو وغير ذلك من العلوم المنقولة والمعقولة. (دحلان، رسر، ١١٥، ١١)

إجماع مركّب

- صرّح الأصوليّون في مبحث الإجماع بذلك، قال في التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة إذا اختلف الصحابة في قولين يكون إجماعًا على نفي قول ثالث عندنا، وأمّا في غير الصحابة فكذا عند بعض مشايخنا وبعضهم خصّوا ذلك بالصحابة، إذ لا يجوز أن يظنّ بهم الجهل أصلًا نظيره أنّهم اختلفوا في عدّة حامل توفي عنها زوجها، فعند البعض تُعتدُّ بأبعد الأجلين، وعند البعض بوضع الحمل، فالاكتفاء بالأشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به أحد. واختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة، فعند البعض لا فسخ في شيء منها، وعند البعض حق الفسخ ثابت

في كلّ منها، فالفسخ في البعض دون البعض قول ثالث لم يقل به أحد، واختلفوا في الخارج من غير السبيلين، فعند البعض غسل المخرج فقط واجب، وعند البعض غسل الأعضاء الأربعة فقط واجب، فشمول العدم أو شمول الوجود ثالث لم يقل به أحد، وأيضًا الخروج من غير السّبيلين ناقض عندنا لامس المرأة، وعند الشافعي رحمه الله تعالى المسّ ناقض لا الخروج، فشمور الوجود أو شمول العدم لم يقل به أحد، وقال بعض المتأخّرين الحقّ هو التفصيل، وهو أنّ القول الثالث إن استلزم إبطال ما أجمعوا عليه لم يجز أحداثه وإلّا جاز مثال الأوّل الصورة الأولى، فإن الاكتفاء بالأشهر قبل الوضع منتف إجماعًا إمّا لأن الواجب أبعد الأجلين، وإمّا لأن الواجب وضع الحمل، هذا يسمّى إجماعًا مركّبًا فما به الإشتراك وهو عدم الاكتفاء بالأشهر مجمع عليه، ومثال الثاني الأمثلة الأخيرة وإنه ليس في كل صورة إلا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة الإجماع ولو كان مثل هذا مردودًا يلزم أن كل مجتهد وافق صحابيًّا أو مجتهدًا في مسئلة يلزمه أن يوافقه في جميع المسائل وهذا باطل إجماعًا. (نابلسي، خت، ١٩، ١٦)

أجناس العالَم

- فلنسمِ الصورة التي ظهر الملك متحجّبًا بها بالتعيُّن الأول، وبالحقيقة المحمَّدية، وبحقيقة الحقائق، وبهيولى الكل، وبالصورة الرحمانية، وبالوحدة المطلقة... وبغير ذلك من الأسماء، ولنسمِّ أوّل صورة أخذت عن هذه الصورة بالعقل الأول، فإنه أوّل صورة روحانية، وبالقلم الأعلى، وبالروح الكلّ... وبغير ذلك من الأسماء. ولنسمِّ التي أخذت عن هذه الصورة بأجناس العالَم، والصور التي أخذت عن هذه الصور الجنسيَّة، وهي أشخاص الأجناس لا نهاية لها. ولنسمِّ الأوراق التي تجعل عليها الأصباغ لتستعدّ لظهور الصورة فيها بالأعيان الثابتة، وبالاستعدادات الإمكانية، عند ساداتنا وبالماهيّات، عند الحكماء، وبالمعلوم المعدوم، وبالشيء الثابت عند المتكلّمين. (جزائري، مواف٢، ٥٩٦، ٢٥)

أجير عامل

- هذه الحالة حالة تقدُّم للهيئة الإجتماعية، محتاج إليها جميع أعضاء الجمعية، ففي أثناء تقدّم الأهالي بهذه المثابة يتجدّد عندهم حق من الحقوق المدنية، وهو مبدأ حق التملّك للأراضي وحوزها، بوضع اليد عليها بإحياء مواتها، فمن هذا الوقت يصير للأرض قيمة في حدّ ذاتها، زائدة عن قيمة العمل، فالشاغل لأرض يختصّ بها بدون أن يستولي عليها بالعمل، بالتملّك، وفي هذه الحالة تضطرّ الأهالي إلى الاستيلاء على جميع الأراضي القليلة المحصول، التي كانت قبل ذلك عديمة الرغبة فيها، فيصير صرف الهمّة في إصلاحها بالحراثة، ثم لا تكتفي الأهالي بذلك، بل ربما تدعو الضرورات إلى إصلاح الأراضي العقيمة المجدبة وتقويم أودها بالحرث والخدمة وإحياء مواتها، بل كل من استولى على أرض بهذه الحالة أجهد نفسه في إصلاحها لاستحصاله منها على البذر والتقاوي وأجرة العمل والتسوية مدّة إحيائها، وجبر الخسارة التي خسرها محييها. فحينئذٍ كل فرد من أفراد الجمعية محترف بحرفة الفلاحة والعمل فيها، ومضطرّ لأن يؤجر نفسه للحرث والغرس ليتعيّش

بحرفته، يدخل عند مالك الأرض بوصف أجير عامل، ويكلّف نفسه أن يصرف جميع أوقاته في خدمة الأرض بدون راحة، إلّا بقدر المسافات الضرورية لأكله وشربه ونومه وعبادته ونحو ذلك، فبهذا تزداد نتائج الزراعة وتنمو يومًا فيومًا بكثرة العمل، فالعامل الذي كان يعمل في الزمن الأول مقدارًا يسيرًا، ويقضي أوقاته في البطالة، يضطرّ إلى أن يعمل في الزمن بعينه مقادير جسيمة، ويستحصل على كثير من المحصولات بقدر زيادة القوة البشرية، وذلك أن كلًا من العملة وأصحاب الأملاك يجتهد في البحث عن الوسائل والوسائط المقرّبة للعمل المسهّلة له المقلّلة لأوقاته. (طهطاوي، اكا١، ٣١٥، ١٤)

آحاد

- الآحاد ما تفرَّد بنقله بعض أهل اللُّغة، ولم يُوجد فيه شرط التَّواتر؛ وهو دليل مأخوذ به. واختلفوا في إفادته: فذهب الأكثرون إلى أنَّه يفيد الظنَّ، وزعم بعضهم أنَّه يفيد العلم؛ وليس بصحيح لتطرُّق الاحتمال فيه. وقيل إن اتّصلت به القرائن أفاد العلم ضرورة. (مخان، بصل، ١٣١، ٣)

- في معرفة الأفراد ويقال له الآحاد: وهو ما انفرد بروايته واحد من أهل اللّغة، ولم ينقُله أحد غيره، وحكمه القبول إن كان المتفرِّد به من أهل الضَّبط والإتقان، كأبي زيد، والخليل، والأصمعيّ، وأبي حاتم، وأبي عُبيدة وأضرابهم، وشرطه ألّا يخالفه فيه من هو أكثر عددًا منه، مثاله: المنشبة: المال؛ قاله أبو زيد، ولم يقله غيره. والبِذَاوَةُ؛ قال ثعلب: لا أعرِفها بالفتح إلّا عن أبي زيد وحده. وأمثلة ذلك كثيرة جدًّا في أقوال أهل اللُّغة. (مخان، بصل، ١٣٥، ٤)

إحاطة

- الإحاطة بالشيء تستر ذلك الشيء، فيكون الظاهر: المحيط لا المحاط به. فإن الإحاطة تمنع من ظهوره. ولكن لما كان الحكم للموصوف بالغيبة في الشهادة، وللموصوف بالباطن في الظاهر، وكانت أعيان العالم الثابتة، على استعدادات في أنفسها؛ حكمت على الظاهر بما تعطيه حقائقها، فتسمَّى الوجود الذات بأسمائها، واتّصف بصفاتها، ونعت بنعوتها، وكما أنّه إذا وضعت شمعة مثلًا موقدة في وسط مراية مختلفة الأشكال، من تربيع وتسديس واعوجاج واستقامة وصفاء وكدورة، فترى تلك الشمعة في المرايا بحسب صفات المرايا المتعدِّدة النعوت والصفات، فالشمعة واحدة في ذاتها، كثيرة بعدد المرايا، وهي - وإن ظهرت في كل مرآة بحسب ما هي عليه المرآة - فهي منزَّهة في حدّ ذاتها من الحلول في المرايا وعن صفات المرايا. وهي على ما هي عليه قبل الظهور بالمرايا. كذلك يقال في العلم الإلهي: الوجود الذات الظاهر بالمظاهر - وإن عدّدته المظاهر ونوّعته إلى ما لا يحصى من النعوت والأحوال والصفات - فهو واحد نزيه عن التلوّن والتعدّد والانقسام والحلول والاتحاد بالصور، وهو بعد الظهور بالصور كهو قبل الظهور بالصور لا يلحقه تغيير في ذاته. (جزائري، مواف٢، ٥٩٢، ٨)

إحباس

- للإحباس إحترام في شريعة الإسلام، لأنّها أعظم الصدقات وأبقاها، لأنّ الإنسان إذا

أعطى للفقراء مثلًا مالًا كثيرًا ينفقونه، فإذا انقرض احتاجوا بخلاف ما إذا حبس عليهم فإنّهم تبقى لهم المنفعة مسترسلة دائمة، وإن كان أصل الحبس على ملك المحبس. وأصله قوله صلّى الله عليه وسلّم لعمر رضي الله عنه إن شئت حبست أصلها وتصدّقت بها، فتصدّق بها عمر وبذلك لا يباع أصلها ولا يوهب ولا يورث، وتختصّ منفعتها بالمحبس عليهم ولا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف وصار ذلك سنّة قائمة بين المسلمين داخلة تحت حديث مسلم "إذا مات الإنسان انقطع عمله إلّا من ثلاث: صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له". (سنوسي، مدر، ٢٣٢، ١٠)

إحتساب

- قرّرنا في هذه المقدّمة من الأدلّة الناهضة الواضحة على ما في التصرّفات السياسية المضبوطة بالتنظيمات من المصالح العامّة والخاصّة التي يشهد العيان بتأثّرها الناجحة في الممالك، وما في التصرّفات السياسية الغير المضبوطة بها من المضارّ الفادحة ما تقرّبه عين النصوح المحب لخير الوطن، وإنّي لا أزال أقول إن ترتيب التنظيمات المشار إليها من لوازم وقتنا هذا، كما أقول صدعًا بالحق أن كل متوظّف لا يرى الاحتساب عليه في وظيفته فهو عديم الأمانة والنصيحة لدولته ووطنه ولو كان معتمدًا في ذلك على ما قد يجده في نفسه من حب الإنصاف لأنّه تسبّب فيما يستعقب الخراب بامتناعه من المراقبة والاحتساب، حيث أن أكثر المتوظّفين إنّما يباشر خطّته على مقتضى شهواته ومصالحه الخصوصية مؤثّرًا لها على المصالح الوطنية العمومية، فهب أنّه كان مجبولًا على حبّ الإنصاف فإن غيره لا يفعل مثله إلّا بمراقبة الاحتساب، ولأنّه لو كان منصفًا في الواقع ما ضرّه الاحتساب حتى يمتنع منه بل اللائق بحاله مزيد الحثّ عليه إذ به تظهر براءته ظهورًا لا يحصل بدون ذلك. (تونسي، أقوم، ٨٩، ٣)

إحتساب على الدولة

- إنّ الوازع ضروري لبقاء النوع الإنساني، ولو ترك ذلك الوازع يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لم تظهر ثمرة وجوب نصبه على الأمّة لبقاء الإهمال بحاله، فلا بدّ للوازع المذكور من وازع له يقف عنده إمّا شرع سماوي أو سياسة معقولة، وكل منهما لا يدافع عن حقوقه إن انتهكت، فلذلك وجب على علماء الأمّة وأعيان رجالها تغيير المنكرات، ونَصَب الأورباويون المجالس وحرّروا المطابع، فالمُغيِّرون للمنكر في الأمّة الإسلامية تتّقيهم الملوك كما تتّقي ملوك أوربا المجالس، وآراء العامّة الناشئة عنها وعن حريّة المطابع، ومقصود الفريقين واحد وهو الاحتساب على الدولة لتكون سيرتها مستقيمة وإن اختلفت الطرق الموصلة إلى ذلك. (تونسي، أقوم، ١٢، ٦)
- أمّا إذا اتّفق غالب المجلس على عدم استحسان سياسة الوزراء فيجب على الملك عند ذلك أحد أمرين: إمّا تبديل الوزراء المشار إليهم أو حلّ مجلس الوكلاء على أن يعيد الأهالي الانتخاب في مدّة معلومة، فإذا انتخبوا من يكون أشهر باللين والمساعدة للدولة دلّ ذلك على رضاهم بسياستها فيبقى الوزراء على خططهم، وأمّا إذا انتخبوا الأولين أو من يكون مثلهم في الشدّة فيستدلّ بذلك على عدم

رضاهم بها ويجب حينئذٍ خروج الوزراء من الخدمة وتعويضهم بمن سياسته ترضي المجلس، وللمجلس المذكور أن يدّعي الخيانة على أحد الوزراء أو مجموعهم إذا رأى أدلّة ذلك وتكون نازلة تفصل بالمجلس الأعلى، وظاهر أن الوزراء المشار إليهم كما تشدّد عليهم القوانين المسؤولية عن تصرّفاتهم تمنع التعدّي عليهم في النفس والعرض والمال، فيتيسّر للنجيب الأمين منهم إجراء الأمور على مواقع المصلحة والفوز بما يستعقبه ذلك من جميل الثناء، ولمن اتّصف بالأمانة دون النجابة الخروج بالسلامة لا له ولا عليه، وبما تقدّم يعلم أن سلطة المجلسين تتّحد تارة وتفترق أخرى إذ لكل منهما أعمال تخصّه وأعمال يشارك فيها الآخر، غير أن المعتبر في تأسيس القوانين سيّما المتعلّقة بالمجابى والقوة العسكرية وفي الاحتساب على الدولة واستحسان سياسة الوزراء وضدّه اللذين ينبني عليهما خروجهم أو بقاؤهم في الخطّة، هو ما يتّفق عليه غالب مجلس الوكلاء حسبما أشير إليه قريبًا، كما أنّ إجراء القوانين المذكورة يتوقّف على موافقة المجلس الأعلى على كونها غير مخالفة لأصول الكونستيتوسيون. قلت فبتقرير ما ذكر يعلم أيضًا أن صاحب الدولة عندهم مضطرّ إلى موافقة إرادة المجلس التي هي في الحقيقة إرادة أهل المملكة. (تونسي، أقوم، ٨٤، ٢٣)

إحتياج

- من المعلوم أنّ العمل والشغل مترادفان على معنى واحد عند أهل الصناعة، والعامل والشغّال كذلك، فما يقال في العمل والشغل يتّصف به العامل والشغّال، ومن المحقّق أنّ الأفعال كلها لله سبحانه وتعالى، وإنّما أحوج عباده إلى تحصيل أسباب الحاجة المتكاثرة ليظهر للخلق أنّه أراد استجلابها بوجه حلال، وجعل الإنسان أكثر أصناف الحيوانات احتياجًا، وجعل دونه في الاحتياج سائر أصناف الحيوانات، حيث اقتضت الحكمة الإلهية أن تكون غنية بأصوافها وأوبارها وأشعارها عن اللباس والدثار، وغنية بالأرض والأوكار عن أن تتخذ بنيانًا، وأشرك الجميع في مادة الاحتياج إلى الغذاء لئلّا يشتركوا مع الألوهية، فإذا ادّعى بعضهم الربوبية لنفسه، كفرعون، أو لغيره كان احتياجه إلى تكرار الغذاء شاهدًا على كذبه. (طهطاوي، اكا١، ٣٢٣، ١١)

- غني عن البيان أنّ أكثر خزائن دول الدنيا قد أصبحت في احتياج شديد إلى الغذاء لأنّ الدم الذي تنفقه إما في سبيل إرسال الدم إلى الجسد أو الذب عنه وفي غيرهما من السبل المستقيمة والمعوجّة التي على الغالب تعرض قبل وصول الغذاء إلى المعدة قد أصبح قليلًا بسبب خيانة المأمورين أو ظلمهم على الشعب الذي هو المرعى بحيث يمسي غير قادر أن يقوم بحق إعطاء الغذاء للمعدة التي هي مركز قوة الجسد قاطبة. غير أن الاحتياج الناتج من شدّة الإنفاق في سبيل الجسد أو في سبيل الذبّ عنه لا يسمّى احتياجًا لأنّه ضروري ويكاد لا يضرّ بالمرعى. مثلًا إنكلترا فإن الدَّيْن الذي يثقل على خزينتها يفوق كثيرًا دَيْن غيرها من دول العالم. ومع ذلك نرى أنّ الأمة الإنكليزية هي أغنى أمم الدنيا وأوسعها تجارة وأتقنها صناعة. وقد أصبح هذا الدَّيْن بيتًا أمينًا لكل الذين يرغبون أن يتّخذوا واسطة أمينة لجذب

الأرباح المالية. ولو أرادت إنكلترا أن تخلص من هذا الدَيْن بالتثقيل على رعاياها بالأموال الأميرية لقدرت أن تحصل على ذلك بأقرب وقت، ولو أعفت منها الذين لم يقسم لهم النصيب مقدارًا كافيًا من مطمع هذا العالم. أمّا ذهاب الغذاء والدم في سبل معوجّة فهو ما يخرب الدولة والأمة وعلى الخصوص إذا كانت الدولة تبادر إلى تعويض ما ينقص عليها من ذلك بالتثقيل على الشعب قبل أن تسدّ النوافذ التي يسقط منها الغذاء أو يهرب منها الدم. (سبستاني، فجل١، ١٠٣، ٨)

إحتياج عام

- إنّ اختلاف الألسنة يوجب ميلًا بين أهل اللسان الواحد؛ ونوع نفرة عن أهل لسان غيره. فإن أهل اللسان قد عرف بعضهم بعضًا من حين الثدي. وحصلت بينهم ألفة التعاون وتقاضي الأغراض، وإنتفاع كل بقوة صاحبه دون كلفة مشعورة. وليس الحال كذلك بين أمّتين اختلف لسانهما، فإن كل أمة تكون قد اختصّت بعادات ألفتها وأحوال عرفتها، حتى صارت تعدّ من غرائزها وخلائقها، فإذا أرادت أمّة أن تخالط أمّة وجدت كلفة شديدة في معرفة إحداهما لسان الأخرى، والتنازل عن بعض العادات وعن ذلك لا بدّ أن تكون نفرة. إلّا أنهم وإن اختلفوا ذلك الاختلاف، محتاج بعضهم إلى بعض بما خصّ الله به كل ناحية من النواحي من المواد النافعة المطلوبة للكل؛ لا يوجد الحديد، وهو داخل في كل منفعة، إلّا في ناحية من نواحي الأرض، وكذلك النحاس والذهب والفضّة والأخشاب العظيمة. ومقتضى ذلك الاحتياج العام؛ أنه يجب على جميع الأمم أن يتعارفوا من تلك الجهة، وتكون بينهم عهود مرعيّة وقوانين محفوظة، حتى تؤمن المسالك ويعمّ انتفاع بعض الناس ببعض. (حرصيفي، ركث، ٧٩، ٢٠)

إحتياجات أولية

- إنّ كل أمّة مجموع شغلها المنجز يساوي مجموع احتياجاتها البشرية، فإذا فرضنا في القضية المتقدّمة أن إقليم "الشلوك" و"الدنكة" بالسودان إقليم فلاحة وأن مقدار أهله مليون ومساحة أرضه عشرة ملايين من الفدادين، وأن الشخص الواحد يكفيه في غذائه فدان واحد، فتكون أرض هذا الإقليم كافية لغذاء عشرة ملايين من الأنفس، فهي زائدة تسعة ملايين عن حاجة أهلها الموجودين بها، فكل إنسان من الأهالي يشتغل بقدر ما يلزم لحاجته، فالعمل الزراعي لا يكون من الجميع إلّا بقدر المؤنة اللازمة للجميع، دون الزيادة عليها، وفي هذه الحالة يكون عمل كل إنسان بأقلّ من طاقته وجهده، ودون قواه الطبيعية، بحيث يكون له من البطالة نصيب عظيم، وأيضًا لا يزرعون في هذه الحالة من إقليمهم إلّا المزارع الخصبة التي تكون سهلة الحراثة قريبة السقي، بدون أن يكون فيها كبير مشقّة على الحارث، فتلك الأمّة، التي فرضنا اتّصافها بتلك الصفات، تقنع بالفلاحة اليسيرة، وتكتفي بقدر القوت الضروري، لملازمة الكسل وحب الراحة للطبع البشري، فكل فرد من أفراد هذا الإقليم مستعدّ لأن يصرف ثلاثة أرباع زمنه في التمتّع بلذّة البطالة والراحة، بدون أن يعود عليه ضرر في احتياجاته الأولية وأقواته المعاشية، فلا يضرّه ضياع الأوقات. والغالب أيضًا أنّ الأهالي، الذين هم بهذه المثابة، لا يكادون يخرجون عن هذه الحالة، ما لم تغلب على طباعهم

وأحوالهم حالة أخرى تعادل قوة الاحتياجات الأوليّة، كالتناسل والتوالد، أو تشوقهم الحكومة إلى ذلك، أو تجبرهم عليه، فإن الكثرة تستجلب الحاجة، فبهذا يزيد عددهم وينمو في قليل من السنين، ويصير ضعفين، فيتضاعف مقدار زراعتهم بذلك، فيكون للمليونين من الأنفس مليونان من الفدادين، وفي مدة مساوية لما ذكر يكون عدد الأهالي أربعة ملايين، وهكذا، إلى أن يبلغ مقدار الأهالي عشرة ملايين بقدر ما تكفيه من الغذاء، فتحسّ الأمة إحساسات قوية بصعوبة تحصيل غذائها لكثرة أهاليها، فلا تكاد تتحصّل منه على الكفاية، فكل شخص من الأهالي نقص له شيء من غذائه اضطرّ على أن يصرف جميع زمنه وجميع قواه في تحصيل الغذاء والمؤنة، ففي هذه الحالة يتجدّد لأهالي هذا الإقليم صفة نشاط أخرى، فيكون مقدار الشغل عندهم والعمل الكافي لهم صرف ما يستطيعونه من الكدّ والاجتهاد والقوة والنشاط، ولا تزال تتزايد عندهم القوة النشاطية والانتفاع بالأراضي الزراعية أيًّا ما كانت خصوبتها. (طهطاوي، اكا١، ٣١٤، ٢١)

إحتياجات المعيشة

- ما دام المرتّب يُقصِّر عن سدّ احتياجات المعيشة لا يمكن بسهولة إجراء القصاص الصارم على من يسعى في طلب سدّ تلك الاحتياجات. ولكن إذا كان الشعب غير قادر على تقديم من بهم الأهلية للعمل فمن اللازم أن يصير اتّخاذ الوسائل اللازمة لإيجاد الأشخاص المناسبين بعد أن يصير استخدام كل الذين بهم الأهلية ليعضدوا أولئك ويهدوا السبيل للذين يلحقونهم. ثم يصير الاعتناء بتربية جمهور ممن به اللياقة من الفتيان بطريقة تغرس فيهم محبّة الوطن والاستقامة والأمانة والنشاط والانتباه والتهذيب في كل مكان بحسب إحتياجه. ويصير إيجاد كل الوسائط التي من شأنها أن تغرس في الإنسان الناموس والرزانة والحذق من كتب وجرائد وأعمال ومواعظ وغيرها. ويصير أيضًا فتح أبواب الارتقاء إلى أعلى مناصب هذه الخدمة بحسب الأهلية مع قطع النظر عن الجنس والأصل. وقبل أن يصير استخدام أحدهم يلزم أن يجري فحصه أمام هيئة مخصوصة. ثم يأخذ في ممارسة مهام وظيفته. على أنّه ينبغي أن يصير النظر في إصلاح كل من يلزم إصلاحه من الذين يكون لأولئك الفتيان تعلّق معهم بالأشغال لكي لا يكلّفوهم أعمالًا تخلُّ بتلك المبادئ الصحيحة. فيذهب سدى تعب التربية ومصروفها. أما الذين هم في الخدمة ولا يصلحون لها فيرجعون إلى ممارسة الأعمال التي تليق بهم من فلاحة وصناعة وغيرهما. ويلزم لإتمام ذلك زمان ليس بقصير. ولا ريب أنه إذا حصل الانتباه إلى ما ذكرناه في ما سبق من الجنان والآن ترتقي سعادة العباد. ويغني بلبل الراحة في كل صقع وناد. (سبستاني، فجل١، ٨٤، ٣٩)

إحتياجات الهيئة الإجتماعية

- لمّا كانت الجبال والوديان والبحار والقفار وبعد المسافات والأنهار حواجز، تحول دون الرجال والحيوانات والمراكب ودون مقاصدها، وتصعب وسائط الاجتماع والافتراق، كان كلما اجتمع قوم في رفع أو خفض ينفردون أمة ويمارسون الأعمال التي تأتيهم بالراحة والنجاح. وتدفع عنهم الأخطار

وذلك بحسب ما تدعوهم إليه استعدادات ذلك المحل الطبيعية واحتياجات هيئتهم الاجتماعية ممّا يتعلّق بأسباب المعيشة والراحة والأمنية والأديان. فكلما قويت علاقاتهم الداخلية تضعف علاقاتهم الخارجية، ويباينون غيرهم من الذين اجتمعوا في محل آخر في اللغات والعادات وكيفيّة المعيشة والسياسة والأديان، فيصبحون أمّة منفردة في ذلك. وهذا مع مساعدة الانتساب إلى أصل من فروع الأصل الأول هو أساس انفراد الجنس البشري أممًا وأديانًا ولغات وعوائد ومشارب، وذلك الانفراد وهذه الأديان واللغات والعوائد والمشارب تكثر وتقلّ بحسب المفاعيل السياسية المحضة أو السياسية الناتجة عن المشروعات الدينية التي كانت تفعل في كل منها بحسب استعدادها وقوّتها وضعفها وقلّة عدد رجالها وكثرتهم وقدميّتها وحداثتها. فكانت تارة تجتمع بعض الاجتماع في الصوالح وطورًا تتفرّق كل التفرّق فيها، فنتج من ذلك الاجتماع والعلاقات التجارية والتفرّق والاختلافات السياسية روح عام وخاص بحسب الاجتماع والتفريق والاتّحاد والانفصال يوافق كلًّا من ظرفي المكان والزمان وأحدهما دون الآخر، وهذا الروح هو ما يُسمّى بروح العصر أي المبادئ التي تؤسّس عليها أعمالها كل أمم العالم أو بعضها أو واحدة منها بحسب الاجتماع والانفصال. (سبستاني، فجل١، ٩٦، ٧)

إحتياجات ومآرب

- لكل إنسان مآرب واحتياجات تختلف باختلاف الزمان والمكان وكذلك الأمم والدول، فمآربنا في الشرق واحتياجاتنا هي غير مآرب أكثر أهل الغرب واحتياجاتهم، فالأمّة التي تسعى وراءها بالجدّ والكدّ تتمكّن من توالها كلها أو بعضها ولو عاندها الزمان وأتعبتها الأحوال، والثبات هو سبيل الوصول إلى المرغوب، ومتى عرَفَتْ ذلك وشعرت باحتياجاتها وعرَفَتْ مآربها النافعة معرفة واضحة وطلبتها باجتهاد يقال إنّها لا تلبث أن تدرك المقصود وإن لم تعرفها بسبب جهلها حقيقة حالها أو لم تطلبها بسبب انشقاقها أو ضعفها يكون مرور الزمان عليها للتأخّر والضعف فتقهقر إلى الوراء وتصادف فشلًا وفقرًا وذلًّا. وتعجب من الشرقيين الذين قد تمكّنوا بواسطة المعارف التي جمعوها بالمطالعة والاختبار من أن يعرفوا احتياجات غيرهم ومآربهم حال كونهم لا يعرفون ما هم في احتياج إليه، لأنّهم قد اتّفقوا على الشقاق واتّحدوا على أن يجعلوا صوالحهم متفرّقة، فكل قوم منهم يعدّ مصلحة غيره كساد مصلحته وتقدّمه تأخّرًا له، ويا حبّذا لو تداخلت سياستهم في ذلك وعلمتهم بحسن القدوة والإرشاد أنهم جميعًا ذوو صوالح واحدة وإنّ تقدّمهم إنّما يكون باتّحادهم واتّفاقهم وتكاتفهم بحيث يصبحون بالفعل أهل وطن واحد يغارون عليه ويبذلون ما عزّ وهان في سبيل خدمته فيجتمعون رأيًا واحدًا وقلبًا واحدًا حول راية دولتهم بالعزّ والسعادة. (سبستاني، فجل١، ٢٥١، ٣٠)

أحد

- الأحد الذي لا نظير له. (وهاب، عس، ١٦٨، ١٠)

إحداث

- لا شكّ أنّ للّه تعالى حضرتين: الأولى: حضرة

الذات، وهي القائلة. والثانية: حضرة الصفات، وهي المخاطبة في الأزل بقول "كن" على التحقيق، وسمّاها الله تعالى "شيئًا" بالتنكير. لأنّها مصدر مشتقّ من المشيئة، يقال. شاء، بشيء، شيئًا. وإيجاد الموجود في طور آخر غير طور وجوده ليس تحصيل الحاصل، ويسمّى: إحداثًا، كما يقال: حدث عندنا اليوم ضيف، يعني: حدث له طور الضيفيّة لا ذاته. قال تعالى: ﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ مُحْدَثٍ﴾ (الشعراء: ٥). والمراد: أنّه مُحْدث عندهم بعد أن لم يكن عندهم، لا أنّه مُحْدث في ذاته. والذكر: هو حضرة الصفات المخاطبة بقوله: "كن". وهو: كلام الله القديم، والكلام صفة المتكلّم، لأنّه صادر عنه، جامع لجميع شؤونه. (نابلسي، أش، ٧٩، ١٦)

أحديّة

- ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ١) متضمّنة لما يجب إثباته له تعالى من الأحدية المنافية لمطلق الشركة بوجه من الوجوه، ونفي الولد والوالد المقرِّر لكمال صمديّته وغناه ووحدانيته، ونفي الكفء المتضمّن لنفي الشبيه والمثيل والنظير، فتضمّنت إثبات كل كمال، ونفي كل نقص، ونفي إثبات شبيه له أو مثيل في كماله، ونفي مطلق الشركة، وهذه الأصول هي مجامع التوحيد العلمي الذي يُباين صاحبه جميع فرق الضلال والشرك، ولهذا كانت تعدل ثلث القرآن، فإنّ مداره على الخبر والإنشاء، والإنشاء ثلاثة: أمر، ونهي، وإباحة، والخبر نوعين: خبر عن الخالق تعالى، وأسمائه، وصفاته، وأحكامه، وخبر عن خلقه، فأخلصت سورة الإخلاص للخبر عنه، وعن أسمائه وصفاته، فعدلت ثلث القرآن، وخلصت قارئها من الشرك العلمي كما خلّصته سورة ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ (الكافرون: ١) من الشرك العملي. ولما كان العلم قبل العمل وهو إمامه وسائقه، والحاكم عليه كانت ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ١) تعدل ثلث القرآن، و﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ (الكافرون: ١) تعدل ربع القرآن. ولما كان الشرك العملي أغلب على النفوس لمتابعة الهوى، وكثير منها ترتكبه مع علمها بمضرّته، وقلعه أشدّ من قلع الشرك العلمي، لأنّه يزول بالحجّة، ولا يمكن صاحبه أن يعلم الشيء على غير ما هو عليه، جاء التأكيد والتكرير في ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ (الكافرون: ١) ولهذا كان يقرأ بهما في ركعتي الطواف، لأنّ الحجّ شعار التوحيد، ويفتح بهما عمل النهار، ويختم بهما عمل الليل. (وهاب، مع، ٣٥، ٨)

- الأحديّة؛ هي تجلّيه - تعالى - لذاته بذاته، إذ لا غير في هذه المرتبة. فإن لفظ الأحد ينفي أن يكون هناك اعتبار غير وسوى، فلا يحتاج في أحديّته إلى تعيُّن، يمتاز به عن شيء. إذ لا شيء. فهو الوجود بشرط لا شيء. ولا حظّ للمخلوقات من هذه المرتبة؛ إلّا الاعتبار والتعقّل. لأن هذه المرتبة مرتبة الكُنه، لا ينكشف لأحد ولا يدرك بحسّ ولا عقل. ومن طلب معرفته من هذا الوجه؛ طلب المحال. لأن الذي لا تَعيُّن له بوجه من الوجوه؛ لا يُعْرَف وجهه. ووجه الكناية عن هذا التجلّي بالشمس وضحاها. (جزائري، مواف١، ١٦٨، ٥)

- كلّ ما ورد في القرآن في الأمر بالتوحيد والعبادة؛ إنّما هو لهذه المرتبة، وهي مرتبة

الألوهية لا للذات، وأمّا من قال في اسم الله: إنّه صفة أو مشتقّ من كذا أو كذا، فقد جعله لمرتبة الألوهيّة، وورود في القرآن يحتمل الوجهين، وقول من قال لا يجوز التخلّق بالاسم "الله" يريد الأول. وقول من قال يتخلّق بالاسم "الله" فإنّه كسائر الأسماء؛ يريد الثاني. فمن قال من العابدين أصلّي أو أصوم، أو أفعل كذا قيامًا بحق الله أو الأحد؛ لم تقبل عبادته، إن قصد الذات الغنيّة عن العالمين، فإن الذات لا تقبله والأحديّة ترمي به. فإنها بحقيقتها تنفي أن يكون معها غيرها من عابد أو عارف، فالذي يعبد الأحد، والله إن كان علمًا على الذات لا تصح له عبادة، فهو يُعبَد في غير معبد، ويعمل في غير معمل، إلّا رجالًا من خاصة الخاصة، فإنّ عبادتهم ذاتية، لأنّهم لما تجلّت لهم نفوسهم وعرفوها، رأوا إستفادة وجوههم من غيرهم، فأعطتهم رؤية أنفسهم لعبادة الذاتية، لا عبادة المرتبة كغيرهم، لأنّ معرفتهم شهودية، ما هي علميّة كغيرهم. وهم الزنادقة الذين قال فيهم الجنيد - رضي الله عنه - لا يكون الصدِّيق صديقًا حتى يشهد ما فيه صدِّيق، بأنه زنديق. ومَن تسلّق على هذا المقام وليس من أهله هلك، ومَن قال أصلّي أو أصوم، أو أفعل كذا قيامًا بحق الربوبية والعبودية، قبلت عبادته. والسعيد الجامع بينهما. (جزائري، مواف١، ٢١٦، ٨)

- الأحديّة بمقتضى حقيقتها تطلب نفي ما يشفعها وإعدامه، حتى تصحّ الأحديّة الحقيقيّة، وتنتفي الغيريّة المجازية. فهي تعدم نور الشمعة بظهورها، فلا يبقى غير. والألوهيّة، التي هي مرتبة الأسماء، تطلب ظهور آثارها؛ فتتّقد الشمعة، لأن الألوهية هي استتار الذات الأحدية، بظهورها بصورة الغير. فالألوهية مرتبة الذات الأحدية، ليس لها رتبة العينية، ولا رتبة الغيرية. والمخلوقات دائمًا بين هذين المقتضيين مقتضي الأحديّة، ومقتضي الألوهية، فهي دائمًا بين إيجاد وإعدام، وهذا معنى الخلق الجديد، الذي الناس في لبس منه. (جزائري، مواف١، ٢٦٠، ١٧)

- الذات من حيث هو؛ هو مادة العدم والوجود. فأحد طرفيه العدم بقسميه، والآخر الوجود بقسميه، إذ العدم المحض المطلق الذات المتجرّدة تجرّدًا أصليًّا. والعدم المقيَّد؛ هو الذات المتجرّد تجرّدًا نسبيًّا. فإذا اعتبرت الذات لا بشرط شيء ولا بشرط لا شيء؛ فهي في مرتبتهما الشعورية، وهي مادة العدم المطلق والمقيّد، والوجود المطلق والمقيّد. وهي المسمّاة في اصطلاح ساداتنا: بالوحدة المطلقة. لها وجه إلى العدم ووجه إلى الوجود. فهي لا وجود ولا عدم. فإذا اعتبرت الذات بشرط لا شيء؛ فهي على تجرُّدها الأصلي، وهذه مرتبة العدم المحض المطلق، وهي المسمّاة في اصطلاح ساداتنا: بالأحديّة. فإذا قيل: العدم هو الذات المتجرِّدة تجرّدًا أصليًّا، أي غير نسبي، فالمراد به العدم المحض المطلق. وبعض سادات القوم يعبِّر عن الذات المتجرّدة تجردًا أصليًّا: بإطلاق الهوية، وبالإطلاق الذاتي، وهو اللائقين، فلا ينضاف إليه نسبة إسم ما، من وحدة أو وجوب وجودًا واقتضاء أثرًا، وتعلّق علم منه بنفسه فضلًا عن غيره، لأن كل ذلك يقتضي بالتعيُّن المنافي لإطلاق الهوية. والإطلاق هنا أمر سلبي، لا يقابله التقييد. إذ الإطلاق الذي يقابله التقييد تقييد بالإطلاق، وقولهم: لا ينضاف إلى الذات؛ نسبة ولا اعتبار ولا وصف

ولا وجه ولا إضافة، ليس المراد: أن ذلك خارج عن الذات كله، وإنما المراد: أن جميع تلك الاعتبارات، من جملة الذات. فهي الذات لا باعتبارها ولا بنفسها، بل هي عين ما عليه الذات. (جزائري، مواف٢، ٥٩٩، ١٦)

- الأحديّة ذات محض لا ظهور لإسم فيها، فضلًا عن أن يظهر فيها مخلوق، فهي لذاتها تنفي الغير لمنافاته للأحديّة. ولمّا كانت الأحديّة ذاتًا محضًا والذات لا تقيد لها منع أهل الله التجلّي الذاتي في غير مظهر. وجميع التجلّيات الواقعة للعباد في الدنيا والآخرة لا تخرج عن التقيُّد. فإنّه تعالى من حين خلق الخلق ما تجلّى إلّا في رتبة التقييد، فهذا لا يكون التجلّي للاسم الله ولا للأحد، وإنّما يكون للإله الربّ والرحمن، حيث كان التجلّي موضوعًا للرؤية. (جزائري، مواف٣، ١١٦٨، ١٢)

أحديّة الكثرة

- أحديّة الكثرة هي التي نشأ العالم عنها. (جزائري، مواف٢، ٦٤٢، ١٦)

أحديّة الواحد

- أمّا أحديَّة الواحد فهي غناه عن العالمين، لأنّ الوحدة لا فرق بينها وبين الهوية وكمال الإطلاق ومرتبة الغنى عن العالمين؛ إلّا باعتبار حضوره لنفسه، المسمَّى بالتعيُّن الأول. فلا مناسبة بينها وبين الممكنات في فيضان الوجود. فالإبداع والخلق والإيجاد والتأثير والمبدئية... إنّما كانت عن مرتبة الألوهية، للنسبة التي بين أعيان الممكنات والأسماء، فإنّها الطالبة لظهور العالم وإيجاده. (جزائري، مواف٢، ٦٤٢، ١٧)

إحساس

- إعلم أنّ الله - تعالى - خلق الإنسان وجعل له في الدار الدنيا حالتين، حالة يقظة وحالة نوم، وجعل له في كلِّ حالة إدراكًا مخصوصًا، أعني عموم الإنسان. وأمّا الخاصة كالأنبياء والأولياء فإنهم يدركون في اليقظة ما لا يدركه العامة إلّا في النوم. فحالة اليقظة يسمَّى إدراكها إحساسًا، ومدركاتها محسوسات. وحالة النوم يسمّى إدراكها تخيّلًا ومدركاتها متخيّلات. والمدرك من الإنسان في الحالتين واحد، وهو الروح المسمَّى عند الحكماء بالنفس الناطقة، يدرك في حالة اليقظة الجزئيّات بآلاته الجسمانية، ويدركها في حالة النوم بآلاته الخيالية. (جزائري، مواف٢، ٨١٢، ٣)

إحسان

- حقيقة الإحسان: أمّا حقيقته، فهي: شهود الله تعالى والحضور معه في كل شيء، بحيث لو اشتغل بأخذ الدنيا وانهمك فيها، وصرف جميع أوقاته في تناول لذائذها وشهواتها المباحة، كان حاضرًا مع الله تعالى مشاهدًا لتجلّيه تعالى في كل شيء، حتى لو أحبّ نوعًا من المآكل والمشارب أو غير ذلك، شهد أن محبته في الحقيقة لذلك المتجلّي الحق الذي تجلّى له في صورة ذلك الشيء، لا لذلك الشيء نفسه. (نابلسي، أش، ٢٧٩، ١)

- الإحسان ركن واحد وهو: "أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك" والدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ﴾ (النحل: ١٢٨). (وهاب، عس، ١٩١، ١٢)

أحكام

- لمّا كانت الأحكام بحسب تعلّق الحقوق بالشخصيات أو بطائفة من الأشخاص أو بأشخاص المدينة فيما يرجع لهم أو بعموم الأفراد فيما يرجع للعموم إلى أربعة أقسام، وكانت أحكام القانون العقاري من النوع الثالث لأنّها أحكام مدنيّة لا تدخل في الشخصيات ولا تختصّ بطائفة ولا هي من الأحكام العمومية احتيج في تمييز فصلي بقيّة القانون إلى هذا العنوان بنسبة الأحكام إلى العموميّة. (سنوسي، مدر، ٢٥٤، ١٤)

أحكام إجتهادية

- إنّ ضابط المذاهب التي تُقلَّد فيها الأئمّة خمسة أشياء لا سادس لها: الأحكام الشرعيّة الفروعيّة الاجتهاديّة وأسبابها وشروطها وموانعها والحجج المثبتة للأسباب والشروط والموانع، قال فقولنا الأحكام الشرعية احتراز من العقليّة كالحساب والهندسة وغيرها، وقولنا الفروعية احتراز من أصول الدين وأصول الفقه، فإنّ الشرع طلب منّا العلم بما يجب له سبحانه وتعالى وما يستحيل عليه وما يجوز، وطلب منّا العلم بأصول الفقه لاستنباط أحكام الشريعة لكنّها أصولية ولا تقليد فيها، فأفرزنا بقولنا الفروعيّة الأحكام الشرعية الأصولية وهي أصول الدين وأصول الفقه المطلوبين شرعًا، وأفرزنا بقولنا الاجتهادية الأحكام الفروعية المعلومة من الدين بالضرورة، وقولنا وأسبابها نريد به نحو الزوال ورؤية الهلال والإتلاف بسبب الضمان ونحو ذلك من المتّفق عليه ومن المختلف فيه. (سنوسي، معش، ٤٣، ٤)

أحكام الأعيان الثابتة

- اعلم أنّ الربَّ حقّ واجب لذاته، إذ هو عين الوجود. والعبد حق واجب بغيره، إذ هو صورة الوجود. فارتبط الأمر ارتباط المادَّة بالصورة. واسم العبد واقع على المجموع. وقد أخبر تعالى أن هويَّته سمع العبد وبصره وجميع قواه الباطنة وحواسه الظاهرة، كما في الأخبار الصحيحة. والعبد ما هو عبد إلّا بقواه. فما هو إلّا بالحقّ. فظاهره صورة خلقية محدودة. وباطنه هويَّة الحق غير محدودة. فما كان العبد عبدًا إلّا به. كما لم يكن الحق - تعالى - قواه إلّا به. فالخلق بلا وجود الحق ما كان. والحق لو تجرَّد عن الخلق ما ظهر. فإذا عرفت هذا عرفت أن المسمَّى عبدًا وإنسانًا؛ مركَّب تركيبًا معنويًّا من وجود ربٍّ حق وصورة هي أحكام الأعيان الثابتة في وجود الحق. ووجوده عين ذاته، فهي أعراض مجتمعة قائمة بالوجود الحق. فهي حقّ لهذا. (جزائري، مواف٣، ١٠١٣، ٢٠)

أحكام خصوصية

- أمّا الأحكام الخصوصية العرفية فهي المختصّة بطائفة من السكان كقوانين الفلاحة وقوانين التجارة المختصّة بحالة الفلاحة أو التجارة من تلك الطائفة. (سنوسي، مدر، ٢٥٤، ٢٢)

أحكام شخصية

- أمّا الأحكام الشخصية وهي المعبّر عنها بالحالة المدنية، فلا شكّ أنّها تتبعها حقوق شرعية تحفظ بها، مثلًا ذا نصّ الواقف على جعل النظر في حبسه إلى أكبر الذرية سنًّا وتنازعه أشخاص من أبناء الأعمام، فلا بدّ من ضبط سن كل واحد بتحقيق تواريخ مواليدهم ليمكن

للدولة أن تمكن أكبرهم من مباشرة التصرّف في العقار المحبس بموجب الحبس الذي يقضي فيه بإتباع نص المحبس. وكذلك ما يترتّب على البلوغ والرشد من صحّة تزوّج الولد بنفسه وتوقفه على تزويج وليّه عند عدمهما، أو تزويج الحاكم للبنت إذا عظلها أبوها أو انقطع بمغيبه أو مات، وعليه اعتبار حق النحلة في العقار الذي يعطيه الوالد لولده أو بنته اختيارًا عند تزويجهما واعتبار حق الزوجة في السكنى مدّة اعتدادها بعد طلاق زوجها أو وفاته. وكذلك ما تقتضيه حقوق الوصايا والمواريث بعد الوفاة من ثبوت حياة الوارث بعد وفاة مورثه، والأخوان الميتان إذا تنازع ورثتهما في التوارث لا بدّ من إثبات حجّة تحقّق وفاة الموروث زمن حياة الوارث شرعًا، وذلك كله مما يرجع للأشخاص في ذواتهم، فاعتبار هاته الحقوق الشرعية وضعت به الدولة التونسية ترتيب الحالة المدنية الذي يمكن به لمن شاء بلا فرق في الجنسية أن يقيّد بدفاترها ما يخصّه من رسومها، وعيّنت لذلك إدارة المجالس البلدية أو المراقبين المدنيين. (سنوسي، مدر، ٩٠، ٦)

- أمّا الأحكام الشخصية فهي المعبّر عنها بالحالة المدنية. (سنوسي، مدر، ٢٥٤، ٢١)

أحكام شرعية

- إنّ ضابط المذاهب التي تُقلَّد فيها الأئمّة خمسة أشياء لا سادس لها: الأحكام الشرعيّة الفروعيّة الاجتهاديّة وأسبابها وشروطها وموانعها والحجج المثبتة للأسباب والشروط والموانع، قال فقولنا الأحكام الشرعية احتراز من العقليّة كالحساب والهندسة وغيرها، وقولنا الفروعية احتراز من أصول الدين وأصول الفقه، فإنّ الشرع طلب منّا العلم بما يجب له سبحانه وتعالى وما يستحيل عليه وما يجوز، وطلب منّا العلم بأصول الفقه لاستنباط أحكام الشريعة لكنّها أصولية ولا تقليد فيها، فأفرزنا بقولنا الفروعيّة الأحكام الشرعية الأصولية وهي أصول الدين وأصول الفقه المطلوبين شرعًا، وأفرزنا بقولنا الاجتهادية الأحكام الفروعية المعلومة من الدين بالضرورة، وقولنا وأسبابها نريد به نحو الزوال ورؤية الهلال والإتلاف بسبب الضمان ونحو ذلك من المتّفق عليه ومن المختلف فيه. (سنوسي، معش، ٤٢، ٢٢)

أحكام عمومية

- أمّا الأحكام العمومية فهي الناشئة عن علاقة الأمة بالدولة مثل قوانين المرافعات والقوانين الإدارية وقد كان فاليب أحد مشاهير فقهاء القوانين أدرج الحقوق العمومية في الجنايات، وأنت إذا نظرت إلى تعلّق الحق العام بأنواع الجنايات يظهر لك وجه ارتباطهما الذي لاحظه هذا الرجل، وعلى كل حال فإن قانون الجنايات منفرد عن القانون المدني والقانون التجاري. (سنوسي، مدر، ٢٥٦، ١٤)

أحكام فروعية

- إنّ ضابط المذاهب التي تُقلَّد فيها الأئمّة خمسة أشياء لا سادس لها: الأحكام الشرعيّة الفروعيّة الاجتهاديّة وأسبابها وشروطها وموانعها والحجج المثبتة للأسباب والشروط والموانع، قال فقولنا الأحكام الشرعية احتراز من العقليّة كالحساب والهندسة وغيرها، وقولنا الفروعية احتراز من أصول الدين وأصول الفقه، فإنّ الشرع طلب منّا العلم بما يجب له سبحانه وتعالى وما يستحيل عليه وما يجوز،

وطلب منّا العلم بأصول الفقه لاستنباط أحكام الشريعة لكنّها أصولية ولا تقليد فيها، فأفرزنا بقولنا الفروعيّة الأحكام الشرعية الأصولية وهي أصول الدين وأصول الفقه المطلوبين شرعًا، وأفرزنا بقولنا الاجتهادية الأحكام الفروعية المعلومة من الدين بالضرورة، وقولنا وأسبابها نريد به نحو الزوال ورؤية الهلال والإتلاف بسبب الضمان ونحو ذلك من المتّفق عليه ومن المختلف فيه. (سنوسي، معش، ٤٢، ٢٣)

أحكام القضية

- لمّا فرغ (السنوسي) من الكلام على القضية وأقسامها، شرع الآن يتكلّم على أحكامها من التناقض والعكس وتلازم الشرطيات، وإنّما قدّم التناقض لأنّه أهمّها إذ عليه مدار برهان الخلف وهو غالب استدلال العلماء في جلّ مطالبهم، وهو مصدر تناقض الكلام أي تخالف فهو لغة التخالف. (بيجوري، حبم، ١٢٨، ٤)

أحكام مجلسية

- من المقرّر عندنا جميعًا أن الأحكام المجلسية في نظام الإدارة عندنا هي الأساس الأول للأعمال وأنّه باستقامة أحوال مجلس المكان تستقيم أحواله ولا يثبت فيه ظلم حاكم أو تَغرُّضه مهما كان شديد الميل إلى الظلم والتغرّض، وإن ثبت فيه نقص يكون قليلًا جدًّا فإن الغَلَبة تكون للكمال، وانتخاب هذه المجالس منوط بالرؤساء بحسب أهمية الطوائف، والرؤساء رؤساؤنا وما نعهده منهم مراعاتهم لصوالحنا ومصالحنا إن كانوا من الإسلام أو غيرهم، فعضويات المجالس متعلّقة بهم وفي البلديات والتجارة بالأهالي، وهكذا نرى أن إنشاء المجالس متعلّق بنا نحن الأهالي بالانتخاب، ولا تكون العضويات دائمة ولكنها دورية، فإنّ غلط البعض في انتخاب يصلح الغلط في زمان قصير ولم يصر الاكتفاء بمنح هذه الحقوق إن كانت كثيرة أو قليلة مهمّة أو غير مهمّة، وعندنا أن أهمّيتها ظاهرة ودائرتها واسعة فإنه تقرّر في نظام هذه المجالس بأن للرؤساء الروحيين مجالس ممتازة فيها ولذلك نرى في بعض الأماكن أعضاء منهم دون البعض الآخر، وقد حرّرنا جملة سياسية بهذا الشأن في السنة الثانية من سني الجنان ولا نحب أن نعود إلى ذلك. فإن جعلنا شأننا في الانتخابات إن كانت صادرة منّا أو من رؤسائنا ونحن واحد مراعاة الصوالح الإفرادية والأغراض الخصوصية بحيث تمسي مجالسنا ظرفًا لتَعيُّش البعض بعد أن ضاقت بهم ميادين المعاش أو لإنفاذ أغراض البعض في مناظريهم من أبناء وطنهم لا يستبدّ أمرنا ولا تستقيم أحوالنا العمومية ولا الخصوصية، ولا يسوغ أن نلوم سياستنا العامة على ما نراه من التقصير في تلك الدوائر لأنّنا نحن نكون قد أتينا به، ومن الواجب أن نحمل اللوم وأن نجعل أتعابنا الناتجة عن ذلك وسائط قاطعة نتعلّم بها مجانبة ما قد اختبرناه مما لا يوافقنا، ومن المؤكّد أن المجلس النشيط الذي يراعي حقوقه في الأعمال ولو بات معزولًا ولا يجري ما يجعله يخاف أن يصرّ على إجراء ما فيه خير لئلّا يطالب بما قد حاد فيه عن الصراط المستقيم، يمتع أهالي مكانه بالسعادة والرفاهية ويجعل الحقوق نافذة ويصبح غير مجبور بمراعاة الخواطر، فالحصول على رجال شأنهم ذلك الشأن منوط بنا وأحب الأمور

عند دولتنا العليّة أن ترى الأحوال جارية في مجاريها لتقرير راحة العباد وراحتها هي بالتخلّص من الأتعاب المتواصلة التي تنتج عن تقصيرات الذين يقبضون على أزمة السلطان المجلسي حال كونهم ليسوا بأهل لذلك. (سبستاني، فجل١، ٣٢٦، ١٦)

أحكام مدنية

- أمّا الأحكام المدنيّة من المعاملات فهي المتعلّقة بعموم الأفراد فيما بينهم حالة اجتماعهم في محل الإقامة على وجه يكون مرجع الحق فيه إلى الشخص خاصة، ومنها موضوع القانون العقاري. (سنوسي، مدر، ٢٥٥، ١)
- علم السياسة المدنيّة وهو علم بمصالح جماعة متشاركة في المدينة وانتظام الهيأة بالإصلاح من أعظم أسباب النجاح. فالمنظور إليه في هذا العلم هو اعتبار مصالح الجماعة المتشاركة في المدينة التي يبلغون فيها إلى حدّ التمدّن المأخوذ لفظه من المدينة أيضًا ومرادفه من اللغات الإفرنجية لم يخرج عن معناها، ويراد به استجماع لازم أهل المدينة من الأمور البدنية والعقلية على وجه الانتظام. وحيث أن المملكة الواحدة تحت سلطة واحدة مقرّها قاعدتها التي هي المدينة المعتبرة بالأهمية فقد نسبت الحقوق المتعلّقة بالأشخاص المجتمعين في محل الإقامة من المملكة إلى المدينة. ومَدَن بمعنى أقام ومنه المدينة، ويقال دنته أي ملكته ومنه المدينة للمصر ففيها معنى الإقامة والملكية، ولا شكّ أنّ المقيم في مكان يستعبده التوطّن بما يملك فيه فيكون مالكًا مملوكًا، وملكية المصر لأهل الحضارة أشدّ، والنسبة القياسية إلى المدينة هي مدني بناء على أن وزنها فعيلة كفريضة إذ قياس النسبة إليها فعلي كمدني وفرضي، وفي القاموس والنسبة إلى مدينة النبي صلّى الله عليه وسلّم مدني، والإنسان مدني قال سعد الدين في قولهم الإنسان مدني بالطبع أي محتاج في تعيّشه إلى التمدّن وهو اجتماعه مع بني نوعه يتعاونون ويتشاركون في تحصيل الغذاء واللباس والمسكن وغيرها أي من وجوه المعاملات التي تقع بين المجتمعين في مدينة واحدة فلذلك كانت أحكامها مدنية. (سنوسي، مدر، ٢٥٦، ١٤)
- من زاول علم أصول الفقه، وفقه ما اشتمل عليه من الضوابط والقواعد، جزم بأن جميع الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول أهالي باقي الأمم المتمدّنة إليها، وجعلوها أساسًا لوضع قوانين تمدّنهم وأحكامهم، قلَّ أن تخرج عن تلك الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية التي عليها مدار المعاملات، فما يُسمّى عندنا بعلم أصول الفقه يُسمّى ما يشبهه عندهم بالحقوق الطبيعية أو النواميس الفطريّة، وهي عبارة عن قواعد عقلية، تحسينًا وتقبيحًا، يؤسّسون عليها أحكامهم المدنية، وما نُسمّيه بفروع الفقه يُسمّى عندهم بالحقوق أو الأحكام المدنية، وما نسمّيه بالعدل والإحسان يعبّرون عنه بالحرية والتسوية، وما يتمسّك به أهل الإسلام من محبة الدين والتولّع بحمايته، مما يفضّلون به عن سائر الأمم في القوة والمنعة، يُسمّونه محبة الوطن. (طهطاوي، اكا٢، ٤٦٩، ٢٢)

أحكام الميراث

- أمّا أحكام الميراث وإجراء القسمة على عمل الفريضة بين المسلمين في المملكة التونسية

فهي إلى قضاة المملكة الشرعيين وقاضي الفريضة بالحاضرة وعليه مدار تقادير فروض النفقات للزوجات والأبناء على حسب معرفته بما تقتضيه حالة أشخاص أهل المملكة كل واحد على حسب حالته الشخصية المعتبر بها حقّه الشرعي. (سنوسي، مدر، ٨٩، ٢٥)

أحكام الوجود

- إنّه سبحانه من حيث اعتبار وحدته المنبَّه عليها، وتجرُّده عن المظاهر، وعن الأوصاف المنضافة إليه من حيث المظاهر، وظهوره فيها؛ ولا يُدْرك، ولا يُحاط به، ولا يُعْرَف، ولا يُنْعَت، ولا يوصف. وكل ما يُدْرَك في الأعيان، ويشهد من الأكوان، بأي وجه أدركه الإنسان (. . .) فإنّما ذلك المدرَك: ألوان، وأضواء، وسطوح مختلفة الكيفيّة متفاوتة الكمّية، أو أمثلتها تظهر في "عالم المثال" المتّصل بنشأة الإنسان، أو المنفصل عنه، من وجه، على نحو ما في الخارج. وكثرة الجميع محسوسة. والأحديّة فيها معقولة، أو محدوسة. "وكل ذلك أحكام الوجود، أو قل: صور نِسَب علمه، أو صفات لازمه له من حيث اقترانه بكل عين، لوجود سرّ ظهوره فيها، وبها، ولها، وبحسبها، كيف شئت وأطلقت، ليس هو الوجود. فإنّ الوجود واحد ولا يُدْرَك بسواه، من حيث ما يغايره. لأنّ الواحد من كونه واحدًا لا يُدْرَك بالكثير، من حيث هو كثير. وبالعكس. "ولم يصحّ الإدراك للإنسان من كونه واحدًا وحدة حقيقية كـ"وحدة الوجود"، بل إنّما صحّ له ذلك من كونه حقيقة متّصفة بالوجود، والحياة، وقيام العلم به، والإرادة، وثبوت المناسبة بينه وبين ما يروم إدراكه، وارتفاع الموانع العائقة عن الإدراك. فما أدرك ما أدرك إلّا من حيث كثرته، لا من حيث أحديّته. فتعذر إدراكه، من حيث هو، ما لا كثرة فيه أصلًا. . ." . (نابلسي، وج، ١٤٢، ٢)

أحوال

- الأحوال جمع حال وهي صفة لا موجودة ولا معدومة بل واسطة بين الموجود والمعدوم. (بيجوري، تمر، ٤٤، ٣٦)
- أمّا الألوان فعلى قسمين: منها ألوان تقوم بنفس المتلوّن فتسمّى أعراضًا لازمة وصفات، كالبياض في العاج، والصفرة في الذهب، والسواد في الزنجي. وألّا تكن لازمة، كصفرة الوجل وحمرة الخجل؛ فتسمَّى أحوالًا، وهي المقول عليها انفعالات عند المتكلّمين. وقد أخبرناك أنّه لا شيء منها بلازم ولا باق زمانين، عند أهل الكشف والوجود والأشاعرة. (جزائري، مواف٢، ٦٧٧، ٣)
- إنّه لمّا ثبت أنّه تعالى الظاهر، وأنّ الوجود له، وأنّ كل ما يقع عليه إدراك من الصور والأشكال والأعراض إنّما هي أحوال ونعوت واستعدادات الأعيان الثابتة في العدم، والصور والأحوال أمور عدميّة لا قيام لها إلّا بالوجود، فالمُسمّى بالعبد إذًا عبارة عن ظهور الوجود الحق بأحوال الممكنات العدمية. وهذا التركيب المعنوي أصل كل تركيب في العالم، فهل المخاطب المأمور بالتكاليف الوجود الحق أو أحوال الممكنات التي هي أعراض، والمقوّم لها الوجود الحق. فإن قيل المُخاطَب المأمور المكلّف ربٌّ فهو تناقض، فإنّ كونه ربًّا يقتضي أن يكون آمرًا لعبده مكلِّفًا (إسم فاعل) فأنّى يكلِّف نفسه فلا يصحّ أن يكلّف نفسه من حيث هو هو لما يلزم عليه من

اجتماع النقيضين. والمخلص من هذا أن الحق - تعالى - له مرتبتان: مرتبة إطلاق وغيب، وهي مرتبة اللاتعيُّن واللاظهور. ومرتبة تقييد وتعيُّن بالمظاهر الأسمائية والروحانية والصور الخيالية والجسمية من غير حلول ولا شيء غير ذلك. كما لم تحل المعاني في الألفاظ وإن دلّت عليها وهو هو في المرتبتين، فإنّ المُطْلَق عين المقيّد، والتعيين والتقيُّد والظهور أمور اعتبارية لا وجود لها في أعيانها، فانحجب المُقيَّد من حيث تقييده عن نفسه من حيث إطلاقه. فأراد المطلق رفع الحجاب عن المُقيَّد، فرتّب هذه التكاليف الشرعية أدوية وأسبابًا لرفع الحجاب فهو المكلِّف (إسم فاعل) من حيثيَّة وجهته، وهي حيثية إطلاقه وربوبيته، وهو المكلَّف (إسم مفعول) من حيثيَّة وجهته وهي حيثيَّة تقيّده وظهوره باسم العبد وتقيّده بأحواله ونعوته. ومع هذا فالربُّ ربٌّ سيّد آخر قاهر مكلِّف. والعبد عبد مربوب مأمور مكلَّف. (جزائري، مواف٣، ١٣٣٠، ٧)

أحوال الإيمان

- أمّا أحوال الإيمان، فالاشتياق إلى الله تعالى، ومحبة لقائه، ومحبة كلامه القديم، ومحبة أنبيائه عليهم السلام، ومحبة المحافظة على أوامر الشريعة ونواهيها، والحزن عند انتهاك حرمة من حرمات الله تعالى، والخوف من الله تعالى، والرجاء منه، ورؤية التقصير من نفسه في أداء حقوق مولاه، وإن أتى بعمل الثقلين لما يشاهد من عظيمة المعبود، واليأس من تأثير غير الله تعالى في نفع أو ضرر، ومدافعة الله تعالى عنه، ونصرة الله له، إلى غير ذلك. (نابلسي، أش، ٢٥٤، ١٧)

أحوال سياسية

- لتسهيل إجراء التقليد للطبيعة في الفلاحة شرعوا يستخلصون المعادن الصلبة من مدفنها ويعالجونها بالنار الموقودة من حطب الغاب. فيسكبونها آلات ويستخدمونها في حرث الأرض وتحريك الأثقال آخذين الثيران أعوانًا لهم. وعلى هذا النمط أخذوا يتمتّعون هم ومواشيهم بغلّات الأرض وأثمارها برفاهة وصاروا يدفعون الأعشار لأميرهم أجرة لما كان يعانيه من أجلهم. لأنه كان يحمي برجاله مزارعهم وحقولهم ويمنع تعدّي هذا على أمتعة ذاك، دافعًا عن تخوم أرضهم هجوم المغتصب، ساهرًا على جميع أحوالهم السياسية دون أدنى خلل في ترتيب الجمهور، حاكمًا بينهم بالعدل قاضيًا بالإنصاف ناشرًا على الجميع راية شريعة واحدة غير ملتفت إلى الامتيازات الأدبية ما لم يكن لأربابها نفع للمصلحة العامة، مجتهدًا بكل أمانة في راحة شعبه ورفاهيتهم، عارفًا أن من يأخذ أجرته يُطالب بالعمل وإذا لم يعمل يسقط من عين ذاته حيث أن من لا يعمل لا يأكل، عالمًا أن السياسة أو الرئاسة إذا وقعت في غير محلها تطلب من الشعب إنقاذها، غير مأخوذ بخمرة حب الرئاسة التي إذا ما خامرت العقل منعت بأبخرتها الكثيفة نفوذ أشعّة الصواب إليه، متيقّظًا لكل واجباته، صاحيًا في كل أعماله، ذا سلوك حسن مع الجميع، محبًّا للغرباء، قادرًا على السياسة، لا سِكِّيرًا ولا ضرَّابًا ولا طمَّاعًا. (مرّاش، غبح، ٣٨، ٦)

إحياء

- إختُلِفَ أيضًا في صفة التكوين، فأثبتها الماتريدية، وعليه فهي صفة قديمة قائمة بذاته

تعالى يوجد بها ويعدم بها لكن إن تعلّقت بالوجود تسمّى إيجاد، وإن تعلّقت بالعدم تسمّى إعدامًا، وإن تعلّقت بالحياة تسمّى إحياء، وهكذا فصفات الأفعال عندهم قديمة لأنّها هي صفة التكوين وهي قديمة، وذهب بعضهم إلى أن هذه كلها صفات متعدّدة وفيه تكثير للقدماء جدًا، ونفاها الأشاعرة وجعلوا صفات الأفعال هي تعلّقات القدرة التنجيزية الحادثة، فإن قيل على طريقة الماتريدية ما وظيفة القدرة عندهم أجيب بأنّ وظيفتها تهيئة الممكن بحيث تجعله قابلًا للوجود والعدم، ورُدَّ بأنّ قبوله لذلك ذاتي له، وأجيب بأنّ الذاتي إنما هو القبول الإمكاني بخلاف القبول الاستعدادي القريب من الفعل. (بيجوري، تمر، ٤٤، ٣)

إخبار

- إعلم أنّ المركّب التام المحتمل للصدق والكذب يُسمّى كما قاله في التلويح من حيث اشتماله على القضاء بمعنى الحكم قضية، ومن حيث احتماله للصدق والكذب خبرًا، ومن حيث إفادته الحكم إخبارًا، ومن حيث كونه جزء من الدليل مقدّمة، ومن حيث كونه يطلب بالدليل مطلوبًا، ومن حيث كونه يحصل من بالدليل نتيجة، ومن حيث كونه يسئل عنه مسئلة، ومن حيث كونه يفتقر إلى دليل دعوى ومن حيث كونه محلًا للبحث مبحثًا، فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات. (بيجوري، حبم، ٧١، ٣٠)

إخبار الله

- أبا عبدالله محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله تعالى يقول وقد سئل عن صفات الله عزّ وجلّ وما ينبغي أن يؤمن به فقال: للّه تبارك وتعالى أسماء وصفات جاء بها كتابه وأخبر بها رسوله صلّى الله عليه وآله وسلّم لا يسع أحدًا من خَلْق الله قامت عليه الحجّة إلّا الإيمان بها. إذ القرآن نزل به وصحَّ عنده بقول الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم فيما روى عنه العدل، فإن خالف ذلك بعد ثبوت الحجّة عليه فهو كافر بالله، فأمّا قبل ثبوت الحجّة عليه من جهة الخبر فمعذور بالجهل، لأنّ علم ذلك لا يدرك بالعقل ولا بالرويّة وبالفكر، ونحو ذلك بإخبار الله سبحانه إيّانا أنّه سميع بصير. (كوراني، كه، ٢٠، ١٤)

أخبار عن الله

- إنّ الوعيد من جملة الأحكام الشرعيّة التي ثبتت بالأدلّة الظاهرة تارةً وبالأدلّة القطعية أخرى فإنّه ليس المطلوب اليقين التامّ بالوعيد بل المطلوب الاعتقاد الذي يدخل فيه اليقين والظنّ الغالب، كما أنّ هذا هو المطلوب في الأحكام العملية ولا فرق بين اعتقاد الإنسان أنّ الله حرّم هذا فأوعد فاعله بالعقوبة المجملة واعتقاده أنّ الله حرّمه وأوعده عليه بعقوبة معيّنة من حيث أن كليهما أخبار عن الله، وكما جاز الأخبار عنه بالأول بمطلق الدليل فكذلك الأخبار عنه بالثاني. بل لو قال قائل العمل بها في الوعيد أوكد كان صحيحًا، ولهذا كانوا يسهلون في أسانيد أحاديث الترغيب والترهيب ما لا يسهلون في أسانيد أحاديث الأحكام، لأنّ اعتقاد الوعيد يحمل النفوس على التّرك، فإن كان ذلك الوعيد حقًّا كان الإنسان قد نجا، وإن لم يكن الوعيد حقًّا بل عقوبة الفعل أخفّ من ذلك الوعيد لم يضرّ الإنسان إذا ترك ذلك الفعل خطؤه في اعتقاده زيادة العقوبة، لأنّه إن اعتقد نقص العقوبة فقد يخطئ، وإن لم يعتقد في تلك

الزيادة نفيًا ولا إثباتًا فقد يخطئ أيضًا. (سنوسي، معش، ٣٠، ٦)

إختراع

- أنكر سيّدنا (ابن عربي) في هذا الكتاب إطلاق الإختراع على الحق - تعالى - إلّا بتجوّز. وقول الحكماء وجود شيء لا عن شيء محال بل لا بدّ للمعلول من شبح قابل لأن يتطوّر بأطوار مختلفة باطل. لأنّه يقتضي أنّه تعالى لا يُسمَّى باسم البديع، وهو تعالى بديع بلا شكّ، ويثبوت الأعيان الثابتة. قال أهل الكشف كافّة، والحكماء والمتكلّمون من المعتزلة: وهي حقائق الممكنات في العلم، وما لا يمكن وجوده، وهو المحال، لا عين له ثابتة وإن كان معلومًا. وخالف في ذلك الأشاعرة وقالوا: لا عين للممكن حالة عدم وإنّما يكون له عين إذا وجد. ولهذا قالوا وجود كل شيء عين ماهيّته. (جزائري، مواف٣، ١٢٩٧، ٤)

إختلاف الألسنة

- إنّ اختلاف الألسنة يوجب ميلًا بين أهل اللسان الواحد؛ ونوع نفرة عن أهل لسان غيره. فإن أهل اللسان قد عرف بعضهم بعضًا من حين الثدي. وحصلت بينهم ألفة التعاون وتقاضي الأغراض، وإنتفاع كل بقوة صاحبه دون كلفة مشعورة. وليس الحال كذلك بين أمّتين اختلف لسانهما، فإن كل أمة تكون قد اختصّت بعادات ألفتها وأحوال عرفتها، حتى صارت تعدّ من غرائزها وخلائقها، فإذا أرادت أمّة أن تخالط أمّة وجدت كلفة شديدة في معرفة إحداهما لسان الأخرى، والتنازل عن بعض العادات وعن ذلك لا بدّ أن تكون نفرة. إلّا أنهم وإن اختلفوا ذلك الاختلاف، محتاج بعضهم إلى بعض بما خصّ الله به كل ناحية من النواحي من المواد النافعة المطلوبة للكل؛ لا يوجد الحديد، وهو داخل في كل منفعة، إلّا في ناحية من نواحي الأرض، وكذلك النحاس والذهب والفضّة والأخشاب العظيمة. ومقتضى ذلك الاحتياج العام؛ أنه يجب على جميع الأمم أن يتعارفوا من تلك الجهة، وتكون بينهم عهود مرعيّة وقوانين محفوظة، حتى تؤمن المسالك ويعمّ انتفاع بعض الناس ببعض. (حرصيفي، ركث، ٧٩، ٧)

إختلاف المطالع

- في الشريعة دلائل كثيرة تدلّ على كريّة الأرض والسماء، منها اعتراف الأئمة باختلاف المطالع، فإن الصبح في بعض البلاد يوافق المساء في بلاد أخرى، وطلوع الهلال في بعض الآفاق يوافق غيبوبته في بلاد أخرى، وهكذا الشمس وسائر الكواكب. ففي بعض الآفاق يرى القطب الشمالي فوق رؤوس أهله، والقطب الجنوبي لا يرى أصلًا، وسَكَنة خط الاستواء يرون القطبين على الأفق. وفي بعض البلاد تكون الحركة فيه دولابية، وفي البعض حمائلية، وفي البعض رَحَوية. كل ذلك مبني على كُرِيَةِ الأرض، ولولاها لما كان شيء من ذلك. (آلوسي، مق، ٦٩، ٩)

إختيار

- إن الله هو المتفرِّد بالخلق والاختيار. قال الله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (القصص: ٦٨) والمراد بالاختيار: الاجتباء والاصطفاء، وقوله: ﴿مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾ (القصص: ٦٨)، أي: ليس هذا

الاختيار إليهم، فكما أنّه المتفرّد بالخلق، فهو المتفرّد بالاختيار، فإنّه أعلم بمواقع اختياره، كما قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ (الأنعام: ١٢٤) وكما قال: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ ○ أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ﴾ (الزخرف: ٣١-٣٢) فأنكر سبحانه عليهم تَخيُّرهم، وأخبر أنّ ذلك إلى الذي قسّم بينهم معيشتهم، ورفع بعضهم فوق بعض درجات. (وهاب، مع، ١، ٧)

- ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾ (النحل: ١٧). والاختيار المنفي عمّا سوى الحقّ هو الاختيار الثابت للحقّ - تعالى -، لا الاختيار الذي هو ضدُّ الجبر، ولا أنّهم مجبورون على الاختيار. ويحتمل أن يكون المراد نفي الخيرة عنهم، من حيث مصلحتهم، أي ما كان يثبت لهم من جهة مصلحتهم أن يختاروا، فإنهم العجزُ الجاهلون بالمصالح، فقد يختارون ما فيه هلاكهم من حيث لا يشعرون. (جزائري، مواف١، ٢٦٦، ٢)

- ليس للخالق - تعالى - إلّا الخلق، وهو إعطاء الوجود للأحوال التي طلبتها الأعيان الثابتة باستعدادها، أيُّ عين كانت. فما حكم عليها إلّا بها، ولا أثر لما يُسمّى مشيئة واختيارًا؛ إلّا من حيث أنه - تعالى - غير مُكْرَه ولا ملجأ، بمعنى أنّه لا يفعل شيئًا وهو كاره له غير مريد، ولا مختار. فلا اختيار، لأن سبق العلم بالفعل والترك ينافيه. ولا إضرار ولا جبر، لأن الفعل بالإرادة ينافيه. فالاختيار محال، والجبر بمعنى الإكراه من الغير محال، ولعلّ خفّاشًا لا يقدر بصره على إدراك شمس الحقيقة، يقول: إنك نفيت عنه - تعالى - ما أثبته لنفسه من المشيئة والاختيار، ووافق على ذلك التقسيم العقلي عند العقلاء، فإنّهم قسّموا الفاعل إلى فاعل بالاختيار، وهو الذي يتأتّى منه الفعل والتّرْك، وليس ذلك إلّا الحق - تعالى -، وإلى فاعل يتأتّى منه الفعل دون الترك، ولا يتوقّف على وجود شرط ولا انتفاء مانع، وهو الفاعل بالعلّة. وإلى فاعل يتأتّى منه الفعل دون الترك، ويتوقّف على وجود شرط وانتفاء مانع، وهو الفاعل بالطبع، فأقول: مَن تغلغل في الحقائق، واستظهر ظواهر الطرائق، علم أن الأعيان الثابتة التي قلنا: إنّها الطالبة من الحق باستعدادها ما يفعله بها، هي صور الأسماء الإلهيّة. والأسماء الإلهيّة صور الذات العليّة ومراتب تجلّياتها، إذ الأسماء معانٍ لا يقام لها بنفسها، ويكف بهذا النزر القدر لمن يتبصّر. (جزائري، مواف١، ٢٦٧، ٩)

- إنّ الفاعل من غير إرادة ولا اختيار شأن الفاعل بالعلّية، وهو الذي يتأتّى من الفعل دون التّرْك. والفاعل بالإرادة والاختيار يفعل إذا شاء ولا يفعل إذا لم يشأ. وليس إلّا الربّ - تعالى - ولهذا قال بعض أهل الله - تعالى -: يفعل إذا شاء ويترك إذا شاء. فالاختيار المنسوب إليه تعالى هو لدفع ما يتوهّم أن فعله تعالى لمفعولاته هو كفعل العلّة، لأن الاختيار المنسوب إليه كالاختيار المنسوب إلى الخلق، وهو التردّد بين الشيئين. ثم يقع الاختيار والاعتماد على أحدهما، فإن الاختيار بهذا المعنى محال على الربّ - تعالى - بل نقول وإن خالفنا أرباب العقول أنه لا اختيار للرب - تعالى - بالمعنى المتعارف بين العموم لأحدية مشيئته تعالى وسبق العلم. (جزائري، مواف٣، ١٠٨٩، ١٧)

- إنّه تعالى نفى الاختيار عن مخلوقاته فيما هم فيه مختارون له فهم مجبورون على الاختيار فيما يختارون ويشاؤون: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ (الإنسان: ٣٠). وما تشاؤون شيئًا من الأشياء التي تتعلّق بها مشيئتكم إلّا أن يشاء الله مشيئتكم إيّاها واختياركم لها، وذلك في مرتبة الإيجاد العيني الحسّي أنّ الله كان عليمًا، أي وجد الله، فليست بكان الناقصة عليمًا بأعيانكم في العدم الثبوتي والاستعداد الذاتي الكلّي، وبما تطلبه من النعوت والأحوال إذا صارت موصوفة بالوجود العيني الحسّي، فإنّ حضرة الثبوت في العلم لا تركيب فيها وإنّما كل عين ناظرة إلى نعوتها وأحوالها من غير حمل ولا تركيب، حكيمًا يعطى كل ذي حق حقَّه، ويوفى كل مستحقّ ما استحقّه، مما يطلبه لسان استعداده وخلقه. أعطى كل شيء خلقه في مرتبة الوجود العيني الحسّي، وهو عبارة عمّا تطلبه الأعيان الثابتة طلبًا ذاتيًّا استعداديًّا من الربّ - تعالى - لايم مرتبة الحسّ أولًا ولو أعطاها على فرض المحال غير ما اختارته في ثبوتها، واستعدّت له ما قبلته، ولا يكون هذا أصلًا، فجميع ما يصدر من المخلوقات بالاختيار في الظاهر فهم مجبورون فيه على الاختيار في مرتبة الحسّ والوجود العيني، لا في الباطن والثبوت. وأمّا ما يصدر عنهم مما لا اختيار لهم فيه ظاهرًا، فالجبر فيه ظاهر كحركة المرتعش مثلًا، والمراد بالجبر الجبر على الاختيار والإرادة كما ذكرنا لا الجبر الذي هو حمل المخلوق على الفعل مع وجود الاباية من المخلوق، فإنّه غير مناف لنسبة الفعل إلى المخلوق. (جزائري، مواف٣، ١٠٩٠، ٥)
- إعلم أنّ الحقيقة تثبت الإرادة وتنفي الاختيار وإن ورد في الكتاب العزيز: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾ (القصص: ٦٨). فلمعنى آخر غير المعنى المتعارف للاختيار عند العموم. وقد أجمع المسلمون على أنّه تعالى مريد، واختلفوا في معنى كونه مريدًا، ولسنا بصدد بيان المذاهب. والحق أن إرادته تعالى هي تعلّق الذات بتخصيص أحد الجائزين للممكن على التعيين، كما أنّ مشيئته تعلُّق الذات بالممكن من حيث تقدّم العلم قبل كون الممكن، كما أن الاختيار تعلُّق الذات بالممكنات من حيث ما هي الممكنات عليه، فالإرادة في حق الحق - تعالى - كونه مريدًا ومخصّصًا لوجود ممكن ما ليس تخصيصه لوجوده من حيث هو وجود، لكن من حيث نسبته لممكن ما تجوز نسبة ذلك الممكن لممكن آخر، فالوجود من حيث الممكن مطلقًا لا من حيث هو ممكن ما ليس بمراد ولا واقع أصلًا إلّا بممكن ما. وإذا كان بممكن ما فليس بمراد من حيث هو لكن من حيث نسبته لممكن ما، ونسبة الاختيار إليه تعالى إذا وصف به إنّما ذلك من حيث الممكن معرّى من علّته وسببه لا من حيث ما هو الحق - تعالى - فالممكن من حقيقته هو موضع الانقسام وعليه يرد التقسيم وفي نفس الأمر ليس الله - تعالى - فيه إلّا أمر واحد هو معلوم عند الله - تعالى - من جهة حال الممكن علمه أزلًا فاختار ما علمه عليه أزلًا. (جزائري، مواف٣، ١١٢١، ٩)
- إنّ الاختيار في حق الحق ليس بصفة كمال، إذ هو ترجيح إيجاد ممكن من حيث عينه وذاته، لا باعتبار ممكن آخر كما هو في الإرادة. فإن معنى الاختيار يرجع إلى الجواز، والجواز في حق الحق محال لما يطلبه الجواز العقلي من الترجيح من المرجِّح، ومحال أن يكون للّه مرجِّح يرجِّح له أمرًا دون أمر. فلا يجوز أن

يقال يجوز في حق الحق أن يفعل كذا وأن لا يفعل، وإنّما يجوز أن يقال في الممكن أن يكون وأن لا يكون. وأما الخطاب الوارد في القرآن بالاختيار فإنّما هو من حيث النظر إلى الممكن من حيث حقيقته القابلة للأمرين معرى عن علّته وسببه. وهذا معنى دقيق لم يصل إليه المتكلّمون بأفكارهم. (جزائري، مواف٣، ١٢٨٦، ٣)

إختيار كسب

- وأمّا ما يقال إنّ القَدَر السابق لو كان حجّة للعاصي لبطل الأمر والنهي. فجوابه، أن آدم عليه السلام لم يحتجّ بالقَدَر على أنّه لم يرتكب المنهيّ المشار إليه في لوم موسى عليه السلام بقوله أهبطت الناس بخطيئتك إلى الأرض، ففي بعض طرق الحديث هل وجدت فيها أي في التوراة وعصى آدم ربه فغوى، قال نعم فاعترف هو كموسى عليهما الصلاة والسلام بأنّ الله تعالى سمّاه معصية، وبأنّه ارتكب المنهيّ، ولكنه قال إنّه كان مكتوبًا عليّ قبل أن أُخلَق فلا بدَّ من اختيار كسبه، فأنا مضطرّ إلى اختياره لا مستقلّ فيه، وليس معناه أن هذا العمل مع كونه ارتكابًا للمنهيّ ليس بمعصية لكونه مضطرًّا في اختياره، فإن هذا مما لا ينبغي أن يتوهّم في حق كل مؤمن بالقَدَر من عامة المؤمنين. (كوراني، كه، ١٥، ١٩)

آخِر

- إعلم أنّه إذا لم يكن الوجود صفة للأشياء، باعتبار نفس الأمر، فليس بممتنع أن يكون وصفًا للأشياء باعتبار ما يظهر للعقل والحسّ. خصوصًا وقد ذكرنا ذلك في "تنزل الأمر الإلهي". قال الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ (الحديد: ٣). فإذا لم تتّصف الأشياء بالوجود فهو الأوّل، لأنّ الوجود هو الأول. وإذا اتّصفت الأشياء بالوجود، ثم زال اتّصافها، فهو الآخر، فإنّ الوجود هو الآخِر حينئذٍ. وإذا اتّصفت الأشياء بالوجود كان هو الوجود، ولا اتّصاف للأشياء به، لأنّها معدومة حينئذٍ، فهو الظاهر. وإذا لم تتّصف الأشياء بالوجود، فهو الباطن. فهذه الأسماء الأربعة له تعالى، باعتبار اتّصاف الأشياء بالوجود وعدم اتّصافها به، لا بل هي أوصاف له تعالى أصلية، لا باعتبار شيء أصلًا. وإنّما تظهر عندنا بالاتّصاف المذكور وعدمه. فالله تعالى هو الأول والآخر والظاهر والباطن في حال واحد لذاته. ويتجلّى على القلوب بأي اسم شاء، متى شاء، ويحتجب كذلك. وليس لهُ تعالى أول ولا آخر، بل هو الأول والآخر، لأنّه قديم باقٍ. وليس له أيضًا ظاهر ولا باطن، بل هو الظاهر والباطن، لأنّه ليس مركّبًا ولا متجزّئًا ولا متبعّضًا. وأما مخلوقاته سبحانه، وهي الممكنات كلها، فلها أول وآخر، لأنّها حادثة فانية. ولهذا ظاهر وباطن لأنّها مركّبة متجزّئة متبعّضة. فإن طرأ عليها الاتّصاف بالوجود كان لها أوّل، لا أنّها هي الأوّل، لسبقه تعالى عليها بالاتّصاف عندها بالوجود. وإن زال عنها ذلك الاتّصاف بالوجود كان لها آخر، لا أنّها هي الآخر، لأنّ الخلق لا ينقطع أبد الآبدين، وإن أدركها المدرك حين اتّصافها بالوجود فلها ظاهر، لا أنّها هي الظاهر، لِطَرَآن وصف الظهور لها. وإن لم يدركها المدرك حين الاتّصاف بالوجود فلها باطن، لا أنّها هي الباطن. فهو تعالى قابل للاتّصاف بالأضداد، وليس له ضدّ سبحانه. ومخلوقاته لا تقبل

الاتّصاف بالأضداد، لأنّ لها أضدادًا. فهو تعالى في حال كونه أولًا هو آخر، وفي حال كونه ظاهرًا هو باطن. ومخلوقاته في حال كونها أولًا لا تقبل أن تكون آخرًا، وفي حال كونها ظاهرة لا تقبل أن تكون باطنة. (نابلسي، وج، ١٠٣، ١٠)

إخراج المعدوم

- إعلم: أنّ إخراج المعدوم من العدم الثبوتي إلى الوجود العيني الخارجي قد يكون لإخراجه من العدم إلى الوجود شرط واحد، وقد يكون له شروط كثيرة، وقد يكون لإخراجه من العدم سبب واحد، وقد تكون له أسباب متعدّدة، وقد يتوقّف إخراجه على انتفاء مانع حسب ما هو عليه ذلك الشيء في ثبوته في العلم الذاتي ووجد الشرط والسبب والمانع مشهور، والقضاء والحكم الإلهي تابع لذلك الثابت في ثبوته بكل ما يتعلّق به من شرط أو سبب أو أسباب أو شروط أو مانع، وما لا شرط له ولا سبب ولا مانع كذلك. والعلم الإلهي محيط بما يكون من الشروط والأسباب، فيكون المشروط والمُسَبب وبما لا يكون من المشروط والأسباب فلا يكون المشروط ولا المسبّب وبالمانع كذلك تفصيلًا إحاطيًّا. فيوجد تعالى الأشياء في العين كما علمها في الثبوت العدمي، فلهذا كان القول الإلهي والقضاء الربّاني منه ما يقبل التبديل في الظاهر عندنا، وهو في نفس الأمر ما هو تبديل وإنّما هو توقّف على وجود شرط أو سبب أو انتفاء مانع في علمه تعالى، ومن القول الإلهي ما لا يقبل التبديل وهو ما ليس له شرط ولا سبب ولا مانع كما هو عليه ذلك المعلوم في ثبوته، وقد اجتمع الأمران في فرض الصلاة ليلة الإسراء ففرضت أولًا خمسون صلاة، فلمّا راجع رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - ربه وسأله التخفيف عن أمّته نقص عشرًا ثم عشرًا إلى خمس صلوات. فالقضاء الأول بالخمسين كان مشروطًا بقبول رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - وعدم سؤاله التخفيف عن أمّته، فلما سأل أجيب وقيل له أمضيت فريضتي وخفّفت عن عبادي فهي خمس وهي خمسون: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَيَّ﴾ (ق: ٢٩). وهو القول الثاني هو الذي لا يقبل التبديل، إذ ليس له شرط ولا سبب ولا توقّف على ارتفاع مانع فمما ذكرناه تظهر فائدة الاستعاذة والدعاء والأمر بذلك بالقصد الأول هو إظهار الذلّة والحاجة والافتقار إلى من بيده ملكوت كل شيء، وهو مقام الكمل من أولياء الله - تعالى - ومن الناس من يستعيذ ويدعو احتياطيًّا فيقول لعلّ دفع البلاء والضرّ وجلب النفع مشروط بالاستعاذة والدعاء موقوف على سبب الاستعاذة والدعاء وجميع الأسباب على هذا المنحى. (جزائري، مواف٣، ١١٥٠، ٦)

أخص

- إنّ (القضية) الممكنة العامّة تنعكس كنفسها وهي أعمّهما، والقاعدة أنّ ما ثبت للأعمّ يثبت للأخصّ. (بيجوري، حبم، ١٤٦، ٢٦)

أخلاق

- الأخلاق مظاهر العواطف، وتجلّيات السرائر، وآثار الطبيعة والتربية، فهي مختلفة في الناس بحسب اختلاف العوامل المؤثّرة في قلوبهم، وعقولهم وأبدانهم. وهذا بديهي لا حاجة فيه إلى البيان. وقد تنوّعت آراء الناقدين في تلك العوامل الموجبة لاختلاف الأخلاق،

وانحطاط بعضها إلى دركات السفالة، والرذيلة، وارتفاع البعض الآخر إلى مقامات الشرف، والفضيلة. فرأى بعضهم الخلق الواحد متتشرًا في الجماعة الكثيرة فحسبوا ذلك ناشئًا عن موقعها من الأرض، أو عن الأحكام الجارية عليها. فعدّوا شريعة القوم، وهواء البلاد، مصدرًا للأخلاق. واستحكم هذا الرأي في أذهانهم حتى توهّموا أن المقيم بهاته البقعة من الأرض على خلق لا يحصل في المقيم بغيرها ممّا يخالفها هواء. وأن الآخذ بهذا القانون على طبع لا يكون في الآخذ بسواه ممّا يغايره. وهو غلوٌّ وإغراق فإن المواقع وإن صحّ تأثيرها في الأنفس والأبدان، إلّا أنها لا تغيّر الحقيقة الإنسانيّة في الإنسان، وإذا لم تتغيّر هذه الحقيقة فحسن الأخلاق ممكن في كلّ مكان. أمّا الأحكام فإنّها أشدُّ تأثيرًا في الطباع من سائر العوامل ولا سيّما إذا استحكمت ومرّت عليها الأيام. ولكثر ما أطفأت الأحكام القاسطة أنوار فضائل كانت لولاها ساطعة تأخذ بالأبصار، ولطالما أوقدت الأحكام العادلة مصابيح كمالات كانت لولاها مطفأة مجهولة المكان. ولكن الأحكام وإن عظُم تأثيرها في الأخلاق فهي كالرماد تستر الجمر ولا تطفئه، والغبار يخفي النصل ولا يغيّر جوهره. فكرم الخلق ممكن الوجود في كلّ هيكلٍ إنسانيٍّ على الإطلاق. (إسحق، درر، ١٤٩، ٢)

أخوّة

- أمّا الأخوة: فكما يُقال: تركته أخا الخير أو الشّر: أي هو بخير أو شرٍّ. وقال بعض الصحابة للنبيّ - صلّى الله عليه وسلّم -: لا أكلّمك إلّا أخا السِّرار. وتركته أخا الفراش، وأخا الموت، وأخا السَقَم. وهو أخو رَغائب: أي يرغب في العطاء. (مخان، بصل، ٢٣٠، ٨)

أخوّة دينية

- إنّ أخوة العبوديّة التي هي التساوي في الإنسانيّة، عامة في حقوق أهل المملكة بعضهم على بعض، التي هي حقوق العباد، وهناك حقوق العبودية الخاصة التي هي الأخوة الإسلامية، وهي اكتساب ما يصير به المسلمون إخوانًا على الإطلاق من إداء حقوق بعضهم على بعض كردّ السلام وابتدائه، وتعليم الأحكام الشرعية ونحو ذلك من شعب الإيمان، فهذه هي التي أشار لها صلّى الله عليه وسلّم بقوله: "المسلم أخو المسلم" يعني أخوّة دينية لأنهما يجمعهما دين واحد، وهي أعظم من الأخوّة الحقيقيّة. (طهطاوي، اكا١، ٣١٩، ١٧)

أخوّة العبودية

- إنّ أخوة العبوديّة التي هي التساوي في الإنسانيّة، عامة في حقوق أهل المملكة بعضهم على بعض، التي هي حقوق العباد، وهناك حقوق العبودية الخاصة التي هي الأخوة الإسلامية، وهي اكتساب ما يصير به المسلمون إخوانًا على الإطلاق من إداء حقوق بعضهم على بعض كردّ السلام وابتدائه، وتعليم الأحكام الشرعية ونحو ذلك من شعب الإيمان، فهذه هي التي أشار لها صلّى الله عليه وسلّم بقوله: "المسلم أخو المسلم" يعني أخوّة دينية لأنهما يجمعهما دين واحد، وهي أعظم من الأخوّة الحقيقيّة. (طهطاوي، اكا١، ٣١٩، ١٢)

أخوة وطنية

- جميع ما يجب على المؤمن لأخيه المؤمن منها: يجب على أعضاء الوطن في حقوق بعضهم على بعض لما بينهم من الأخوة الوطنية فضلًا عن الأخوة الدينية، فيجب أدبًا لمن يجمعهم وطن واحد: التعاون على تحسين الوطن وتكميل نظامه، فيما يخصّ شرف الوطن وإعظامه وغناءه وثروته، لأنّ الغنى إنما يتحصّل من انتظام المعاملات وتحصيل المنافع العمومية، وهي تكون بين أهل الوطن على السوية، لانتفاعهم جميعًا بمزية النخوة الوطنية، فمتى ارتفع من بين الجميع التظالم والتخاذل، وكذب بعضهم على بعض، والاحتقار، ثبتت لهم المكارم والمآثر، ودخلت فيما بينهم السعادة بكسب شعائرها ومآثرها، فلذلك بيّن عليه الصلاة والسلام قوله: "المسلم أخو المسلم" بقوله "لا يظلمه" أي لا يدخل عليه ضررًا في نحو نفسه أو دينه أو عرضه أو ماله، لأن ذلك قطيعة محرّمة تنافي الأخوة. (طهطاوي، اكا١، ٣١٩، ٢٤)

آداب

- أمّا الآداب فأربعة أنواع: الأخلاق الحميدة، والشيم الحسنة، والسياسات، والمعاشرات. (طهطاوي، اكا٢، ٦٠٨، ١٦)

أداة

- من اصطلاحات المنطقيّين ما رأيت كالشكل والضرب وغيرهما. ومنها أنهم يعبّرون بالكلمة عن الفعل. وبالأداة عن الحرف. وبالكيفية عن الإيجاب والسلب. وبالكمّية عن الكلّية والجزئية. وبالجهة عن الضرورة والإمكان والامتناع. وبالشرف عن الإيجاب مع الكلّية. وبالخسّة عن السلب مع الجزئية. وهي الأكثر دورًا في كتب القوم. (يازجي، قم، ٣٧، ١٥)

- إنّ الأداة في عرف أهل العربيّة هي الحرف المقابل للإسم والفعل، أي حرف المعنى كحروف الجرّ والاستفهام ونحوها، وهمزة التعدية إنّما هي من حروف المباني بخلاف همزة الاستفهام، مثلًا فلا يقال لها أداة، والتضعيف هو تكرار الحرف فلا يمكن أن يُسمّى أداة. (أسير، رشه، ٥، ٧)

- الإداة والآلة والواسطة ألفاظ مترادفة، وهي إمّا لفظيّة أو معنوية أو جسمية، فاللفظية هي كل لفظ يتوصّل به إلى غيره كما ذكر، والمعنوية كل معنى يتوصّل به إلى غيره كعلم النحو والمنطق والصرف، فإنّهم قالوا في تعريف كل منها هو آلة قانونية، والجسمية كالعصا للضرب ونحو ذلك، فتخصيص الأداة بحروف المعاني لم يقل به أحد. (أسير، رشه، ٥، ١٨)

إدارة أحكام الشريعة

- إنّ إدارة أحكام الشريعة كما تتوقّف على العلم بالنصوص تتوقّف على معرفة الأحوال التي تعتبر في تنزيل تلك النصوص، فالعالِم إذا اختار العزلة والبعد عن أرباب السياسة فقد سدَّ عن نفسه أبواب معرفة الأحوال المشار إليها وفتح أبواب الجور للولاة، لأنّهم إذا استعانوا به فامتنع صاروا يتصرّفون بلا قيد، نعم يعاب على العالِم شرعًا وعقلًا التكَلُّف في الدين والتمحّل في النصوص الظاهرة في خلاف ما أراد منها، وارتكاب الأقوال الضعيفة ليوافق الأهوية والأغراض لا لأجل مصالح تتنزّل منزلة الحاجة والضرورة حتى ينقلب ذلك الضعيف قويًّا، وحيث كانت إدارة المصالح

السياسية مما لا يتيسّر لغالب الولاة إجراؤها على الأصول الشرعية لأسباب شتّى يطول شرحها، وتقدّمت الأدلّة على ما يترتّب على إبقاء تصرّفاتهم بلا قيد من المضار الفادحة، رأينا أنّ العلماء الهداة جديرون بالتبصّر في سياسة أوطانهم واعتبار الخلل الواقع في أحوالها الداخلية والخارجية وإعانة أرباب السياسة بترتيب تنظيمات منسوجة علي منوال الشريعة معتبرين فيها من المصالح أحقّها ومن المضار اللازمة أخفّها، ملاحظين فيما يبنونه على الأصول الشرعية أو يلحقونه بفروعها المرعيّة ذلك المقال الوجيز المنسوب لعمر بن عبد العزيز تحدث للناس أقضية بحسب ما أحدثوه من الفجور وما في معناه من أدلّة أن الشريعة لا تنسخها تقلّبات الدهور. (تونسي، أقوم، ٤١، ٩)

إدارة المصالح السياسية

- إنّ إدارة أحكام الشريعة كما تتوقّف على العلم بالنصوص تتوقّف على معرفة الأحوال التي تعتبر في تنزيل تلك النصوص، فالعالِم إذا اختار العزلة والبعد عن أرباب السياسة فقد سدّ عن نفسه أبواب معرفة الأحوال المشار إليها وفتح أبواب الجور للولاة، لأنّهم إذا استعانوا به فامتنع صاروا يتصرّفون بلا قيد، نعم يعاب على العالِم شرعًا وعقلًا التكلُّف في الدين والتمحّل في النصوص الظاهرة في خلاف ما أراد منها، وارتكاب الأقوال الضعيفة ليوافق الأهوية والأغراض لا لأجل مصالح تتنزّل منزلة الحاجة والضرورة حتى ينقلب ذلك الضعيف قويًّا، وحيث كانت إدارة المصالح السياسية مما لا يتيسّر لغالب الولاة إجراؤها على الأصول الشرعية لأسباب شتّى يطول شرحها، وتقدّمت الأدلّة على ما يترتّب على إبقاء تصرّفاتهم بلا قيد من المضار الفادحة، رأينا أنّ العلماء الهداة جديرون بالتبصّر في سياسة أوطانهم واعتبار الخلل الواقع في أحوالها الداخلية والخارجية وإعانة أرباب السياسة بترتيب تنظيمات منسوجة علي منوال الشريعة معتبرين فيها من المصالح أحقّها ومن المضار اللازمة أخفّها، ملاحظين فيما يبنونه على الأصول الشرعية أو يلحقونه بفروعها المرعيّة ذلك المقال الوجيز المنسوب لعمر بن عبد العزيز تحدث للناس أقضية بحسب ما أحدثوه من الفجور وما في معناه من أدلّة أن الشريعة لا تنسخها تقلّبات الدهور. (تونسي، أقوم، ٤١، ١٧)

أدب

- الأدب كلمة دارت على الألسنة واستخفّتها القلوب واستحلّتها النفوس واستعملها الناس في التناصح والتزاجر، ونعمّا هي والوطنية، كلمتين لو تحقّق بمعناهما جميع الناس سكان الأرض الواحدة والأفق الجامع، لم يتعدّ أحد على أحد، وكانوا يدًا واحدة في تحصيل المنافع ورفع المضارّ، أمرًا يندفعون إليه بالطبيعة سهلًا لا كلفة فيه. ولم تكن الحكومة فيهم إذ ذاك إلّا تتميمًا للنظام وتكميلًا للهيئة. وكان الحاكم الشرعي مفتيًا لا قاضيًا، إذ يكون حينئذٍ غرض الناس إنّما هو استكشاف الحق ومعرفة المشروع ثم الامتثال والمضي مع الأحكام الشرعية، لا يطمع أحد في كسب أحد ولا يستكثر نعمة الله عنده، رضًا بأفعال الله واعترافًا بسابق حكمه كما قيل:

لو أنصف الناس استراح القاضي
وبات كل عن أخيه راضي

وحقيقة الأدب أن يعرف كل حدود وظيفته، فلا يتخطّاها، حتى لا يكون داخلًا فيما لا يعنيه ولا يقصر عن تأدية وظيفته فيعدّ مفرطًا ويعرض نفسه للعتاب أو العقاب. ولهذا المعنى يشير من يقول: من تمام جدّك وقوفك عند حدّك. فإذا عرف العسكري مثلًا أن وظيفته منع تعدّي بعض الناس على بعض باللطف والإنسانية وبعض الإخافة، حيث تلزم لشدّة جهالة المزجور. وأن من وظيفته حماية الأطراف وحياطة الأمة، مما عسى أن ينالها من سوء، ومضى على ذلك ولم يقصر فيه، مضى عارف غير مقهور ولا مستعمل استعمال الآلة. كان العسكر على أتمّ ما يكون من حال، وتأكّدت بينهم علاقة المودّة والمحبة كما يكون ذلك بينهم وبين الأمة، فيبادر العسكر بغاية النشاط والفرح إلى تأدية وظيفتهم وتبادر الأمة كذلك إلى بذل ما يحتاجه العسكر وتحسن به معيشتهم من أكسابهم. (حرصيفي، ركث، ١٣٩، ٢٠)

أدب السياسة

- فأدب الشريعة ما أدّى الفرض، وأدب السياسة ما عمّر الأرض، وكلاهما يرجع إلى العدل الذي به سلامة السلطان، وعمارة البلدان، لأنّ من ترك الفرض فقد ظلم نفسه، ومن خرب الأرض فقد ظلم غيره وأظلم بالإساءة أمسه. (طهطاوي، اكا١، ٢٥٠، ٦)

أدب سياسي

- تبيّن في المطلب السابق ماهيّة هذه الحياة من طريق الإجمال وأنها عبارة عن وصول المرء في هيئة الاجتماع إلى درجة الاهتمام بأمور نفسه، والنظر في أحوال جنسه، فبقي أن يعلم كيفيّة سيره في ذلك السبيل، وما يترتّب عليه وما يحقّ له أن يكون فيه، ليكون على بيّنة من الأمر فيأخذ بأسبابه، ولا يدخله من غير أبوابه. إنّ هذه الحياة توجب للوطني أن يكون حرًّا في رأيه، متصرّفًا في شأنه إلى حدّ أن لا يضرَّ بالهيئة المجتمعة، ولا يمسّ شأن سواه - فهذه الحريّة على شرطها المذكور تقتضي العلم بالمصلحة العموميّة والحدود الشخصيّة وهو ما يُعبّر عنه بالأدب السياسيّ. ووجه الضرورة في معرفة هذا الأدب أنَّ المرء إذا عرف مصلحة قومه سعى فيما يوجب لها البقاء والنماء، وإذا رأى حدود إخوانه أقام لنفسه حدًّا لا يتعدّاه، وخطًّا لا يتخطّاه، بخلاف ما إذا جهل ذلك فإنّه لا يأمن حينئذٍ أن يظهر بما يخالف تلك المصلحة، ويفسد هذه الحدود فتكون حرّيته ضررًا بأوطانه، ووبالًا على إخوانه. (إسحق، درر، ٢٠٥، ١٤)

- الأدب السياسي على ما عرّفناه في المقالة السابقة لا يحصل لأفراد الأمّة كلّهم أجمعين، ولا يكون في الذين يحصلونه سواء بمقدار واحد، لأنّه من المَلَكات الصناعيّة العليّة، والمَلَكة لا تحصل إلّا بتكرار العمل وإن حصلت فإنّها تختلف استحكامًا وكمالًا بحسب اختلاف القابليّة والتفرُّع في الناس. على أنّ الأدب السياسي وإن لم يتيسّر عمومه في الأمّة، إلّا أنّه قد يحصل لأفراد كثيرة منهم على مقادير مختلفة، فيمكن لمجموعهم أن يسيروا في سبيله آمنين مهتدين اقتداءً وتقليدًا، أو يتدرَّجوا به في مراتب الحياة السياسيّة حتى يتوالى التكرار، ويطول الاستمرار، فيصير فيهم من الملكات الذوقيّة التي تُعرف ولا تُعرَّف كما كان العرب في الجاهليّة بالنظر إلى اللغة ينطقون بالكلام المركّب بالوضع، ولا يعرفون له من

قاعدة غير الذوق. وإنّا إذا تأمّلنا أحوال الأمم العريقة في التمدُّن والسياسة لم نرَ هذا الأدب في أحد مجموعها بقدر الحاجة، ولم نَرَهُ في الأفراد السابقين على حدّ سوى، وإنّما هو في عدد كثير من ذوي رئاستهم، وأرباب الكتابة والخطابة فيهم - يعقدون له ألوية مختلفة الألوان فتسير العامّة تحت ظلالها فِرَقًا منوّعة المسالك مع وحدة الغاية للجميع إلّا الذين احترقت أذهانهم بنيران الحدّة والطيش، وما هم بكثير وإن كَثُر ما يضجُّون وما يعجُّون. ولكن مهما بلغت الأمّة من مبالغ السياسة وكثر عدد أفرادها المتأدّبين بذلك الأدب، فلن يكون لها نماء ولا بقاء في الحياة السياسيّة ما لم تكن ذات وجهة معلومة، ووحدة لا تقبل النزاع والخلاف - يدلُّ على ذلك تقدّم الذين اتّحدت وجهتهم، وتأخّر الذين تفرّقت كلمتهم من قبلنا وفي هذه الأيّام. (إسحق، درر، ٢٠٩، ١)

أدب الشريعة

- فأدب الشريعة ما أدّى الفرض، وأدب السياسة ما عمّر الأرض، وكلاهما يرجع إلى العدل الذي به سلامة السلطان، وعمارة البلدان، لأنّ من ترك الفرض فقد ظلم نفسه، ومن خرب الأرض فقد ظلم غيره وأظلم بالإساءة أمسه. (طهطاوي، اكا١، ٢٥٠، ٥)

أدب المطاعم

- الذي ينبغي أن نبدأ به في تقويمها أدب المطاعم، فيفهم أولًا أنّها إنّما تراد للصحة لا للذّة، فإن الأغذية كلها إنما خلقت وأعدّت لنا لتصحّ بها أبداننا، وتصير مادة لحياتنا، فهي تجري مجرى الأدوية يداوى بها الجوع والألم الحادث منه، فكما أن الدواء لا يراد للذّة، ولا يستكثر منه للشهوة، كذلك الأطعمة لا ينبغي أن يتناول منها إلّا ما يحفظ صحة البدن، ويدفع ألم الجوع، ويمنع من المرض، فيحقر عنده قدر الطعام الذي يستعظمه أهل الشره، ويقبح عنده صورة من شره إليه ونال منه فوق حاجة بدنه، أو ما لا يوافقه، حتى يقتصر على لون واحد ولا يرغب في الألوان الكثيرة، وإذا جلس مع غيره لا يبادر إلى الطعام ولا يمدّ يده قبل غيره، ولا يديم النظر إلى ألوانه ولا يحدّق إليه شديدًا، ويقتصر على ما يليه، ولا يسرع في الأكل، ولا يوالي بين اللقم بسرعة، ولا يعظم اللقمة، ولا يبتلعها حتى يجيد مضغها، ولا يتتبّع نظره مواقع الأيدي من الطعام، ويعود أن يؤثر غيره بما يليه إن كان أفضل ما عنده، ثم يضبط شهوته حتى يقتصر على أدنى الطعام وأدونه، وليأكل الخبز القفار الذي لا أدم معه في بعض الأوقات، وهذه الآداب وإن كانت جميلة بالفقراء فهي بالأغنياء أجمل، وينبغي أن يستوفي غذاءه بالعشي، فإنه إن استوفاه بالنهار كسل واحتاج إلى النوم وتبلّد فهمه مع ذلك، وإن منع اللحم في أكثر أوقاته كان نافعًا له في الحركة والتيقّظ وقلّة البلادة وبعثه على النشاط والخفّة. (طهطاوي، اكا١، ٣٠٠، ٩)

إدراك

- إعلم بأنّ الله تعالى من حيث هو لا تدركه العقول والأفكار، ولا تتصوّره النفوس، ولا تحصره البصائر والأبصار، لأنّه سبحانه هو "الوجود المحض". والوجود المحض لا يمكن إدراكه بوجه من الوجوه أصلًا. وإنّما "الإدراك" يقع على الصور المحسوسة والمعقولة، التي هو يصوِّرها ويتجلّى بها للحسّ والعقل. كما أنّ الحسّ والعقل من

بعض صوره - سبحانه - التي تجلّى بها وظهر. ولو أجهد الإنسان كل الجهد أن يدرك الوجود ما أدركه، وإنّما يقع إدراكه على ما تصوّره في خياله، وقال إنّه هو الوجود، وإنّما هو صورة من صور الوجود. فلو تصوّر أن شيئًا من الأشياء تجرّد عن الوجود، فإنّ ذلك الوجود الذي تصوّره وجرّده عن ذلك الشيء صورة أيضًا. وهكذا فالعاقل لا يطمع في تحصيل العلم بالوجود الحق سبحانه. ولهذا نقل عن أبي القاسم "الجنيد" رضي الله عنه أنه كان يقول: "والله والله ما عرف الله إلّا الله". (نابلسي، وج، ٢٢١، ٦)

- إدراك هو في حق الحادِث تصوّر حقيقة الشيء المُدْرَك عند المُدْرِك أي تصوّر حقيقة الشيء المُدْرَك بفتح الراء على صيغة إسم المفعول عند المُدرِك بكسرها على صيغة اسم الفاعل، وأمّا في حقّه تعالى على القول به فهو صفة قديمة قائمة بذاته تعالى تُسمّى الإدراك يدرك بها الملموسات كالنعومة والخشونة والمشمومات كالرائحة الطيّبة والمذوقات كالحلاوة من غير اتّصال بمحالها التي هي الأجسام ولا تكيّف بكيفيّتها لأنّ ذلك إنّما هو عادي، وقد ينفكّ، وقيل يدرك بها كل موجود، والذي صرّح به بعض المتأخّرين أنّها صفة واحدة. لكنّ الواقع في كتب الكلام أنّها ثلاث صفات: إدراك الملموسات وإدراك المشمومات وإدراك المذوقات. (بيجوري، تمر، ٤٤، ٨)

إدراك بالبصر

- إنّا لا نُسلّم أنّ الإدراك بالبصر هو مطلق الرؤية بل هو رؤية مخصوصة، وهي التي تكون على وجه الإحاطة بحيث يكون المرئيّ منحصرًا بحدود ونهايات، فالإدراك المنفي في الآية الكريمة ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ (الأنعام: ١٠٣) أخصّ من الرؤية، ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم، والحاصل أنّه تعالى يُرى من غير تكيُّف بكيفيّة من الكيفيّات المعتبرة في رؤية الأجسام ومن غير إحاطة، بل يحار العبد في العظمة والجلال حتى لا يعرف اسمه ولا يشعر بمن حوله من الخلائق، فإن العقل يعجز هنالك عن الفهم ويتلاشى الكل في جنب عظمته تعالى. (بيجوري، تمر، ٦٧، ١)

إدراك حسي

- الإدراك الحسيُّ؛ غير منتج، لأن من أحسَّ بشيء؛ لا يكون ذلك الإحساس، سببًا لحصول إحساس آخر. بل لو استعمل آلة الحسّ مرّة؛ لأحسّ به مرّة أخرى. وذلك لا يكون إنتاج إحساس لإحساس آخر. (جزائري، ذغ، ٦٤، ١٥)

- الإدراك الحسيُّ؛ لا يسع الأمور الكثيرة. والعقل؛ يتّسع لها. أمّا أنّ الحسّ، لا يتّسع لها، فلأنّ البصر، إذا توالى عليه ألوان كثيرة؛ التبست عليه، فأدرك لونًا، كأنه حاصل من اختلاط هذه الألوان. والسمع، إذا توالت عليه أصوات كثيرة؛ التبست عليه، ولم يحصل التمييز. والعقل يتّسع لها. ولأن كلًّ من كان تحصيله للعلوم، أكثر؛ كانت قدرته على كسب الجديد أسهل. لأنه مهما حصلت معرفة أخرى، وازدوجت مع معرفة أخرى؛ حصل من ذلك نتائج أُخر. وهكذا يتمادى الإنتاج، وتتمادى العلوم. (جزائري، ذغ، ٦٥، ٣)

إدراك عقلي

- أمّا أنّ الإدراك العقلي، ينتج، فلأنّا إذا عقلنا أمورًا، ثم ركّبناها في عقلنا، توسّلنا - بتركيبها

- إلى اكتساب علوم أُخر. (جزائري، ذغ، ٦٥، ١)

إدراك المفصّل في المجمل

- إعلم أنّ العلم مطلقًا في القديم والحادث عند المحقّقين من أهل الكشف والوجود ولا يتعلّق إلّا بموجود، وإذا تعلّق بمعدوم فلتعلّقه بمثله الموجود، وذلك أنّ كل عالِم علم إحاطة موجود في نفسه وعينه عالِم بنفسه مُدرِك لها، وكل معلوم سواه إمّا أن يكون على صورته بكمالها فهو مثل له أو على بعض صورته، فمن ذلك الوجه يكون عالمًا بالمعدومات لأنّه عالِم بنفسه، وذلك العلم ينسحب عليها انسحابًا وهذا هو إدراك المُفصّل في المجمل، والتفصيل في الإجمال، وإدراك الكثير في الواحد، كشهود النخلة والأغصان والأوراق مع الطلع والبسر والتمر في النواة الواحدة، ولا وجود إلّا للنواة. (جزائري، مواف٣، ١١١٨، ١٥)

إدراك المُفصَّل في المُجمَل مُفَصَّل

- العلم إنّما يتعلّق بالمعدوم لتعلُّقه بمثله الموجود، وهذا هو إدراك المفصَّل في المجمل مفصّلًا وهو مختصّ بالحق، وأمّا نحن معاشر الحوادث فما ندرك المجمل إلّا من المفصَّل الحادث الحاصل في الوجود. ثم أدركنا في ذلك المُجْمل تفصيلًا مقدّرًا، يمكن أن يكون وأن لا يكون. فهذا هو الفرق بين علم الإجمال المنسوب إلى الحق وإلى الخلق. فالحق - تعالى - يعلم التفصيل في الإجمال كما قلنا، وهو لا يدلّ على أن المجمل مفصَّل، وإنّما يدلّ على أنّه يقبل التفصيل إذا فُصِّل بالفعل، فليس العالم علوًّا أو سفلًا دنيًا وأخرى إلّا صورًا تعقب صورًا. والعلم يسترسل عليها استرسالًا. (جزائري، مواف٢، ٦١٢، ٢)

إدريس

- لهذين المجلسين أي مجلس السناتو ومجلس وكلاء العامّة تراتيب لتحسين إدارة خدمتهم كتقسيم الأعضاء إلى عدّة أقسام تجتمع اجتماعات سريّة للتأمّل في النوازل قبل عرضها على الاجتماع العام ونحو ذلك، واعلم أنّ أهل القمرتين أعني مجلس السناتو ومجلس النوّاب يقترعون في كل سنة عند ابتداء الخدمة على المعروض الذي يكون جوابًا على خطبة الأمبراطور التي يلقيها عليهم بعد ندبه إيّاهم للاجتماع، وعند المفاوضة في المعروض المذكور يحضر نوّاب من الدولة في القمرتين ليشرحوا لهم سياستها ويناضلوهم عنها، وذلك المعروض هو المسمّى عندهم بالإدريس، وقد يتضمّن تلميحات وإشارات تنبئ عن مقاصدهم من غير أن يخرجوا عن حدود الحقوق القانونية، ومباحثهم تتناول سائر متعلّقات السياسة الداخلية والخارجية لأنّ الدولة تعرض على ذينك المجلسين سياساتها على العموم. (تونسي، أقوم، ١٤١، ٤)

أدلّة التوحيد

- من أدلّة التوحيد ما جرى على سيّد المرسلين وسادات الأولياء من المشقّة والجوع والوباء. (وهاب، كت، ٢٢، ١٤)

أديان

- إنّ الجمهوريات لا تراعي الأديان فإنها من الأمور التي تجري بين الإنسان وربّه، وهي من

الأمور المتعلّقة بالروحيات والدول للزمنيات، ولا تحكم على الضمائر والقلوب، وبما أن ذلك لا يوافق خَدَمة الدِين فيها لأنّهم تعوّدوا الحصول على مساعدات ملوك البربون الذين كانوا يسوسونها بالمحاماة عن الكثلكة وتنفيذ أوامر حضرة البابا لا يرتضون بها ويتأسّفون على ما فات، وهذا يبيّن لهم أنّه في هذا القرن الذي يسمّونه بقرن دولة الشيطان لا يقاومون دولة طلبًا للكسب ويتمكّنون من قلبها بمساعدة أحزاب أخرى ما لم يخسروا شيئًا مما كانوا حاصلين عليه. (سبستاني، فجل١، ٢٤٩، ٢٧)

آراء العامة

- إنّ الوازع ضروري لبقاء النوع الإنساني، ولو ترك ذلك الوازع يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لم تظهر ثمرة وجوب نصبه على الأمّة لبقاء الإهمال بحاله، فلا بدّ للوازع المذكور من وازع له يقف عنده إمّا شرع سماوي أو سياسة معقولة، وكل منهما لا يدافع عن حقوقه إن انتهكت، فلذلك وجب على علماء الأمّة وأعيان رجالها تغيير المنكرات، ونَصَب الأورباويون المجالس وحرّروا المطابع، فالمُغيّرون للمنكر في الأمّة الإسلامية تتّقيهم الملوك كما تتّقي ملوك أوربا المجالس، وآراء العامّة الناشئة عنها وعن حريّة المطابع، ومقصود الفريقين واحد وهو الاحتساب على الدولة لتكون سيرتها مستقيمة وإن اختلفت الطرق الموصلة إلى ذلك. (تونسي، أقوم، ١٢، ٥)

إرادة

- إعلم أنّ للإرادة تعلّقين: تعلّقًا صلوحيًا قديمًا وهو صلاحيتها في الأزل لتخصيص الممكن بالوجود أو بالعدم وبالغنى أو بالفقر وهكذا، أو تعلّقًا تنجيزيًّا قديمًا وهو تخصيص الله بها أزلًا الممكن ببعض ما يجوز عليه من الممكنات السابقة، وزاد بعضهم تعلّقًا ثالثًا وهو تعلّقها بالممكن حين وجوده بالفعل فيكون تعلّقًا تنجيزيًّا حادثًا، والحق أنّ هذا ليس بتعلّق وإنّما هو إظهار للتعلّق. (بيجوري، تمر، ٤٨، ١٠)

- القوة الثانية للروح هي قوة الإرادة، وهي الميل النفسي للفعل والترك، وهذه القوة في الإنسان قاصرة محصورة في حدود نظام بنيته، فليس الإنسان فعّالًا لما يريد، بل له نوع من الاختيار بميله الخاص به، فهو دون غيره، لناطقته، يفصح عمّا في ضميره بما يختاره من الكلمات والألفاظ الاصطلاحية والتفنّن في العبارات ذوات الروابط القوية. (طهطاوي، اكا٢، ٣٠٠، ٤)

- فهي (الروح) مشتملة على أصل فعّال يحملها على العمل أو التَرْك تبعًا لما تدركه من الملاءمة، وهذا الأصل الفعّال هو الإرادة التي تحمل على الاختيار، فتختار ما يليق بها من أسباب السعادة، مما تظنّه كذلك. (طهطاوي، اكا٢، ٤١٧، ١٤)

- إذا كانت الإرادة قد أوصلت الإنسان إلى معرفة الحقائق واستقصاء الموجودات ونهج سبل الآداب ووضع الشرائع العادلة فهذه الإرادة عينها إذا بقيت غير مهذّبة ومؤدّبة ستنتهي به أخيرًا إلى جهل كل حقيقة وإضاعة كل موجود وإفساد كل أدب وشريعة. (مرّاش، غبح، ٩٥، ١١)

- إن الإرادة نوعان: إرادة متعلّقة بالفعل نفسه،

فهذه نافذة الوقوع، وإرادة متعلّقة بالفاعل أن يفعل، فهذه غير نافذة التعلّق؛ إلّا إذا جامعتها الإرادة الأخرى. ولما غفل المعتزلة عن هذا الأمر، وما انكشف لهم هذا السرّ؛ جعلوا للإرادة تعلّقًا واحدًا، وللأمر كذلك. (جزائري، مواف١، ٣٧، ١٦)

- إعلم أنّ الحقيقة تثبت الإرادة وتنفي الاختيار وإن ورد في الكتاب العزيز: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾ (القصص: ٦٨). فلمعنى آخر غير المعنى المتعارف للاختيار عند العموم. وقد أجمع المسلمون على أنّه تعالى مريد، واختلفوا في معنى كونه مريدًا، ولسنا بصدد بيان المذاهب. والحق أن إرادته تعالى هي تعلّق الذات بتخصيص أحد الجائزين للممكن على التعيين، كما أنّ مشيئته تعلّق الذات بالممكن من حيث تقدّم العلم قبل كون الممكن، كما أن الاختيار تعلّق الذات بالممكنات من حيث ما هي الممكنات عليه، فالإرادة في حق الحق - تعالى - كونه مريدًا ومخصّصًا لوجود ممكن ما ليس تخصيصه لوجوده من حيث هو وجود، لكن من حيث نسبته لممكن ما تجوز نسبة ذلك الممكن لممكن آخر، فالوجود من حيث الممكن مطلقًا لا من حيث هو ممكن ما ليس بمراد ولا واقع أصلًا إلّا بممكن ما. وإذا كان بممكن ما فليس بمراد من حيث هو لكن من حيث نسبته لممكن ما، ونسبة الاختيار إليه تعالى إذا وصف به إنّما ذلك من حيث الممكن معرّى من علّته وسببه لا من حيث ما هو الحق - تعالى - فالممكن من حقيقته هو موضع الانقسام وعليه يرد التقسيم وفي نفس الأمر ليس الله - تعالى - فيه إلّا أمر واحد هو معلوم عند الله - تعالى - من جهة حال الممكن علمه أزلًا فاختار ما علمه عليه أزلًا. (جزائري، مواف٣، ١١٢١، ٢)

إرادة الله

- له (الله) إرادة ويرادفها المشيئة وهي لغة مطلق القصد، وعرفًا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به تخصّص الممكن ببعض ما يجوز عليه وهو الممكنات المتقابلات الستة المنظومة في قول بعضهم:

الممكنات المتقابلات
وجودنا والعدم الصفات
أزمنة أمكنة جهات
كذا المقادير روى الثقات

ومعنى كونها متقابلات أنّها متنافيات، فالوجود يقابل العدم بالعكس فهما قسم أول وبعض الصفات يقابل بعضًا فكونه أبيض مثلًا يقابل كونه أسود وهذا قسم ثان، وبعض الأزمنة يقابل بعضًا فكونه في زمن الطوفان مثلًا يقابل كونه في زمن سيّدنا محمد وهذا قسم ثالث، وبعض الأمكنة يقابل بعضًا فكونه في مكان كذا كمصر يقابل كونه في مكان غيره كبولاق. (بيجوري، تمر، ٣٨، ٩)

- إعلم أنّ للحق - تعالى - إرادة واحدة لها نوعان من التعلّق، نوع مطلق غير مقيّد، ولا واسطة بينه وبين المراد، وأمر كذلك. وهذان نافذان ولا بدّ، أعني الإرادة المطلقة، والأمر المطلق، يريد تعالى الشيء المعدوم، فيأمره بالكون فيكون، ذلك الشيء المأمور بالكون، سواء كان مما ينسب لمخلوق أم لا، وللحق - تعالى - إرادة مقيّدة بواسطة وأمر، كذلك. كأن يريد الحق - تعالى - من مخلوق فعلًا يفعله ذلك المخلوق، أو يأمره بشيء يفعله. فهذه

الإرادة والأمر لا ينفذان، لأنه أراد المخلوق يفعل، وأمر المخلوق يفعل، وما أمر الشيء بالكون في ذلك المخلوق. ومن البيّن المعلوم؛ أن مراد الحق - تعالى - من عباده جميعًا الإيمان والطاعة، وأمرهم بذلك. فلو تعلّقت إرادته المطلقة وأمره المطلق، بوجود الإيمان والطاعة في الجميع، لكان ذلك موجودًا، لأنّه قال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (النّحل: ٤٠). ولما كان الأمر والإرادة متوجّهين للجميع، وما حصل متعلّق الإرادة والأمر من الجميع، بل من البعض؛ علمنا أن بين الإرادتين والأمرين فرقانًا، وأن ما أراد كونه فينا من الأفعال والإيمان والطاعة، وأمره بالكون فينا؛ كان، شئنا أو أبينا. وما أراد كونه منّا، أو أمرنا نحن نفعله؛ وكله إلينا لا غير، فهذا لا يكون مثل إيمان أبي بكر - رضي الله عنه - أراد الحق - تعالى - كونه في أبي بكر، وأمر الإيمان بالكون في أبي بكر ولذلك ما تخلّف، وإيمان أبي جهل أراد الحق - تعالى - في أبي جهل تكوينه، وأمر أبا جهل بتكوينه، فلم يكن، فبين: أراد به، وأراد منه، وأمر به، وأمره؛ فرقان. (جزائري، مواف١، ٣٦، ١٧)

- مسألة الإرادة: قال الشيخ الإمام الجيلي - رضي الله عنه - في باب الإرادة ما نصّه: فاعلم أنّ الإرادة الإلهيّة المخصّصة للمخلوقات كل على حالته وهيئته صادرة من غير علّة ولا سبب، بل محض اختياري إلهي، لأنّها، أعني الإرادة، حكم من أحكام العظمة ووصف من أوصاف الألوهية، فألوهيته وعظمته لنفسه لا لعلّة. وهذا بخلاف رأي الإمام محيي الدين بن العربي فإنّه قال: لا يجوز أن يُسمّى الله مختارًا فإنّه لا يفعل شيئًا بالاختيار، بل فعله على حسب ما اقتضاه العالَم من نفسه، وما اقتضى العالم من نفسه إلّا هذا الوجه الذي هو عليه، فلا يكون مختارًا. هذا كلام الإمام محيي الدين في الفتوحات المكّية. ولقد تكلّم عن سرٍّ جليل ظفر به في تجلّي الإرادة وفاته أكثر مما ظفر به، ثم عثرنا بعد ذلك في تجلّي العزّة أنّه مختار في الأشياء متصرّف بها بحكم اختيار المشيئة الصادرة لا عن ضرورة ولا مزيد بل شأن إلهي ووصف ذاتي. كما صرّح به تعالى فقال: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾ (القصص: ٦٨). فهو القادر المختار. انتهى الانتقاد. (جزائري، مواف٣، ١١٢٠، ١٣)

- أمّا أهل التحقيق من أهل الكشف والوجود فلا يقولون بالزائد، وجميع ما ينسب إليه تعالى من الأسماء والصفات من علم وإرادة وقدرة إنّما هي نِسَب وإضافات بين الحق - تعالى - والممكنات، وليس إلّا الذات إذا نسبتها إلى المعلومات كانت علمًا، وإلى المرادات كانت إرادة، وإلى المقدور كانت قدرة، وقس على هذا، حتى أنهم يتحاشون من التعبير بالصفات إلّا في مقام التعليم، ويعبرون بالأسماء في أنه الوارد في الكتاب والسنّة. (جزائري، مواف٣، ١١٢٩، ١٢)

إرادة عمومية

- الذي يلوح لنا إنّ إسم الوكلاء، أو النوّاب غير مصادف محلّه، فإنّ ما يكلّفون به منوط بالإرادة العمومية، والإرادة لا تقبل الوكالة، فهي هي أو هي غيرها وليس بين الطرفين وسط. فهم والحالة هذه رسل الأمة، فأحسن ما يطلق عليهم من الأسماء ما دعتهم به الدولة العثمانية أي جماعة المبعوثين. وقد علم أن وكالة هؤلاء

الرسل عن الأمة حديثة عهد لم تكن قبل انتقال حكومة الإنكليز من الاستبداد إلى الشورى، ولم تعرف في جمهوريات اليونان والرومان بل كان منتخبو الأمة فيها بمنزلة المأمورين يراقبون أعمال الحكومة ليبسطوها في المحافل العمومية، ملتمسين بذلك رأي قومهم في ما ينبغي لهم إجراؤه. علمًا بأن الوكالة عنهم في الأمور القضائية لا تصحّ لصدور قضاياها عن مطلق الإرادة العمومية، وإنّما تصحّ النيابة عنهم في القوة الإجرائية، لتعلّقها بإنفاذ ما وضعوا من القوانين. (إسحق، كسج، ٢٧٢، ١٠)

أرباح رؤوس الأموال

- إنّ محصولات الأراضي وأرباح رؤوس الأموال موردان أصليان يتعيّش منهما أرباب الأعمال غير المنتجة، وإن الوفر والتدبير يليق ويتأتّى كل منهما لأهل الفلاحة والتجارة، وإن طائفة الزراعيين والتجّار يمكنهم على حدّ سواء تعييش العمّال المنتجين وغير المنتجين، بل تُعيِّش غير المنتجين من ربح أهل الزراعة والصناعة أكثر لجسامة ما يعود على الحكومة منهم، وهو أيضًا أحقّ وأولى لعموم منفعته وتنقّله من أيادي أهل الحكومة إلى حاجة أناس كثيرين، فإنّ مرتّبات الأمير مثلًا يتعيّش منها غالبًا أناس كثيرين من العلماء والصلحاء والفقراء والخدم والحشم، وفاقًا لقوله صلّى الله عليه وسلّم: "ما عظمت نعمة الله على عبد إلّا عظمت مؤنة الناس عليه فمن لم يتحمّل تلك المؤنة فقد عرض تلك النعمة للزوال". وقال صلّى الله عليه وسلّم: "إن للّه أقوامًا اختصّهم بالنعم لمنافع العباد، يقرّهم فيها ما بذلوها، فإذا منعوها نزعها منهم وحولها إلى غيرهم". ومن الأمراء جمّ غفير يتعلّق الناس بأذيالهم، ويتعيّش من فضول أموالهم كثير من أرباب البطالة والفراغ أكثر ممّن يتعيّش من أرباب الفلاحة، لأن أرباب الفلاحة لا يتعيّش منهم غالبًا إلّا العمل أرباب الصناعة المنتجة، ومع أن العادة تقضي بأن أغنياء التجّار يستعملون رؤوس أموالهم ليتعيّش منها أناس كثيرون من أرباب الأعمال الشاقّة، كالأسفار ونحوها، فهم في ذلك كأرباب الزراعة يبحثون عن الربح والفائدة، إلّا أن أرباحهم يتعيّش منها عادة كثير من الخدم والحشم وأرباب الحرف غير المنتجة، فهم من هذا الوجه كالأمراء يعيش في جانبهم خلق كثير بدون تربيح للمصرف من أرباحهم، فقد حازوا فضيلتي الفلاحين والأمراء. (طهطاوي، اكا١، ٣٢٨، ٧)

إرتباط في الإجتماع

- لمّا انتبهت بعض الأمم من رقدتها، وعلمت أنّ علّة الارتباط في الاجتماع إنّما هي تبادل الحقوق والواجبات بين الرئيس والمرؤوس، رسمت لمن ولّته الرئاسة أن يجعل في مجلسه من تختارهم للنيابة عنها، فكانت الحكومة الشوروية. وأنشئت مجالس الوكلاء أو النوّاب والمبعوثين المعروفة الآن عند الأوروبيين باسم بارلمنتو. (إسحق، كسج، ٢٧٢، ٥)

إرسال

- المراد بالمجيء الإرسال، فتفسيره به تفسير مراد لأنّه تفسير بالسبب، فإنّ الإرسال سبب للمجيء، وقد أرسله الله تعالى على رأس الأربعين سنة إلى جميع المكلّفين من الثقلين أي الإنس والجن، سمّيا بذلك لأنّهما أثقلا الأرض وقيل لثقلهما بالذنوب، وقيل لثقل ميزانهما بالحسنات، وخرج بالثقلين الملائكة،

فإنه لم يرسل إليهم إرسال تكليف بل أرسل إليهم إرسال تشريف، لأنّ طاعتهم جَبْليّة لا يكلّفون بها. (بيجوري، تمر، ٧، ١٤)

إرصادات أهلية

- مما ينبغي: إعانة وليّ الأمر على مضاعفة المحال الخيرية، من أرباب جمعيات الأغنياء وأهل المسيرة، لتكثير وسائل البرّ والتقوى، كتكثير المارستانات التي ترصد على المرضى والزمنى العاجزين عن المعالجة في بيوتهم، وكتركيب مارستانات ترصد على الأطفال الذين يلتقطونهم من الطرق، والإيتام، وعلى الشيوخ المتقدّمين في السن، والعميان، والبله والمجانين، وأرباب العاهات العاجزين. وكالمحال الخيرية، والشركات السلمية، أي المتعلّقة بالبيع والشراء على سبيل السلم، لتسهيل الأخذ والعطاء، وقطع دابر الربا، ولإغاثة الملهوفين من القرض بربا الفضل، ولإعانة المعسرين والمفلسين من التجّار، المتعطّلين عن الأشغال، لحصول حادثة جبرية أوجبت الكساد وسوء الحال. وبالجملة فأرصاد التكايا والمدارس والرباطات والشركات المباحة شرعًا، وكل ما فيه مصلحة، هي مشروعات خيرية لا يستطيع أن تقوم بها الدولة وحدها، أو إنسان مخصوص وحده، ويد الله مع الجماعة، فلا بدّ في إبراز هذه المصالح الخيرية من جمعية أغنياء ترصد عليها الإرصادات، وترتّب لها الرواتب اللازمة الدائمة الاستغلال، فهذه صدقات جارية من جهة شركات تعاونية يقتسمون أجرها، ويحرزون شكرها. فجمعيات فعل الخير بالاشتراك قليلة في بلادنا، بخلاف التصدّقات الشخصية، والإرصادات الأهلية، يرصدها الواحد في الغالب، كالسبيل والصهريج والمكتب، فإن هذا يتجدّد بمصر كثيرًا، ولا يتأسّس له ما به يكون الدوام والاستمرار، ومن العجيب أنه يسهل على النفوس إحداث الجديد، ويصعب عليها إصلاح القديم المحتاج للإصلاح والتعمير، ومع ذلك فالمصري لا يستغني عن الخيرات العمومية التي تقتضيها الأوقات والأحوال، كإرصاد مكاتب لتعليم البنات، لا سيّما مكتب لتعليم فاقدات البصر منهن. (طهطاوي، اكا١، ٢٨٢، ١)

أرض

- السماء والأرض مجموع أجسام وأعراض. والأعراض صور محسوسة أو معقولة أو موهومة. وهي كلها لا بقاء لها. بإجماع العقلاء، بل وقت وجودها عندهم مقترن بوقت عدمها. وهكذا فهي متوهّمة البقاء بـ"تجدّد الأمثال". (نابلسي، وج، ٣٥، ١٥)

- أخبر - تعالى - أنّه خلق السموات. والمراد: كلُّ ما علا من الأفلاك والأملاك. والأرض، والمراد: كل ما سفل من العناصر والأركان وما تولّد منها لتفصل مجمل الحق، الذي خلقت لأجله، وتميّز مبهمه وتظهر خفيَّه، وهذا بحسب الخلق الأوّلي الغيبي العلمي. فإنّ الإنسان الأكمل متقدِّم بالحقيقة. وأمّا بحسب الخلق الإيجادي العيني الشهادي، من حيث الصورة والنشأة الطبيعية العنصرية؛ فالإنسان متأخِّر، اجتمعت نشأته من كلّيات حقائق السموات والأرض وجزئيّاتها، فكان مختصرهما، وهما مطوَّلاه. (جزائري، مواف٢، ٥٧١، ٤)

- السماء كلُّ ما علا، والأرض كلُّ ما سفل. (جزائري، مواف٢، ٦٦٦، ١)

إرفاق

- الإرفاق وهو إعطاء منافع العقار إلى غير ذلك من وجوه المنافع الشرعية. (سنوسي، مدر، ١٣٧، ١٦)

أركان الإسلام

- أمّا أركان الإسلام فهي بحسب الشريعة خمسة، كما ورد بها الحديث الشريف: "بُنِيَ الإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ: شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رِسُول اللهِ، وَإِقَامَةِ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ، وَصَوْمِ شَهْرِ رَمَضَانَ، وَحِجّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيهِ سَبِيلًا". وقد تكفل بيان ذلك علماء الفقه في كتب الفقه، وقد كتبت في ذلك مسائل كثيرة في رسائل وكتب صنّفتها للمبتدئين، ومن ذلك منظومة مختصرة جدًّا تحتوي على بعض مسائل من هذه الأركان الخمسة التي بني الإسلام عليها... وأمّا أركان الإسلام بحسب الحقيقة، فهي هذه الخمسة بعينها، ولكن بمعان أخرى غير المعاني الظاهرة، وسنذكر الأربعة منها في بعض مصنّفاتنا إن شاء الله تعالى. (نابلسي، أش، ٢٣٣، ٧)
- أركان الإسلام خمسة: شهادة أن لا إله إلّا الله، وأن محمدًا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحجّ بيت الله الحرام. (وهاب، عس، ١٨٩، ١٨)

أركان العبادة

- ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ (الفاتحة: ٤) أي أعبدك يا رب بما مضى بهذه الثلاث: بمحبتك، ورجائك، وخوفك. فهذه الثلاث أركان العبادة، وصرفها لغير الله شَرْك. وفي هذه الثلاث الردّ على من تعلّق بواحدة منهن، كمن تعلق بالمحبة وحدها أو تعلق بالرجاء وحده أو تعلق بالخوف وحده، فمن صرف منها شيئًا لغير الله فهو مُشْرِك. (وهاب، عس، ٣٨٣، ٤)

أرواح

- إنّ الأرواح لا تنعدم بعد الإيجاد. ومن خواص الأرواح عدم التحيُّز، فلا مكان لها يحصرها، وإن كانت من العالم المخلوق، فهي لا داخلة في العالم ولا خارجة عنه، فليست الصور بأبنيات ومحال للأرواح، والأرواح كلها سواء في هذه الخاصية، ملك وجن وبشر، وغيرهم. إلّا أن الصور العنصرية كالملك لأرواحها في التصريف، وغير العنصرية كالمظاهر لأرواحها فكلّما أكمل الله صورة وسوّاها نورية أو عنصرية تجلّى لتلك الصورة، فيتكوّن عن التجلّي والصورة روح تناسب تلك الصورة، وأمدّها بتدبيرها. (جزائري، مواف٢، ٦٥٤، ٩)
- الأرواح كلُّها موجودة عن العقل والنفس. وهي من حيث ما هي أرواح أقسام ثلاثة: قسم مقيَّد بعدم المظهر، لا طبيعي ولا مثالي ولا عنصري، وهم الأرواح المهيمة في جلال الله، فلا يشعر أحد منهم بنفسه فضلًا عن غيره. ولا يسمّون ملائكة، وهم المعروفون عند الحكماء بالجواهر المجرَّدة. وقسم مقيّد بالمظهر، وهم صنفان: صنف يضاف المظهر إليهم، لا هم إليه، وهم عمّار السموات والأرضين، الذين تضاف الآثار والأفعال إليهم، وهم موجودون قبل السموات والأرضين، وهم المسخَّرون الوكلاء على ما يخلقه الله - تعالى -، فوكّل بالأرجاء الملائكة المسمّاة بالزاجزات، وبالأخيار المرسلات،

وبالإلهام الملقيات، وهي التي تلقي العلوم والخواطر بما شاء الله. وبالتفصيل المقسمات، وبالتشتيت النازعات، وبالأحكام المدبّرات، وبالسوق السابحات، وبالترغيب والترهيب الناشرات، إلى غير ذلك من الأصناف التي لا يحيط بها إلّا الله - تعالى - وآخر صنف من الملائكة، المخلوقون من أعمال العباد وأنفاسهم. والصنف الثاني من هذا القسم يضافون إلى المظهر، بمعنى أنهم لا يتعيّنون في الخارج إلّا بعد تسوية المظهر، كالأرواح الإنسانية المضافة إلى صورها. والقسم الثالث لا يتقيّدون بالمظهر ولا بعدمه، فلهم أن يظهروا حيث يشاؤون. وهم الرسل السفراء بين الله وبين خلقه. والتصوُّر بالصور، والتصوُّر بالأشكال المختلفة ذاتي للأرواح، من غير أن تكون لها قوة مصوّرة مثل الإنسان. فإن الأرواح عين الخيال، وهي وإن كانت أجسامًا فهي نورانية، تنفذ في الأجسام نفوذ الشعاع البصري في الأجسام الشفّافة. (جزائري، مواف٢، ٦٥٤، ١٦)

أريستوكراتيك

- إعلم أنّ الكونستيتوسيون الإنكليزي كما أشار إليه لورد بروغم ليس بسيطًا بل هو مركّب من ملاحظة أمور ناشئة عن تركّب الدولة الإنكليزية من الأصول الثلاثة التي لا تخلو دولة ملكية عن واحد منها، وذلك أنّ الدولة إمّا أن تكون أوتوكراتيك أي استبدادية، أو أريستوكراتيك أي زمامها بيد الأعيان، أو ديموكراتيك أي أمرها بيد العامّة. (تونسي، أقوم، ١٩٥، ١١)

أزل

- الأزل حينئذٍ هو: دراك الأمور على ما هي عليه مستقرّة في مواضعها من العدم المحض، ولهذا قال الله تعالى لموسى عليه السلام حين طلب الرؤية: ﴿وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ﴾ (الأعراف: ١٤٣). (نابلسي، أش، ١٧٤، ٣)
- إنّ العدم مكان كل ممكن، فإذا استقرّ الممكن في مكان سكنت حركته، وإذا سكنت حركته ظهر وجه الحي القيّوم، وذلك هو حضرة الأزل. فلا تظنّ أنّ الأزل زمان ماض، وإنّما الأزل محيط بالزمان الماضي والزمان الحال والزمان المستقبل إحاطة واحدة، ونسبته إلى الماضي كنسبته إلى المستقبل من غير تفاوت، وكذلك الأبد في الحقيقة. فالأبد والأزل بمعنى واحد بالنسبة إلى الوجود الحق، وهما شيئان بالنسبة إلى العالَم، فطرف العالم الماضي يسمّى أزلًا، وطرفه المستقبل يسمّى أبدًا، ومن نظر بعين المعرفة عرف ما قلناه، ومن نظر بعين العقل حار في عماه. (نابلسي، أش، ١٧٤، ٨)
- الأزل بالتحريك كما قال ابن فارس في المجمل هو القدم، يقال هو أزليّ، وأرى الكلمة ليست بالمشهورة، وفيما أحسب أنهم قالوا للقديم لم يزل، ثم نسب إلى هذا فلم يستقم إلّا بالاختصار فقالوا يزلي، ثم أبدلت الياء ألفًا لأنّها أحق فقالوا أزلي. (نابلسي، رق، ١٣، ١٨)

أزمة الهيئة الإجتماعية

- لمّا كانت العادات والأخلاق والتقاليد متباينة في أقسام الأرض، لزم من ذلك أن تكون القوانين التي هي بمنزلة أزمة الهيئة الإجتماعية مختلفة على حسب اختلاف مواضعها. فنتج عن ذلك وجود المشارب المتنوّعة والمذاهب

المتلوّنة، المعبّر عنها الآن بالجمهورية (الأصولية والمعتدلة) والملكيّة (الدستورية والاستبدادية)، والانطلاق المسمّى تارة بالاجتماعية ومرّة بالاشتراكية، إلى غير ذلك ممّا أوجبه الاعتدال في الأمور أو الإفراط في الإقدام أو التفريط فيه. ولكل من هذه المذاهب مقام لا تثمر إلّا في أرضه، ولا تحيا إلّا تحت سمائه. فمن حاول وضع الجمهورية الأصولية في أرض الصين، كان كمن رام إرجاع الملكية الاستبدادية إلى فرنسا وإنكلترة. (إسحق، كسج، ٢٧١، ٤)

أسباب

- لا يُدرك الباحث من الأسباب سوى ما يظنّ به، ولا يعلم من الحقائق سوى ما يراه ماديًا فيغرق في بحور الدهشة والذهول ملتطمًا بأمواج الهذيان والبحران مأخوذًا بخمرة الهواجس والأوهام، إلى أن يُصبح كريشة تتجاذبها رياح الأحكام المضطربة ويأخذ بتصوير الغيوم إلى أشكال وصور وتتجدّد على ممرّ الدقائق والأوقات خالعة كل هيئة حقيقية. هناك نهجس بهذه المواد الكونية من أسمى جُرم إلى أدنى ذرّة باحثين عن أصولها وفروعها وعلاقاتها ونسبة بعضها إلى بعض وغاياتها وأحكامها، ناظرين في كل جنس من أجناسها حركة حيوية متوزّعة على سائر أنواعها تحت ناموس المناسبة: فالبعض يجمُدُ متصلّبًا، والبعض يسيل مائعًا، والبعض ينتشر طائرًا، وهذا ينمو بلا حياة ولا حركة، وذاك يفتخر بأسلوب نموّه وحياته وحركته المطلقة والإرادية. هناك نتصفّح هذه الأشياء، وتلك الحوادث، فنقول إن كلًّا منها له حياة خصوصيّة تقوم بتدبير وظائفه وحركاته الذاتية، وحياة عموميّة تشركه مع بقيّة الأشياء وتربطه بعللها. ثم لا نرضى، فنقول إن الكهرباء هي السبب الوحيد لجمع وتحريك كل العناصر بما أنها روح العالم، ثم لا نرضى، فنقول: إن سيّال الحرارة هو عنصر جميع الحركات والمتحرّكات وعليه مدار سببيّة الحياة والنعيم. ثم لا نرضى، فنقول: إن النور ذاته هو القائم بإحياء وتحريك كل مادة مؤلّفة أو منفردة، ثم لا نرضين فنقول: إن شريعة التثاقل التي تثبت أقدار الأكوان في مراكزها وأوضاعها، وترشد جميع خطواتها إلى سواء السبيل هي ذاتها سبب القيام العام ومبدأ الحركة. ثم لا نرضى، فنقول: إن الفضاء غير المتناهي هو ينبوع البداية والنهاية ومنه أُخذت كل الأصول العالمية وإليه سترجع. ثم لا نرضى، فنقول: إنّه يوجد رب منزّه عن إدراك الأفهام، مهتمّ دائمًا بتدبير عموم تلك المخلوقات، ومنه الحياة كانت وكل شيء به كان، وبغيره لم يكن شيء مما كُوّن، وهو محرّك الحركات وأصل الكائنات وإليه مصير الأشياء جميعها: لا إله إلّا هو ولا معبودٌ سواه. فحالًا نرضى بهذا المقال ونسحب جميع أفكارنا من مواقع الأوهام والوساوس الغريبة، معانقين عروسَة الحقائق وبكرَ كلِّ بري، متمتّعين بلذّة الحياة وحرّية المعيشة. (مرّاش، غبح، ٢٨، ٣٤)

أسباب التأخُّر

- من شروط التقدُّم معرفة أسباب التأخُّر لمجانبتها وسلوك السبل المؤدّية إلى الفلاح والنجاح، وفي بلدان ظروفها وأحوالها كظروفنا وأحوالنا يتوقّف ذلك على الذين في أيديهم أزمّة الأمور أكثر مما يتوقّف على

المسوسين ولو كانوا عالمين بحالتهم واحتياجاتهم، ولذلك ترى أبصار أهل الشرق شاخصة على الدوام في مركز إدارتهم منتظرة صدور ما فيه خير ونفع لهم، فأبصارنا طالما شخصت في الأستانة العليّة مركز سياستنا وينبوع ما له تأثير في أهمّ أمورنا، ولا ننصف إذا قلنا إن أيام صدارة حضرة صاحب الدولة والأبّهة حسين عوني باشا كانت خالية من الإجراءات والتقريرات المهمّة، فإنّ ما ظهر لنا منها في السياسة الداخلية والخارجية شهد بأهمّية المشاكل التي فُضَّتْ والصعوبات الكثيرة التي جعلت زمان صدارته موضوعًا لبحث القريب والبعيد، ولكن لما كانت الظواهر لنا والأسرار في يد حضرة مولانا الأعظم نقول إنّه لولا حدوث ما يوجب التبديل لما رأينا تلك الذات الفريدة وهي حضرة صاحب الفخامة والدولة أسعد باشا الأفخم ناظر البحرية السابق ووالينا ومشير الأوردوي الهمايوني الخامس الأسبق جالسًا في ذلك المسند العالي، ومن المؤكّد أنه لم يدع إليه لسهولة أعماله ولا للتمتّع بمجده وماله ولكن لفضّ المشاكل الجمّة التي تحيط بكل مركز عالٍ كذلك المركز ولا سيّما في زمان قد وقعت فيه أكثر دول أوروبا في مشاكل مالية وسياسية لا تتخلّص الدول منها إلّا بحكمة رجالها وهمّتهم وحذقهم. (سبستاني، فجل١، ٣٤٨، ٢٨)

أسباب التقدُّم

- تنظّمت قوانين التبعية العثمانية، ومع أنّ هذا النظام بعيد عن مآل أكثر قوانين دول أوربا وأميركا، وصعب الإجراء، لا بدّ من المحافظة عليه لحفظ حقوق السلطنة والعباد، ثم صار أيضًا تنظيم ما يتعلّق بالشرائع العمومية وقوانين التعليم العمومي والعسكرية. وهذه الأمور الثلاثة هي من أنفع الإصلاحات لترقية أسباب التقدّم في الممالك الشاهانية. والمأمول أن إجراءها سيكون بحيث يقدر أن يجتني من ثمار فوائدها الرفيع والوضيع. (سبستاني، فجل١، ٧٥، ٢)

أسباب التقدُّم والتأخُّر

- كما كان ترتيب التنظيمات واجبًا على من تقدّم بمراعاة حال الوقت، فمن اللائق أيضًا بمن يدّعي من الدول الأورباوية المتمدّنة حبّ الخير للنوع الإنساني أن يعيّنوا في هذا الشأن ولو بالكفّ عن التعطيل خصوصًا من له فائدة في دوام استقلال الأمّة الإسلامية، هذا ما دعت الحاجة إلى تحريره من أسباب التقدُّم والتأخُّر للأمّة الإسلامية ملخّصًا جلّه من الكتب الإسلامية والإفرنجية، وبه يعلم من لا خبرة له بأحوال الإسلام من الأورباويين وغيرهم ما كان للأمّة من التقدّم في المعارف وغيرها وقت نفوذ الشريعة في أحوالها ودخول الولاة تحت قيودها، وأنّ الشريعة لا تنافي تأسيس التنظيمات السياسية المقويّة لأسباب التمدُّن ونموّ العمران كما يعتقده الكثير ممن ذكرنا حتى صاروا يدرجون ذلك في صحف أخبارهم ومستحدثات تآليفهم، ولا سبب لذلك يمكن اعتذارهم به عن سريان ذلك لاعتقادهم إلّا ما يشاهدونه في ممالك الإسلام من اختلال التصرّفات والأحكام وما نشأ عنه من سوء حال الرعايا، وهذا ونحوه من مضارّ تقصير الأمراء في حماية الشريعة واستبدادهم بالتصرّف بمقتضى شهواتهم مع إغفال العلماء القيام بما أهّلهم الله له بإعراضهم عن مقتضيات أحوال الوقت. (تونسي، أقوم، ٤٩، ١٥)

أسباب التمدّن

– ثم إنّ من أسباب التمدُّن في الدنيا: التمسُّك بالشرع، وممارسة العلوم والمعارف، وتقديم الفلاحة والتجارة والصناعة، واستكشاف البلاد التي تعين على ذلك، واختراع الآلات والأدوات من كل ما يسهل أو يقرب الطرق التمدّنية بإيجاد الوسائط والوسائل. فممّا أعان على التعليم والتعلّم، الذي هو ركن من أركان التمدّن، المطابع الأهلية. يقال إن أول من اخترع طبع الكتب في أوروبا أمّة الألمان، وانتقلت منهم في بلاد الصين، وكان أهل فرنسا إذ من عماية الجهل في بحر عميق، ومن غواية التخشّن في مكان سحيق، فاعتقدوا أن الطباعين سحرة، وهمّوا بقتلهم، فأنقذهم منهم لويز الحادي عشر ملك فرنسا، وجعل المطابع تحت حمايته، ثم انتقلت إلى باقي بلاد أوروبا ومنها إلى بلاد المشرق ومصر. (طهطاوي، اكا٢، ٤٧٠، ١٣)

– ليس على الأمم الشرقية في هذا الزمان أن تخترع أسباب التمدّن وتكتشفها فإنّها موجودة فما عليها إلّا أن تنقلها عن أوروبا. مع أن الأمم الأوروبية التي صرفت قرونًا قبل بلوغ ما بلغت من التمدّن تناولت من الشرقيين أن من العرب أصلًا صغيرًا جدًّا للتمدّن العلمي والصناعي والزراعي والتجاري والإداري الذي بلغته أوروبا، وأدركت شأوها الحالي بجدّ عظيم وكدّ مستمرّ وتجارب وخسائر وامتحانات عظمت فضلها واستغرقت زمانًا طويلًا. وقد أصبحت مصر برهانًا جليًّا يثبت صحّة ما تقدّم. (سبستاني، فجل٢، ٥٨٥، ١٦)

– لمّا كان السبب الحامل على الشيء متقدّمًا عليه طبعًا، ناسب أن نقدّمه وضعًا، ولم نكتف بالإيماء في الخطبة إلى ما دعانا لجمع هذا التأليف بل رأينا من المهم أن نعود إلى إيضاحه هنا ونبني عليه ما أردنا إيراده في المقدّمة فنقول: إنّ الباعث الأصلي على ذلك أمران آيلان إلى مقصد واحد، أحدهما إغراء ذوي الغيرة الحزم من رجال السياسة والعلم بالتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمّة الإسلاميّة وتنمية أسباب تمدّنها بمثل توسيع دوائر العلوم والعرفان وتمهيد طرق الثروة من الزراعة والتجارة وترويج سائر الصناعات ونفي أسباب البطالة، وأساس جميع ذلك حسن الأمارة المتولّد منه الأمن، المتولّد منه الأمل، المتولّد منه إتقان العمل المشاهد في الممالك الأورباوية بالعيان وليس بعده بيان، ثانيهما تحذير ذوي الغفلات من عوام المسلمين عن تماديهم في الإعراض عمّا يحمد من سيرة الغير الموافقة لشرعنا بمجرّد ما انتقش في عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم من السير والتراتيب ينبغي أن يهجر وتآليفهم في ذلك يجب أن تنبذ ولا تذكر حتى أنّهم يشدّدون الإنكار على مَن يستحسن شيئًا منها، وهذا على إطلاقه خطأ محض. (تونسي، أقوم، ٥، ١٤)

أسباب التهذيب والتمدُّن

– في بيان ما للدولة من الاعتناء بتهذيب أخلاق رعاياها من الإسلام وغيرهم بتوسيع دوائر المعارف وتسهيل طرق اكتسابها: فمن ذلك اعتناؤها بمكاتب العلوم لاسيّما الرياضيّة التي كادت تنقطع من أرض الإسلام مع شدّة الاحتياج إليها في هذا الوقت، فقد نفق الآن سوقها بممالك الدولة العليّة حتى صار

مدرسوها من ضبّاط العساكر السلطانية وأعزّ أبناء الوطن، وبذلك يرتجى عود الدرّ لمعدنه لما أشرنا إليه في المقدّمة من أنّ الإسلام كان منبع غالب تلك العلوم، ومن ذلك اعتناؤها بمطابع الجرنالات اليومية وغيرها المطلعة على حوادث الأيام في سائر المعمور، ولا شكّ أن ذلك من أقوى أسباب التهذيب والتمدّن كما يقتضيه العقل والتجربة، أمّا العقل فلأنّ القادر على الاختراع قليل، فشأن الأمم السالكين سبيل الحضارة اقتداء بعضهم ببعض في الأعمال الحميدة حتى يكونوا من الذين يرعون الحسن من الأحوال ولا يتركونه في زوايا الإهمال، وأمّا التجربة فبمشاهدة تقدّم الإفرنج في المعارف الذي من أعظم أسبابه انكبابهم على مطالعة الجرنالات في كل آن، وليس بعد العيان بيان، فمن الجرنالات التي تطبع بدار الخلافة الجرنال المسمّى تقويم الوقائع الملكية، ثم جريدة الحوادث، ثم ترجمان الأحوال، وهذه الثلاثة باللغة التركية، ومنها الجوائب الذي هو عربي العبارة، ثم المسمّى تصوير الأفكار والمسمّى مجموع الفنون، ثم جريدة عسكر وفروعها التي تصدر في كل شهر مجموعة تشتمل على فنون عسكرية تطبع بالمكتب الحربي، ويوجد بالقسطنطينية جرنالات غير ما ذكر بلغات عديدة كلغة الأرمن والبلغر والإغريق واللغة الفرنساوية والإنكليزية وغيرها. (تونسي، أقوم، ١٠٦، ٥)

أسباب عادية

- الله خالق وهذا يُسمّى عند العارفين بوحدة الأفعال ومنها يعلم بطلان دعوى أن شيئًا يؤثّر بطبعه أو بقوة فيه، فمن اعتقد أن الأسباب العادية كالنار والسكين والأكل والشرب تؤثّر في مسبّباتها كالحرق والقطع والشبع والري بطبعها وذاتها فهو كافر بالإجماع، أو بقوة خلقها الله فيها ففي كفره قولان، والأصحّ أنّه ليس بكافر بل فاسق مبتدع، ومثل القائلين بذلك المعتزلة القائلون بأنّ العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه، فالأصحّ عدم كفرهم، ومن اعتقد أنّ المؤثّر هو الله لكن جعل بين الأسباب ومسبّباتها تلازمًا عقليًا بحيث لا يصحّ تخلّفها فهو جاهل، وربما جرّه ذلك إلى الكفر، فإنّه قد ينكر معجزات الأنبياء لكونها على خلاف العادة، ومن اعتقد أن المؤثّر هو الله وجعل بين الأسباب والمسبّبات تلازمًا عاديًّا بحيث يصحّ تخلّفها فهو المؤمن الناجي إن شاء الله تعالى. (بيجوري، تمر، ٥٧، ١)

- من هذه الأسباب العاديّة حقيقة، الطبيعية ظاهرًا، أن الماء يجري من أعلى إلى أسفل، ويحاول أن يمتدّ ويستوي في إنائه تسوية واحدة، لا يعلو بعض أجزائه على بعض، ويكون أثقل من الهواء. ومن ذلك أن جميع الأجسام التي في الجو تميل للسقوط على الأرض، ما عدا النار فإنها تميل للصعود نحو السماء، وإنها تضرّ بالمعادن والحيوانات والنبات، تخنق في بعض الأحوال بعض الحيوانات وتقتلها، وإن بعض عصارات النباتات وبعض المعادن تضرّ بالحيوان وتقتله، وبالجملة فالأسباب العادية المسمّاة عند الحكماء بالنواميس الطبيعية كثيرة كثرة بالغة. (طهطاوي، اكا٢، ٤٨٠، ٤)

- الآثار تظهر عند الأسباب العاديّة شهودًا، وبالوجوه الإلهيّة التي لها كشفًا، ولهذا يقول المحقّق في الأسباب العادية: "عندها، وبها"

عندها من حيث الصورة، فإن الوجوه الإلهية لا تقوم بأنفسها، فلا بدّ لها من صورة تظهر بها. وبها من حيث الوجوه الإلهية التي قامت بها الصور، لا يقول "عندها" فقط كما يقول مَن ليس له هذا الكشف: لا يقال لو كان الأمر كما ذكر؛ لما تخلّف المُسبّب عن السبب عادة، لأنّا نقول: الصور السببيّة عادة، قد يكون الاسم الإلهي الخاص بتلك الصورة، وهو الذي كانت تظهر عنه تلك الخاصيّة مغلوبًا لاسم إلهي آخر، في ذلك الوقت، فلا تظهر الخاصية التي تظهر عن تلك الصورة، إلى أن تزول تلك الغلبة، فتظهر الخاصيّة والأثر كما كان. فإن للأسماء الإلهية دولًا وأيامًا على بعضها بعضًا. والغلبة والحكم لصاحب الوقت. فلهذا قد لا يظهر الأثر والخاصيّة مع وجود السبب عادة، ثم تظهر الخاصيّة والأثر في زمان آخر، فكما أنّه تعالى ما مسّك بالضرّ إلّا بواسطة سبب مشهود أو غير مشهود، وكذلك لا يكشفه تعالى إلّا متحجّبًا بصور مخلوقاته، ولكن حكمة أمضاها في العالم وأخفاها عن أكثر عباده. أضلّ بها من شاء، وهدى بها من شا: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَآءُ وَتَهْدِى مَن تَشَآءُ﴾ (الأعراف: ١٥٥). فما خلق تعالى شيئًا إلّا عن مخلوق، حتى تنتهي إلى المخلوق الأول بلا واسطة، وهكذا هو فعله وخلقه بلا واسطة، ولكن لا بدّ من الحجب فما ظهرت معجزة من نبيٍّ، ولا كرامة من وليٍّ، ولا شيء من الأشياء إلّا بحركة محسوسة أو معنوية، أقلّها حركة اللسان أو جمع الهمّة. وذلك لإثبات الأسباب التي وضعها الله في العالم، ليعلم أن الأمر الإلهي لا يتخرّم. وإنه في نفسه على هذا الحدّ، فيعرف العارف من ذلك نسب الأسماء الإلهية، وما ارتبطت به من وجود الكائنات، ويعلم المحقّق أن الحكمة فيما ظهر. وأنّ الأسباب لا ترتفع أبدًا. وكلٌّ من زعم أنه رفع سببًا بغير سبب فما عنده علم، لا بما رفع به، ولا بما رفع. فالقائل برفع الأسباب العادية التي أجراها الحق - تعالى - في العالم، وإن كان مراده تجريد التوحيد وإطلاق الاقتدار الإلهي فقد أساء الأدب، وما أعطي الحكمة الإلهيّة حقّها، فهو تعالى قادر أن يخرج من الحجر ثمرًا، ولكن بعد أن يجعل الحجر شجرًا. (جزائري، مواف٢، ٨٥٦، ١)

أسباب المكاسب

- خدمة المقلّدين للمناصب العالية والوظائف السامية في أي دولة من الدول. وكذلك خدمة الخدم المعتادين لسادتهم في أي بلد كان، لا تنتج ربحًا ماليًّا ولا قيمة مثرية للمخدوم محسوسة، يعني لا تنتج بنفسها استغلال الأموال لمن هي منسوبة له، وهذا لا يقدح في حقّها شيئًا، لأن خدمة أرباب المناصب في الممالك عليها مدار العمل والإرشاد بالتدبير والسعي في الإصلاح، فإنتاجها الحقيقي إنتاج بالواسطة، فهو إنتاج الإنتاج، لا إنتاج بالفعل والمباشرة، وكلامنا في إنتاج رؤوس الأموال "والسرمايات" دون الإنتاج الإرشادي، وإلّا إذا نظرنا إلى إنتاج الإدارة ومعونة الحكومات وجدنا صحّة ما سلف نقله عن الخليفة المأمون من قوله: إن أسباب المكاسب أربعة، وعدّ منها الإمارة، وقال: إنّ ما عدا ذلك فهو كل علينا - والكل بفتح الكاف الحمل - وقد قلنا إن مرجع استحصال الأموال لا يكون إلّا من الزراعة والصناعة والتجارة فهي محل الأرباح

والإيراد، وأما غيرها فهو محل للمصارف، لأننا بيّنا أن غير المنتج من الأعمال هو ما لا يبقى بعد انقضائه شيء من ثمرات العمل يروّج ويكفي لعمل آخر، فوظائف جميع الحكّام الملكية وضبّاط العسكرية البرية والبحرية وجميع الجنود كذلك، وإن كان عليها مدار حركة الإنتاج، بل هي القوة الباعثة له في الواقع ونفس الأمر، إلّا أنّها لا تسمّى في عرف المنافع العمومية بالمنتجة للأموال بنفسها وبعملها، وإن كانت لهم مرتبات سنوية جسيمة في نظير مأمورياتهم، فهذه المرتبات عائدة إليهم من أموال غيرهم، ولو أن خدمتهم للحكومات في غاية الشرف والمنفعة. (طهطاوي، اكا١، ٣٢٥، ٣٠)

أسباب المواد

- ما دامت المنافع متفرّقة في الجهات، فلتكن الهمم في تحصيلها من جهاتها قضايا موجّهات، فلا بدّ لكل إنسان وكل مملكة من الحصول على المادة الكافية لبلوغ الوطر، لا سيّما التي لا يُعرّى منها بشر، قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَٰهُمْ جَسَدًا لَّا يَأْكُلُونَ ٱلطَّعَامَ وَمَا كَانُوا۟ خَٰلِدِينَ﴾ (الأنبياء: ٨) فإذا انعدمت المادة، التي هي قوام النفس، لم تدم الحياة، ولم تستقم الدنيا لأهلها، فإذا تعذّر على الإنسان شيء من معايش الدنيا لحقه الوهن والاختلاف في دنياه، بقدر ما تعذّر من المادة عليه، لأن الشيء القائم بغيره يكمل بكماله، ويختلّ باختلاله، ولمّا كانت المواد مطلوبة لحاجة الكافّة إليها وجب الحصول عليها من جهاتها، ثم أن أسباب المواد مختلفة، وجهات المكاسب متشعّبة، وإنما كانت كذلك ليكون اختلاف أسبابها علّة الائتلاف بها، وتشعّب جهاتها توسعة لطلابها، كي لا يجتمعوا على سبب واحد فلا يلتئمون، أو يشتركوا في جهة واحدة فلا يكتفون، وقد هداهم الله سبحانه وتعالى بعقولهم، وأرشدهم إليها بطباعهم، حتى لا يتكلّفوا ائتلافهم في المعايش المختلفة فيعجزوا، ولا يعانوا تقدير موادهم بالمكاسب المتشعّبة فيختلوا، حكمة من الله سبحانه اطلع بها على عواقب الأمور. (طهطاوي، اكا١، ٢٥٩، ٢٦)

- ثم إنّه، جلّت عظمته، جعل توصّلهم إلى منافعهم من وجهين: مادة، وكسب. أمّا المادة فهي حادثة عن اقتناء أصول نامية بذواتها، وهي شيئان: نبت نام، وحيوان متناسل. قال تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ أَغْنَىٰ وَأَقْنَىٰ﴾ (النجم: ٤٨) أي أغنى خلقه بالمال، وجعل لهم قنية، وهي أصول الأموال، وأمّا الكسب فيكون بالأفعال الموصلة إلى الكفاية، والتصرّف المؤدّي إلى الحاجة من وجهين: أحدهما: تقلب في تجارة، والثاني: تصرف في صناعة، وهذان الوجهان هما فرع لوجهي المادة السابقين، فصارت أسباب المواد المألوفة، وجهات المكاسب المعروفة، أربعة أوجه: نماء زراعة، ونتاج حيوان، وربح تجارة، وكسب صناعة. (طهطاوي، اكا١، ٢٦٠، ٢٠)

إستئناس بالرب

- الاستئناس بالرب هو الاستئناس بالنفس لكن في عالم التجلّي لا في عالم الغَفْلة، وأما الاستئناس بالحق تعالى من حيث هو لا من حيث تجلّيه في صورة النفس فلا يمكن الاستئناس به مطلقًا. (نابلسي، رت، ١٤٠، ٣)

استبداد

- إنّ استبداد ملوك الشرق واستئثارهم بالمنافع، هو العلّة الحقيقية في سقوط دولهم واختلال أمورها وتلاشي أحوالها، لولاه لما دانت فارس للروس، ولما كانت الهند من توابع جزيرة بريتوس، ولما صارت دولة بني عثمان آلة بيد الدول تتحرّك بإرادتهم فتفعل ما يقولون وتصدع بما يأمرون. أولم نر فيها من آثار ذلك الاستبداد، ما قطع مذاهب الإصلاح، وأغلق أبواب النجاح، من تبديل الوزراء وتغيير القهارمة، ونكبة الرؤساء حتى ضعفت ثقتهم بدولتهم. فإذا تولّوا المناصب كان من همّهم أن يجمعوا من المال ما ينفقونه في أيام النكبة، حتى صار ارتقاء أحدهم دليل هبوطه، وولايته علامة دوله، وارتفاع شأنه إشارة نكبته ونفيه. فكيف يرجّى الإصلاح على يد من يبيت خائفًا من العزل، ويصبح راهبًا من النفي، ولا يعلم أيصل الأمر الذي يصدره إلى مكانه وهو على المنصب، أم يكون قبل ذلك في المنزل معزولًا أو في السفينة مبعدًا منفيًّا. وقد كان من عواقب هذه الحال، ما نراه بأعين الأسف من فساد الأمور وتلاشي الأحوال، وتبدّد الشؤون وتفرّق الكلمة، وتغيّر القلوب على الدولة، فترتّب على ذلك ما شهدناه من تجزّؤ المملكة وانفصال بعض الولايات عنها، حتى ضعفت بعد القوة وهرمت بعد الفتوّة. (إسحق، كسج، ١٨٥، ١٣)

- الاستبداد: هو أن يستبدّ المعلول ويوجد بدون العلّة كقول النبي صلّى الله عليه وسلّم من جُعِلَ قاضيًا بين الناس فقد ذبح بغير سكّين. (مخان، غبم، ١٧، ٨)

- إنّ الاستبداد وإن بقيت معه ممالكنا المحروسة سالمة والحمدلله على ذلك لكن ظهرت آثاره من الاختلال والخراب وذلك لأن جعل زمام مصالح المملكة السياسية وأمورها المالية بيد شخص واحد موكولة إلى اختياره بل لا مانع أن يقال موكولة إلى قهره وجبره يتسبّب عنه ما ذكر خصوصًا إذا لم يكن ذلك الشخص من أهل الخير، فإنّه يؤثّر منفعته على منفعة الغير وتكون تصرّفاته مبنيّة على الظلم والضير، فوجب لذلك أن نبادر بترتيب معيار مضبوط يعتبر في توزيع الأداء على الأهالي مراعى فيه قدر المكاسب واليسار بحيث لا يؤخذ من أحد ما فوق مقدوره بعد أن يجعل لمصاريف الدولة اللازمة للعساكر وغيرها حدّ محدود بقوانين لا تتعدّاها. (تونسي، أقوم، ٩٤، ١٢)

استبداد بالحكم

- لمّا عظم أمر الجهل انتصرت به دولة الشرور، وذهل الإنسان عن واجباته وحقوقه فحصل الكبر والذلّ وجهل حقوق الجماعة فجار واعتدى وحمل بعضه على بعض تحاملًا واعتداء، فامتلأت الأرض قبائح وأكدارًا، وفظائع وأضرارًا وتفرّقت الكلمة في الأوطان، وانقسم الناس بين سادة وعبدان، بعد أن كانوا سواسية أحرارًا، وحصل الاستبداد بالحكم والأخذ بالقوّة والظلم، وما علّة جميع ذلك إلّا حبُّ الذات. (إسحق، درر، ١٤٥، ١١)

استبداد السياسة

- بشير استبداد السياسة في الأمة اتّفاق السائس والمسوس على المبادئ السياسية العمومية، واختلافهما سبيل الخراب والضعف، وسقوطهما جميعًا أو سقوط أحدهما وفوز الآخر والاتّفاق الاغتصابي لا يدوم، وإن

طالت دولته تظهر نتائجه المضرّة بتأخّر أحدهما أو تأخّرهما جميعًا، أمّا العوارض الثانوية التي تطرأ على ذلك الاتّفاق فتؤخّر توطيد أركانه وتؤجّل حلول نتائجه، غير أنّها لا تقدر أن تتغلّب عليه ولولا الاتّفاق الذي نراه جاريًا بين الراعي والرعيّة في بلادنا العثمانية في أكثر الأمور السياسية الأساسية لما بقي لنا قدر بعوضة من الأمل الذي نسرّ به لأنّه سبيل راحتنا وسعادتنا. فإن حضرة مولانا الأعظم ووكلاء دولته العظام يحرِّضون المأمورين على الدوام على مراعاة الشرائع والقوانين والنظامات محافظة على راحة الرعايا العمومية وحقوقهم الإجمالية والإفرادية، وذلك إنّما هو كل مرغوبنا فإننا بدونه نبيت مسلوبي الراحة والحقوق والكرامة والتقدّم والثروة. وبالجملة كل ما هو عمدة الخاصية الإنسانية الإفرادية والمتعلّقة بالهيئة الاجتماعية. ولو كان جميع المأمورين الكبار والصغار ينقادون إلى واجباتهم من هذا القبيل لما جعلنا ذلك موضوعًا للكلام ولا رأينا واليًا يخلف واليًا ومتصرّفًا متصرّفًا وهلمَّ جرًّ، لا بل كثرة التبديل تدلّ على كثرة وقوع ذلك وسهر صاحب البلاد على رفاهية تبعته وراحتها، وإذا راجعنا تاريخ نظاماتنا وقوانيننا نرى ما يكاد يبيّن لنا أن الحكومة المركزية كادت تبيت في حيرة من جراء الصعوبات التي صادفتها في قلع تلك المغايرات المنابذة للرضى العالي لتعديها على الحقوق التي يفضّل الإنسان الكريم أن يموت قبل أن يخسرها، وما الفائدة من كتب الشرائع والقوانين إذا كانت لا تكون دستورًا للعمل وما هي يا ترى منفعتها إذا كانت لا تكون كمجن للقوم ليدفعوا به تعدّيات الظلم الناشئ عن أغراض بعض المأمورين وغاياتهم، وعن تعدّي بعضهم على حقوق البعض الآخر، وما من شيء أقبح من تعدّي المقام لدفع التعدّي ومن مأمور يخالف القوانين وواجباته المحافظة عليها. ومن منّا لا يسرّ عندما يرى مأمورًا كبيرًا كان أم صغيرًا يسلك مسلك العدل والإنصاف بتنفيذ القوانين ومراعاة النظامات في الأمور المهمّة والغير المهمّة، ومن المعلوم أن القيام بذلك حق لا يتمّ إلّا بأن يكون فطرة الإنسان ميل إلى الحق وحبّ للإنصاف والعدل، على أنّ ما نعهده من شرّ الإنسان الغالب بواسطة جيش الصوالح يحملنا على أن نتمنّى أن يكون ذلك عموميًا بالخوف من عقاب التعدّي. (سبستاني، فجل١، ٢٥٨، ١٨)

إستبداد في الحرية

- الاستبداد في الحريّة: أقلّ ما في عصرنا من الغرائب الخارقة للعادات، والعجائب البعيدة من المعهودات، اجتماع النقيضين، والتقاء المتعاكسين، فإنّا نرى فيه الرياء في الإخلاص، والعسف في الاستقامة، والجور في العدل وأشدّ من جميع هذا علينا أنّا نرى الاستبداد في الشورى، والرّق في الحريّة ومن أنكر ذلك وزعم أنّا نفتري على عصر النور وأهله بما ندّعي فلينظر إلى عالم السياسة نظرة محقّق مستكنه ليعلم أن استبداد الملوك من السلف في أزمنة الجهل والخشونة، ليس بأعظم من استبداد غرتشاكوف، ودربي، وبسمارك، واندراسي، في بلاد المعرفة تحت سماء التمدّن في القرن التاسع عشر، ولا فرق بين الفئتين في ذلك إلّا أنّ السَلَف قد استبدّوا بالبطش والصولة وهؤلاء بالدهاء والخلابة، وكلتا الطريقتين تؤدّيان إلى غاية واحدة وهي

الاستبداد أي تصرُّف واحد من الجماعة بدمائهم، وأموالهم، ومذاهبهم بما يوجبه هواه، وما يقضي به رأيه، سواء كان ما يجريه مخالفًا لمصلحتهم أو موافقًا لها. (إسحق، درر، ٦٩، ١)

إستبداد الملوك

- إنّ الممالك التي لا يكون لإدارتها قوانين ضابطة محفوظة برعاية أهل الحل والعقد خيرها وشرّها منحصر في ذات الملك، وبحسب اقتداره واستقامته يكون مبلغ نجاحها، ويشهد لذلك حالة الممالك الأورباوية في القرون الماضية قبل تأسيس القوانين، فقد كان لهم في ذلك الوقت من الوزراء من لهم شهرة إلى الآن بتمام المعرفة والمروؤة، ومع ذلك لم يتيسّر لهم حسم مواد الخلل المنبعث من صورتي استبداد الملوك المشار إليهما، لا يقال إنّ مشاركة أهل الحلّ والعقد للأمراء في كلّيات السياسة تضييق لسعة نظر الإمام وتصرّفه العام، لأنّ نقول هذا التوهّم يندفع بمطالعة الأحكام السلطانية للماوردي، فإنه قال فيه عند بيان وزارة التفويض هي أن يستوزر الإمام من يفوّض إليه تدبير الأمور برأيه، وإمضاءها على اجتهاده، وليس يمتنع جواز هذه الوزارة فإن الله تعالى يقول حكاية عن نبيّه موسى عليه السلام ﴿وَٱجۡعَل لِّي وَزِيرٗا مِّنۡ أَهۡلِي ۝ هَٰرُونَ أَخِي ۝ ٱشۡدُدۡ بِهِۦٓ أَزۡرِي ۝ وَأَشۡرِكۡهُ فِيٓ أَمۡرِي﴾ (طه: ٢٩ - ٣٢)، فإذا جاز ذلك في النبوءة كان في الإمامة أجوز. (تونسي، أقوم، ١٥، ١٣)

إستتار

- أما معرفتنا به (الله)، لضرورة إسلامنا له وإيماننا به وانقيادنا إليه، واقعة على تجلّيه وظهوره بما تجلّى به وظهر به لنا من صورة كل معقول وصورة كل محسوس، من غير فرق في هذا المقام بين التجلّي بصورة والتجلّي بصورة أخرى. فالكل تجلّيات بالصور عندنا، سواء كانت تلك الصور معقولات أو محسوسات. والتجلّي: هو صفة الظهور والانكشاف، ويقابله الاستتار: صفة البطون والاختفاء. وكلا الصفتين للّه سبحانه وتعالى بالنسبة إلى مخلوقاته. (نابلسي، وج، ٣٩، ١٥)

إستحالة

- إنّ الاستحالة عندهم بمعنى أن يكون الشيء بحيث لا يمكن وجوده مع استمرار عدمه وأن الوجوب عندهم بمعنى أن يكون الشيء بحيث لا يمكن عدمه مع استمرار وجوده. (بيجوري، حبم، ٩٦، ١)

- عند أهل الإسلام أن يكون الشيء بحيث لو قدِّر وجوده بدلًا عن عدمه أو عدمه بدلًا عن وجوده لم يلزم محال في الأول وهو الجواز العقلي، وأن يكون الشيء بحيث لو قُدِّر عدمه بدلًا عن وجوده لزم المحال لذاته في الثاني وهو الوجوب، وأن يكون الشيء بحيث لو قُدِّر وجوده بدلًا عن عدمه لزم المحال لذاته في الثالث وهو الاستحالة. (بيجوري، حبم، ٩٦، ٦)

إستحالة الوجود

- إن استحالة الوجود عندهم بمعنى أن يكون الشيء بحيث لا يمكن وجوده مع استمرار عدمه. (بيجوري، حبم، ٩٥، ٢٩)

إستخدام

- ما دام المرتّب يُقصِّر عن سدّ احتياجات المعيشة لا يمكن بسهولة إجراء القصاص الصارم على من يسعى في طلب سدّ تلك الاحتياجات. ولكن إذا كان الشعب غير قادر على تقديم من بهم الأهلية للعمل فمن اللازم أن يصير اتّخاذ الوسائل اللازمة لإيجاد الأشخاص المناسبين بعد أن يصير استخدام كل الذين بهم الأهلية ليعضدوا أولئك ويهدوا السبيل للذين يلحقونهم. ثم يصير الاعتناء بتربية جمهور ممن به اللياقة من الفتيان بطريقة تغرس فيهم محبّة الوطن والاستقامة والأمانة والنشاط والانتباه والتهذيب في كل مكان بحسب إحتياجه. ويصير إيجاد كل الوسائط التي من شأنها أن تغرس في الإنسان الناموس والرزانة والحذق من كتب وجرائد وأعمال ومواعظ وغيرها. ويصير أيضًا فتح أبواب الارتقاء إلى أعلى مناصب هذه الخدمة بحسب الأهلية مع قطع النظر عن الجنس والأصل. وقبل أن يصير استخدام أحدهم يلزم أن يجري فحصه أمام هيئة مخصوصة. ثم يأخذ في ممارسة مهام وظيفته. على أنّه ينبغي أن يصير النظر في إصلاح كل من يلزم إصلاحه من الذين يكون لأولئك الفتيان تعلّق معهم بالأشغال لكي لا يكلّفوهم أعمالًا تخلُّ بتلك المبادئ الصحيحة. فيذهب سدى تعب التربية ومصروفها. أما الذين هم في الخدمة ولا يصلحون لها فيرجعون إلى ممارسة الأعمال التي تليق بهم من فلاحة وصناعة وغيرهما. ويلزم لإتمام ذلك زمان ليس بقصير. ولا ريب أنه إذا حصل الانتباه إلى ما ذكرناه في ما سبق من الجنان والآن ترتقي سعادة العباد. ويغني بلبل الراحة في كل صقع وناد. (سبستاني، فجل١، ٨٥، ٣)

إستخدام المظهر

- استخدام المظهر على طريقة الشيخ بدر الدين صاحب المصباح، وتعريفه أن يؤتى بلفظ مشترك بين معنيين له قرينتان تعيّن إحداهما أحد المعنيين والأخرى أخر. (مخان، غبم، ١٤، ٣)
- إستخدام المظهر وهو أن يريد المتكلّم بلفظ مشترك معنى ثم يعيد عليه ضميرًا فصاعدًا بمعنى غيره كقول أزاد:

روحي فداء سليمى أي إنسان
ما إن رأى مثلها في سرب غزلان

(مخان، غبم، ١٤، ١٢)

إستخلاص المجابي

- في مركز كل إيالة والٍ مكلّف بإمضاء القوانين وأوامر الدولة بمثل الإعانة على استخلاص المجابي وتنزيل العسكر وغير ذلك من مصالح الدولة، وهو المكلّف بحفظ راحة السكّان والسعي في تنمية الفلاحة وتسهيل طرق المتجر ورفع العوائق عن سائر الصناعات وتمهيد الطرقات وبناء القناطر ونحو ذلك بمشاركة مجلس الإيالة. (تونسي، أقوم، ١٠٤، ٥)

إستطاعة

- التوفيق هو خلق الاستطاعة للطاعة في العبد ولم أقلّ خلق القدرة لأنّ القدرة في اصطلاح الشرع سلامة الأسباب والآلات الإنسانيّة لأنّها مناط التكليف، والقدرة بهذا المعنى موجودة في كل مكلّف مسلمًا كان أو كافرًا فيلزم أن يكون الكافر موفقًا وهو ممتنع، وأمّا الاستطاعة فهي القدرة المقارنة للفعل، وهي عَرَضٌ يخلقه

الله تعالى للمكلّف عند الفعل لا قبله ولا بعده، وقد ذكر الفرق بينهما في علم الكلام. (نابلسي، رق، ٣، ٣)

إستعاذة

- أبدأ بمعنى الاستعاذة، ثم البسملة، على طريق الاختصار والإيجاز، فمعنى ﴿أعوذ بالله من الشيطان الرجيم﴾ ألوذ بالله وأعتصم بالله وأستجير بجنابه من شرّ هذا العدوّ، أن يضرّني في ديني أو دنياي، أو يصدّني عن فعل ما أمرت به، أو يحثّني على فعل ما نهيت عنه، لأنّه أحرص ما يكون على العبد إذا أراد عمل الخير من صلاة أو قراءة أو غير ذلك، وذلك أنه لا حيلة لك في دفعة إلّا بالاستعاذة بالله. (وهاب، تفس، ٩، ٥)
- الشيطان نوعان: نوعًا يُرى عيانًا وهو الإنسيّ، ونوعًا لا يُرى وهو الجنيّ، أمر تعالى نبيّه صلّى الله عليه وسلّم أن يكتفي من شرّ الإنسيّ بالإعراض والعفو والدفع بالتي هي أحسن، ومن شرّ الجنيّ بالاستعاذة، وجمع بين النوعين في (سورة الأعراف) و(المؤمنين) و(فصلت). (وهاب، مع، ١٧٢، ١٠)

إستعارة

- معرفة الحقيقة والمجاز: الحقيقة: الكلام الموضوع موضعه الذي ليس باستعارة، ولا تمثيل، ولا تقديم فيه، ولا تأخير؛ كقول القائل: أحمد الله على نِعَمه وإحسانه. وهذا أكثر الكلام. وأكثر آي القرآن، وشعر العرب على هذا. وأمّا المجاز: فهو ما فيه تشبيه، واستعارة، وكَفٌّ ما ليس في الأوّل؛ كقولنا: عطاء فلان مُزْنٌ واكِفٌ، وهذا تشبيه. وقوله تعالى: ﴿سَنَسِمُهُۥ عَلَى ٱلْخُرْطُومِ﴾ (القلم: ١٦) استعارة. وإنّما يُعْدَل إليه عن الحقيقة لمعانٍ ثلاثة، وهي: الاتّساع، والتوكيد، والتّشبيه، فإن عُدِمت الثلاثة تعيَّنت الحقيقة؛ ومن ذلك قوله صلّى الله عليه وسلّم في الفرس: هو بحر، فالمعاني الثلاثة موجودة فيه، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأَدْخَلْنَٰهُ فِى رَحْمَتِنَآ﴾ (الأنبياء: ٧٥) هو مجازٌ، وفيه المعاني الثلاثة. ومن المجاز في اللُّغة أبواب الحذف، والزِّيادات، والتَّقديم، والتَّأخير، والحَمْل على المعنى، والتَّحريف. (مخان، بصل، ٢٠٤، ١١)

إستعباد

- أردف الفيلسوف كلامه قائلًا: أنا لم أمنع إمكان الحرية أدبيًّا بل طبيعيًّا، ولا شكّ إذا أطلقنا أنظارنا إلى عالم الآداب وتبصّرنا بشرائع الحكمة إنما نرى بكل وضوح قومًا أحرارًا وآخرين عبيدًا حسبما تقتضي أحوالهم وكيفيّاتهم. وعلى كل حال إن الاجتهاد في عتق العبد وهدم مباني العبودية هو أمر ضروري وواجب. فطرح الملك أنظاره على الفيلسوف وقال: - إذن فمشروعنا محاربة مملكة العبودية وإنقاذ شعوبنا من قيودها لا يستحقّ الملام. - كلا. بل هو مُستحسَن وواجب، يا أيها الملك العظيم، لأنّ الاستعباد مكروه عقلًا وطبعًا وقد نهض العالم بأسره ضدّ هذه العادة المستهجنة وما يحاكيها. فحاربوا من ظلم واعتدى. وأعدّوا له السلاسل والأغلال. (مرّاش، غبح، ٣٠، ١٥)

إستعداد ذاتي لماهيته

- إنّ ذات الحق تعالى هو الوجود المحض المجرّد عن الماهيّة العدميّة القائم بذاته المتعيّن بذاته الجامع لجميع الكمالات لذاته الغني بذاته

عن العالمين، وكونه تعالى متعيّنًا بذاته يقتضي صحة ظهوره أي صورة شاء من غير منافاة للتنزيه، لأنّ تجلّيه في مظهر متعيّن بتعيُّن زائد لا يُغيّر تعيُّنه الذاتي لأنّ ما بالذات لا يزول، وكلّما لم يكن مغيّرًا لم يكن منافيًا للتنزيه بليس كمثله شيء، لأنّه تعالى لكونه غنيًا عن العالمين لا يتقيّد بشيء من الصور التي يتجلّى فيها، فليس شيء من لوازم ذاته، فلا يشبه بشيء من المخلوقات لأنّ كل مخلوق له صورة معيّنة اقتضاها الاستعداد الذاتي لماهيّته، فيتقيّد بمقتضى الاستعداد الذاتي، والله تعالى سبحانه لا يتقيّد بشيء من الصور فلا يشبه ما يتقيّد بصورة معيّنة فليس كمثله شيء في عين المتجلّي في الصورة، وقد ثبت بالنقل المتواتر أنّ الله سبحانه وتعالى يتجلّى في الصورة. (كوراني، كه، ٢٥، ٨)

إستعداد الوجود

- أمّا المحال فلا خلق ولا شيئيّة له ثبوتية، فلا تتعلّق به إرادة، بل المحال لذاته غير معلوم علم إحاطة. فإنه تعالى يعلم المحال محالًا فقط، ولا يحيط به إسم المحيط، حيث أنه لا صورة له، كما هي للممكن، فلا يحيط الاسم المحيط إلّا بمسمّى الشيء. وهو الممكن الثابت المعدوم، الذي له صورة في العلم. سواء وجد في الخارج أم لم يوجد. فهو قابل للإيجاد. فلذا هي علّة الإيجاد، مركّبة من الفاعل والقابل، وهو الممكن. فالوجود بين الاقتدار الإلهي وبين القبول من الممكن، مهما ارتفع واحد منهما؛ ارتفع الوجود الحادث. وليس ذلك عجزًا في الاقتدار الإلهي. وإنّما ذلك لعدم تعلّق الإرادة به، لأنّه لا استعداد له للوجود. والحقُّ - تعالى - إنّما يعطي الوجود للمستعدّ، الطالب للوجود باستعداده، فهو الجوّاد الحكيم، لا يمنع مستعدًا طالبًا، ولا يعطي غير مستعدٍّ طالب. (جزائري، مواف٣، ٩٨١، ٩)

إستعدادات الأعيان الثابتة

- إنّه لمّا ثبت أنّه تعالى الظاهر، وأنّ الوجود له، وأنّ كل ما يقع عليه إدراك من الصور والأشكال والأعراض إنّما هي أحوال ونعوت واستعدادات الأعيان الثابتة في العدم، والصور والأحوال أمور عدميّة لا قيام لها إلّا بالوجود، فالمُسمّى بالعبد إذًا عبارة عن ظهور الوجود الحق بأحوال الممكنات العدمية. وهذا التركيب المعنوي أصل كل تركيب في العالم، فهل المخاطب المأمور بالتكاليف الوجود الحق أو أحوال الممكنات التي هي أعراض، والمقوِّم لها الوجود الحق. فإن قيل المُخاطَب المأمور المكلّف ربٌّ فهو تناقض، فإنّ كونه ربًّا يقتضي أن يكون آمرًا لعبده مكلِّفًا (إسم فاعل) فأنّى يكلِّف نفسه فلا يصحّ أن يكلّف نفسه من حيث هو هو لما يلزم عليه من اجتماع النقيضين. والمخلص من هذا أن الحق - تعالى - له مرتبتان: مرتبة إطلاق وغيب، وهي مرتبة اللاتعيُّن واللاظهور. ومرتبة تقييد وتعيُّن بالمظاهر الأسمائية والروحانية والصور الخيالية والجسمية من غير حلول ولا شيء غير ذلك. كما لم تحل المعاني في الألفاظ وإن دلّت عليها وهو هو في المرتبتين، فإنّ المُطْلَق عين المقيّد، والتعيين والتقيُّد والظهور أمور اعتبارية لا وجود لها في أعيانها، فانحجب المُقيَّد من حيث تقييده عن نفسه من حيث إطلاقه. فأراد المطلق رفع الحجاب عن المُقيَّد، فرتّب هذه التكاليف الشرعية أدوية

وأسبابًا لرفع الحجاب فهو المكلِّف (إسم فاعل) من حيثيّة وجهته، وهي حيثية إطلاقه وربوبيته، وهو المكلَّف (إسم مفعول) من حيثيّة وجهته وهي حيثيّة تقيّده وظهوره باسم العبد وتقيّده بأحواله ونعوته. ومع هذا فالربُّ ربٌّ سيّد آخر قاهر مكلِّف. والعبد عبد مربوب مأمور مكلَّف. (جزائري، مواف٣، ١٣٣٠، ٧)

إستعدادات إمكانية

- فلنسم الصورة التي ظهر الملك متحجّبًا بها بالتعيُّن الأول، وبالحقيقة المحمَّدية، وبحقيقة الحقائق، وبهيولى الكل، وبالصورة الرحمانية، وبالوحدة المطلقة... وبغير ذلك من الأسماء، ولنسمّ أوّل صورة أخذت عن هذه الصورة بالعقل الأول، فإنه أوّل صورة روحانية، وبالقلم الأعلى، وبالروح الكلّ... وبغير ذلك من الأسماء. ولنسمّ التي أخذت عن هذه الصورة بأجناس العالَم، والصور التي أخذت عن هذه الصور الجنسيَّة، وهي أشخاص الأجناس لا نهاية لها. ولنسمّ الأوراق التي تجعل عليها الأصباغ لتستعدّ لظهور الصورة فيها بالأعيان الثابتة، وبالاستعدادات الإمكانية، عند ساداتنا وبالماهيّات، عند الحكماء، وبالمعلوم المعدوم، وبالشيء الثابت عند المتكلّمين. (جزائري، مواف٢، ٥٩٧، ٢)

إستغفار

- اشتغال السالك في البداية بالإستغفار حتى يتطهّر من لوث الأوزار، فحينئذٍ يشتغل بالصلاة على النبيّ صلّى الله عليه وسلّم بكيفيّة الصلاة التامّة وهي المشهورة في التشهّدات الإبراهيمية إن كان من العوام، وإن كان من أهل العلم فلا يؤمر بها لدورانها على لسانه وكثرة استعماله لها في النوافل وغيرها، غير أنّه لم يقف على ما تحت طيّها من الأسرار فينبغي له أن يشتغل بغيرها ولا أن يجعل له منها وردًا دبر كل فريضة إحدى عشرة مرّة، فإذا لاح له السرّ المصون من صفاء القلب انتقل إلى كيفية جمعت بين المناجاة وإضافة الرسول إلى محجوبية الحق إيّاه بأن يقول اللهم صل على حبيبك كذا مرّة ويسمّى العدد الذي يقصده إيمانًا واحتسابًا. (سنوسي، منر، ٥٣، ٨)
- إعلم أنّ الاستغفار هو طلب الغفر، وهو الستر وهذا الستر والغفر نوعان أحدهما: الستر عن الذنب حتى لا يقع فيه، وهو استغفار الكمل من نبي ورسول ووارث كامل. الثاني الستر عن العقوبة على الذنب، وهو استغفار عامة المؤمنين، فاستغفاره - صلّى الله عليه وسلّم - لذنبه غير استغفاره للمؤمنين والمؤمنات وإن اتّفقا في اللفظ. (جزائري، مواف٣، ١٠٥٦، ١)

إستفادة المعارف

- أهل سواحل الشام، في القديم والحديث، هم أغنى أهل بلاد سورية، وكانو يُسمّون في قديم الزمان الفنيكيين، وكانوا على سواحل البحر الأبيض الشامي، وكانت أعظم مدنهم مدينة "صور" التي كانت تُسمّى في سالب الأزمان ملكة البحار، ويليها مدينة "صيدا" في شماليها ثم مدينة "بيروت"، ولكون أرض السواحل كانت عقيمة لا يخرج منها ما يكفي لمعيشة سكانها اضطرّوا إلى تعليم الصنائع النافعة، لأنّ الضرورة هي الأصل الأصيل لاستفادة المعارف، فقد استفادوا بلمعان أفكارهم،

وتكرار تجاريبهم، ووقوع أمور اتّفاقية بالمصادفة، معرفة كثير من المنافع، انضمّت إلى الصنائع. وقد عرفوا من الأزمنة الخالية أن ركوب البحر يوصلهم إلى التجارات، وأعانهم على ذلك كونهم سواحلية، وبمجاورة جبل لبنان الكثير الغابات والأخشاب، فاستسهلوا ركوب البحر المالح مع ما يعهدون فيه من الأخطار ببلوغ الأوطار. (طهطاوي، اكا١، ٣٦٧، ٩)

إستقامة أحوال الممالك

- إنّ الاختبار قد أبان لأهل السياسة أنّه لا تستقيم أحوال الممالك إلّا باستقامة أحوال الرعايا. (سبستاني، فجل٢، ٤٠٩، ١٩)

إستقراء صحيح

- الاستقراء الصحيح في تفسيره كما قاله السعد ما ذكره الإمام حجّة الإسلام أنّه عبارة عن تصفُّح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات، ثم التصفّح إما لكلها وهو الاستقراء التام، وإمّا لأكثرها وهو الاستقراء الناقص. (بيجوري، حبم، ١٧١، ١٩)

إستقسام بالأزلام

- الاستقسام بالأزلام الذي نظيره هذه القرعة التي يفعلها إخوان المشركين يطلبون بها علم ما قُسِّم لهم في الغيب. ولهذا سُمّي استقسامًا. (وهاب، مع، ١٦٤، ٧)

إستقلال وتابعية

- الإستقلال والتابعية أو الفرق بين الراحة والعناء، والحاجة والغناء، والنعمة والشقاء والظلمة، والضياء، فلو رآني الغربيّ محاولًا بيانه لقال مستهزئًا ما أعجب هؤلاء القوم نقدةً وكتابًا، إنّهم لم يقطعوا سلاسل الأوهام، ولم يعدلوا عن تعبير الأحلام، إلّا ليأخذوا بأسباب الهذر في بيان البيّن، وتحصيل الحاصل، وإيضاح المعلوم. ولكن... مهلًا أخا العرب لعلَّ لنا عذرًا وأنت تلوم. حصلت لقومك نعمة الاستقلال مشفوعة بفضيلة المساواة والحريّة فكبُرت نفوسهم عن الذلّ، فلو أُنزل لهم من السماء ماء، لما وردوه وإن كانوا ظماء، ورأيتهم على أتّفاق في حفظ الوطنيّة والاستقلال، فإذا تغايرت آراؤهم، فإنّما يختلفون على كيفيّة حفظ البهاء، ووسيلة حصول النماء، فأيقنت أن الوطنيّة حقيقة طبيعيّة لا تحتمل وجهين، ولا يختلف فيها اختلاف إثنين. فلو رأيتنا ومنّا من يقول الأجنبيّ أعلى وأعلم، وحكمه أقوى وأقوم، فالتسليم بالوطنيّة أسلم، يتّفق رؤساؤنا ولكن... على نبذ الوطنيّة، ويختلفون ولكن... على كيفيّة التابعيّة، فإمّا الهلال معروفًا بالضياء عند فئة موصوفًا بالنقص عند آخرين، وأمّا الأسد أو الصليب مختلفًا رأيهم في لونه أو المثلّثة الألوان. قلت لو رأيت ذلك لما رميتنا بسهام الملام إن جرت أقلامنا بإيضاح مساوئ التابعيّة، ومحاسن الاستقلال، لا نبيّن ذلك تعصُّبًا على الأجنبي أو إغراءً به، ولا نستنفر القلوب منه إلّا مخافة أن تشرب اعتقاد الانحطاط الحسيّ عنه، فتصير إلى الخادميّة أو العبوديّة وساءت مصيرًا. فقُل لمن سدل عليه التعصُّب حجاب الخمول، فبتر عنه مساوئ التابعيّة، أرأيت لو تسنّى لك الاستيلاء على أرض أخيك، وهو رفيق عمرك، ومحلُّ سرِّك، وموضع أُنسك وملهى نفسك أترضى من

الملكيّة بالوسم، وتقنع بالخيال والوهم، أم تجمع الريع ولا تألو في الحصد جهدًا، ثمَّ تجعل بين أخيك وأرضه سدًّا. . . بل هبك ممّن تأخذهم الشفقة وقليل ما هم فهل تزيد على أن تجعله في أرضه أجيرًا. فما ظنّك بمن يأخذ أرضك اغتصابًا، ويملك مالك انتهابًا، وليس بينكما صلة يرعاها، أو رحم يصلها، أو نصير يخافه؛ أو شفيع يشفعه، إلّا يسخّرك في بناء السدّ، وحصد الزرع، وقطف الثمر، ثمَّ يجعل لك من الشعير غذاءً، ويوردك من الأجمّة ماءً، ويلبسك من الليف كساءً، ثمَّ يتّخذ صغارك غلمانًا لبأباة الأطفال، أو لمسح النعال، ثمَّ يجعل لك ملهى مباحًا، فالطيّبات للخبائث والمحجبات للربائث، وكلّ ذلك بما يمنُّ عليكم من البقاء في الأرض التي بنيتم على آثار آبائكم، والغذاء من الزرع الذي سقيتم بدمائكم. فإن قلت أنّ الأجنبي خير منك حالًا، وأوفر مالًا، وأثبت عزمًا، وأرسخ علمًا، فلا نكر في أن تتّخذه وليًّا، وتجعله على مالك وصيًّا، قلنا إن جارك ذو ألفٍ فلم لا تهبه المائة التي تلك، وأخاك واسع الملك فلم لا تعطيه الدار التي تسكن، بل ما لنا نراك ساعيًا في إصلاح شأنك وتوفير مالك وتثبيت عزمك، وتنظيم حالك. . . أم لا ترى أنك لو عنيت بأمر قومك عنايتك بالأجنبي تقوم بأمره، وتولع بشكره، لما لبثت أن ترى منهم من يبلغ شأوه وإن كان رفيعًا، ومن يدرك سعيه وإن كان سريعًا. ولكنّك لا تروم إلّا خفض منارهم بما أُشرب قلبك من عبادة عجل التعصُّب، يدعو إلى موالاة من سجد وإن كان سجوده استهزاءً، فهل تحسب أن الأجنبيَّ الفاتح يميّز بين عجلك الأحمر، وعجل أخيك الأصفر، أو لا تراه في بلادك لا يفرّق بين من وحّد ومن ثلّث، ومن آمن ومن لا يؤمن بالدين. وإنّما يحسبهم جميعًا أرقّاء فيأخذ بقول شاعرنا الجدير بالمحو، الحقيق بأن ينبذ في ظلمات السهو:

لا تشترِ العبد إلّا والعصا معهُ
إن العبيد لأنجاسٌ مناكيدُ

فكيف تنكرُ بعد ذلك مساوئ التابعيّة وهي رقّ للأحرار، وفقر للأغنياء، وضعف للأقوياء، وعار للنزهاء، أم كيف لا تعترف بمزيّة الاستقلال وهو في الاجتماع النوعيّ بمنزلة القوّة في الوجود تقرّب منه النعمة، وتدرأ عنه النقمة، فإن انحرفت كان عرضة لأنواع الشقاء، وصنوف البلاء، بل كان ذلك الوجود عين الفناء. (إسحق، درر، ٧٧، ١)

إستقلاليون

- الاستقلاليون هم الفئة المجتمعة والجمع الكثير، يرومون حفظ الحقوق الوطنية، وكفّ يد الأجنبي عن استقلالهم بأن يعطى ما استحقّ فلا يطمع فيما وراء الحق - وبعبارة إجمالية - يريدون أن تكون مصر للمصريين. وهم الآن حلفاء الصبر، يبعد نبهاؤهم ويعنت وجهاؤهم ويقيمهم اللوماء هدفًا لسهام الانتقام. (إسحق، كسج، ٢١٠، ١٢)

إستنباط الأحكام

- إعلم أن استنباط الأحكام ببلاد الإنكليز من تصرّف الملك والبارلمان، الذي هو عبارة عن مجلس اللوردوات ومجلس وكلاء العامة، واجتماعهم يكون في الوقت الذي يعيّنه الملك من أيام السنة، ولا يؤاخذ أعضاء البارلمان بما يصدر منهم من الأقوال في كلتا القمرتين، كما لا يؤاخذ صاحب المطبعة بما يشيعه من ذلك

وغيره في الورقات اليومية، ولكل واحد من الأهالي أن يعرض على البارلمان ما يبدو له في أي أمر كان، وانتهاء جلساته يكون بإذن الملك، والجرنالات تطبع سائر المفاوضات بدون إخلال بشيء منها. (تونسي، أقوم، ٢٠٤، ٣)

إسطرلاب

- الإسطرلاب: آلة تشتمل على أجزاء، يتحرّك بعضها فتحكى الأوضاع الفلكية، ويستعلم بها بعض الأحوال العلوية، والساعات المستوية والزمانية، ويستنتج منها بعض الأمور السلفية. (عاملي، كشك٢، ٧٦، ١)

إسعاف

- إنّ أسّ الراحة العمومية هو الدولة. لأنّها إن سلكت بحسب مقتضيات الحال وروح الزمان واعتبرت صالح رعاياها صالحها قادتهم إلى جنان الراحة والأمان. وإلّا فتطرحهم في ساحة الفقر والانشقاق والأتعاب والرزايا. أما أسباب الراحة العمومية فهي العدل والأمان والإسعاف ماديًا وأدبيًا. فأمّا العدل فهو ولد الاستقامة والمساواة. وأمّا الأمان فهو ابن القوة والضبط والصرامة والانتباه، وأمّا الإسعاف فهو ماء ينبوع تقدّم المحبة والنجاح. ولكل منها أشواك تكزها فتنفر منها. فشوك العدل الرشوة والتعصّب والمطاولة في إنجاز الأشغال. وشوك الأمان هو الضعف والتراخي والتغفّل. وشوك الإسعاف هو محبّة الذات. وراحتنا متوقّفة على جري هذه الأمور في المجاري الصحيحة وجريها في تلك المجاري إنّما يكون بحسب استعداد واقتدار الحكومات المحلّية. وهذا

يتوقّف على حالة أعضائها من الكبير إلى الصغير. (سبستاني، فجل١، ٨٤، ١٦)

إسكان

- الإسكان وهو هبة منافع الدار مدّة مقدّرة كسنة. (سنوسي، مدر، ١٣٧، ١٤)

إسلام

- إعلم أنّ معنى الإسلام هو: الاستسلام والانقياد للشيء، ولهذا يُعدّى باللام، فيقال: إسلام له. قال تعالى في حق بلقيس: ﴿وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَٰنَ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (النمل: ٤٤). أي: استسلمت وأذعنت. (نابلسي، أش، ٢١٨، ٢)
- في الشرع الإسلام هو: الانقياد والتسليم والإذعان لما جاء به محمد صلّى الله عليه وسلّم من عند ربه من البيان والهدى. (نابلسي، أش، ٢١٨، ٧)
- إعلم أنّ الإسلام في الحقيقة الموضوعة لأهل الله تعالى هو: الدخول حالًا وقولًا تحت الأمر الإلهي المترجم على لسان الشرع "يكن"، وهو معنى قول النبي صلّى الله عليه وسلّم في حق المتقرّب بالنوافل: "كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها...". (نابلسي، أش، ٢٢٠، ١٣)
- الإسلام وهو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الأحكام الشرعيّة والإذعان لها، وذلك حقيقة التصديق، والتصديق هو الإيمان، فالإسلام والإيمان بمعنى واحد (لما بنيا) بالبناء للمفعول، وألف الإطلاق من بناه يبنيه إستعارة تصريحية. (نابلسي، رق، ٤، ١٦)
- لم يدخل الرجل في الإسلام بتوحيد الربوبيّة إلّا إذا انضمّ إليه توحيد الألوهيّة، فهذا كلام من

أحسن الكلام وأبيّنه تفصيلًا. (وهاب، رشح، ١٩، ١٤)

- الإسلام والإيمان: فقد قال بعضهم إنّهما متغايران، وفسّر الإيمان بالتصديق بما علم من الدين ضرورة كالتوحيد والنبوّة والبعث والجزاء. فما لوحظ إجمالًا كالملائكة والكتب والرسل كفى الإيمان به في الوجه الإجمالي. وما لوحظ تفصيلًا كجبريل والإنجيل اشترط الإيمان به في الوجه التفصيلي، وهذا هو الصحيح الذي عليه السلف والأشاعرة والماتريدية ووافقهم على ذلك الصالحيّ وابن الراوندي من المعتزلة. والمراد بالتصديق الإذعان لحكم المخبر وقبوله وجعله صادقًا بعد العلم بصدقه والتكليف بذلك، وإن كان من الكيفيّات النفسانيّة تكليف بأسبابه كإلقاء الذهن وصرفه وتوجيه الحواس ورفع الموانع. وهل يزيد وينقص أم لا، فيه خلاف، والأصحّ الأول، وهو الذي ذهب إليه السلف ومن تبعهم، وهو مبسوط في المطولات، فلا تطلبه من مثل هذه الرسالة من المختصرات. وفسّر الإسلام بالنطق بالشهادتين، وطاعة الجوارح كالصلاة والزكاة وغير ذلك شرط لكمال الإيمان. والذي جرى عليه ابن السبكي تبعًا لغيره أنّه يطلق على الأعمال الظاهرة شرعًا. وقال بعضهم أنهما مترادفان، وجعل معنى قوله صلّى الله تعالى عليه وسلّم الإسلام "شهادة أن لا إلّه إلّا الله" الحديث شعائر الإسلام. واعترض على هذا بأن الأصل عدم التقدير. على أنّهم قالوا: إنّ الإيمان هو التصديق بالقلب. ثم قالوا: الإيمان والإسلام شيء واحد، فيكون الإسلام هو التصديق، ولم يقله أحد من أهل اللغة وإنّما هو الإستسلام والإنقياد. والأظهر كما ذكره الوالد عليه الرحمة في شرح التعطّف على التعرّف ما قاله بعض المحقّقين، واستصوبه الجمّ الغفير من الأساطين أن الإيمان والإسلام متلازما المفهوم، فلا يعتبر أحدهما دون الآخر، إذ لا ينفكّ أحدهما عن الآخر، ويدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًاۚ﴾ (المائدة: ٣). فإن الإسلام يتناول العمل والإعتقاد معًا، إذ العامل الغير المعتقد ليس بذي دين مرضي، ولا تصحّ أعماله بدون صحّة الإعتقاد، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ (آل عمران: ٨٥). ولا يكون دين الإسلام مقبولًا إلّا بانضمام التصديق. وبهذا التفصيل استدلّ الإمام المزني وأبو الحسين البغوي على تلازمهما، فلا يكون المسلم مسلمًا إلّا إذا كان مؤمنًا، وكذلك لا يكون المؤمن مؤمنًا مقبولًا حتى يكون مسلمًا. وقد ينفكّ الإسلام عن الإيمان إذا أريد به الأعمال الظاهرة. (آلوسي، كشه، ٢٥، ٤)

- تقرير الأحاديث التي وردت في بيان الإيمان والإسلام، منها ما هو في حديث جبريل الذي رواه الشيخان فأجابه عن الإيمان بمتعلّقاته من الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقَدَر خيره وشرّه، وعن الإسلام بالأعمال الظاهرة من النطق بالشهادتين والصلاة والزكاة وصيام رمضان والحجّ. وعكس صلّى الله تعالى عليه وسلّم في الجواب في حديث وفد عبد القيس الذي رواه الشيخان، فأجاب عن الإيمان بالأعمال الظاهرة المذكورة، إلّا أنّه جعل بدل الحجّ إعطاء الخمس من الغنيمة. (آلوسي، كشه، ٢٩، ٤)

- معنى الإسلام شرعًا الامتثال والانقياد لما جاء

به النبي صلّى الله عليه وسلّم مما علم من الدين بالضرورة، وأمّا معناه لغة فهو مطلق الامتثال والانقياد، وعلى هذا فالإيمان والإسلام متغايران مفهومًا أي معنى، وما صدقًا أي أفرادًا، وإن تلازما شرعًا باعتبار المحل بعد اتّحاد الجهة المعتبرة، فلا يوجد مؤمن ليس بمسلم، ولا مسلم ليس بمؤمن. (بيجوري، تمر، ٢٨، ٧)

- الإسلام عند أهل الحقيقة تسليم الأمور كلّها للّه، والرضى بقضاء الله، والصبر على بلاء الله، وترك التعرُّض في جميع ما جاء الله ورسوله، واتباعه، وأن تعتقد وتتيقّن أن حركات الخلق وسكونهم فعل الله وحده، لا شريك له، ولا دافع لما قضاه، ولا راد لما أمضاه، ولا مانع لما أعطى، ولا ضالّ لما هدى، ولا مهدي لمن أضلّ. (طهطاوي، اكا٢، ٤٨٨، ٤)

- الإحسان: أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك، كما في خبر الصحيحين المشتمل على بيان الإيمان بأن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر وتؤمن بالقَدَر كله، خيره وشرّه. (طهطاوي، اكا٢، ٧٢٠، ٢٤)

إسلام بالتبعية

- أما الإسلام بالتبعية: فإسلام الصغار إذا أسلم أحد أبويه، وهل يصير الصغير مسلمًا بإسلام جدّه؟ اختلف العلماء في ذلك، فمن قائل: نعم، ومن قائل: لا. لأنه يلزم الحكم بإسلام جميع الكافرين في الأرض من بني آدم بالتبعية لجدّهم آدم عليه السلام. (نابلسي، أش، ٢٣٧، ١٧)

إسلام بالفعل

- أما الإسلام بالفعل، فهو صلاة الكافر بالجماعة، وحجُّه بأداء جميع المناسك، وتأديته زكاة السوائم، ونحو ذلك من الطاعات المخصوصة بالإسلام، فإنها عند أبي حنيفة النعمان رضي الله عنه إسلام بالفعل حتى تترتّب عليها الردّة بعد ذلك بالجحود، وهو الحق. قال النبي صلّى الله عليه وسلّم -: "إِذَا رَأَيْتُمُ الرَّجُلَ يَتَعَاهَدُ الْمَسْجِدَ فَاشْهَدُوا لَهُ بإيمان". والمراد بتعاهد المسجد: الصلاة بالجماعة، والشهادة بالإيمان تقتضي ثبوته، فإذا أمكن تقام الشهادة عليه كما قامت له عند الاعتراف به. (نابلسي، أش، ٢٣٧، ٩)

إسلام بالقلب

- أمّا الإسلام بالقلب فقط فهو إسلام العامّة، وهو الانقياد والاستسلام لجميع أوامر الله تعالى ونواهيه الواصلة إلينا عنه تعالى على لسان نبيّه صلّى الله عليه وسلّم، بحيث لا يتشكّك القلب في شيء من ذلك، بل يعترف به على حسب ما أراده الله تعالى وأراده رسوله صلّى الله عليه وسلّم، سواء عمل بجوارحه أو لم يعمل. وهذا عند أهل الحق، ولغيرهم في هذه المسألة مذاهب كثيرة استوفت الكلام عليها علماء الكلام في كتبهم. (نابلسي، أش، ٢٣٨، ١١)

إسلام بالقلب والأعمال والمشاهدة

- أما الإسلام بالقلب والأعمال والمشاهدة، فهو إسلام خاصّة الخاصّة، وهو: الانقياد والاستسلام بالقلب والجوارح وبالعقل، والاعتقاد للقلب، والعمل، للجوارح، والمشاهدة للعقل. (نابلسي، أش، ٢٣٩، ٢)

إسلام بالقلب وبالأعمال

- أمّا الإسلام بالقلب وبالأعمال، فهذا إسلام الخاصّة، وهو الانقياد والاستسلام لجميع ما وصل عن الله تعالى بالقلب، ثم تصديق ذلك وتأكيده بالعمل به ظاهرًا بالجوارح ليشهد المكلّف ما وصله عن ربه من أحكامه بعين بصيرته وعين بصره، فلا يغيب عن الأمر الإلهي في حال سلوكه إلى ربه عسى يمكنه الوصول إذا أخذ الله بيده وأمدَّ بمدده. (نابلسي، أش، ٢٣٨، ١٨)

إسلام بالقول

- أمّا الإسلام بالقول فهو في غير أهل الكتاب، التلفّظ بالشهادتين فقط، وكذلك في أهل الكتاب، لكن مع التبرّؤ عن كل دين يخالف دين الإسلام. (نابلسي، أش، ٢٣٧، ٦)

أسلوب

- الأسلوب هو العبارة التي توضح بها الفكر، ولذلك يقال لكلٍّ إنسان أسلوب وهي تتعلّق بانتقاء اللفظ وكيفيّة سرده قال فولتير: الأشياء التي تقال تؤثّر أقلّ من كيفيّة أدائها، فإن جميع الناس يتقاربون في الأفكار التي هي بمدرك كلّ إنسان، والفرق في كيفيّة التعبير. فإنّها تجعل الأشياء معتادة غريبة، وتقوّي الضعيفة وتجسّم البسيط، وبغير حسن الأسلوب لا يمكن أن يوجد كتاب جيّد في أيّ موضوع. ويقول غيره: حسن الكتابة فيه حسن الفكر، وحسن الشعور، وحسن التعبير، فيقتضي الذكاء والذوق. والأسلوب يتضمّن استعمال القوى العقليّة جميعًا ولا يبقى من الكتب إلّا ما كُتب جيّدًا فإنّ الاختراعات والاكتشافات لا يخلد بها الكتاب ما لم يكن حسن العبارة، مكتوبًا بذوق ونبالة. والأسلوب وهو النفس هو الدالّ بالعقل على صفة الكاتب حتى قيل إنّه مظهر الكاتب لتعلّقه بقوى العقل والنفس، وحيث أنَّ لكلّ إنسان صفات تميّزه عن غيره فلذلك اختلفت الأساليب والأنفاس. (إسحق، درر، ١٣٥، ٥)

إسم

- قال العلّامة الكاشي في الاصطلاحات: إن الإسم في اصطلاحهم ليس هو اللفظ، بل هو ذات المسمّى باعتباره صفة وجوديّة، كالعليم والقدير، أو سلبيّة كالقدوس والسّلام. (عاملي، كشك٢، ٣٧٢، ١١)
- الإسم مشتقّ عند البصريين من السموّ وهو العلوّ لأنّه يعلو مسمّاه، وعند الكوفيين من وسم بصيغة الماضي أي علم بصيغة الماضي أيضًا لأنّ الاشتقاق عندهم من الأفعال، فقول بعض العلماء وعند الكوفيين من الوسم بمعنى العلامة فيه تسمح، ومعناه ما دلّ على مسمّى. وأما قولهم كلمة دلّت على معنى في نفسها الخ فهو اصطلاح نحوي، وعلم من التعريف المذكور أنّ الاسم غير المسمّى وهو التحقيق. نعم إن أريد به المدلول كان عين المسمّى وبهذا يجمع بين القولين. والله علم على الذات الواجب الوجود المستحقّ لجميع المحامد، وقولنا الواجب الوجود الخ تعيين للمُسمّى لا أنّه من جملة المُسمّى على ما هو التحقيق، وإلّا لكان كليًّا، وهو علم شخصي بمعنى أنّ مدلوله معيّن في الخارج لا بمعنى أنه قامت به مشخّصات كالبياض والطول. (بيجوري، تمر، ٣، ٢٦)
- الإسم ما دلَّ على الذات والصفة ما دلّ على معنى زائد على الذات، وليس المراد بالإسم ما قابل الفعل والحرف ولا ما قابل الكنية

واللقب، وقوله توقيفية أي يتوقّف جواز إطلاقها عليه تعالى على ورودها في كتاب أو سنّة صحيحة أو حسنة أو إجماع، لأنّه غير خارج عنها بخلاف السنّة الضعيفة. (بيجوري، تمر، ٥١، ٣٣)

- من البيِّن المعروف عند أهل اللغة والعقل: أنَّ الإسم؛ ما عيَّن المسمَّى وميَّزه عن غيره، وهو عند أصحاب الكشف والشهود: كل ما ظهر في الوجود، وامتاز في الغيب على اختلاف أنواع الظهور والامتياز، وهو في التحقيق: التجلّي المظهر لعين الممكن، الثابتة في العلم والحق - تعالى - ما ميّزته هذه الأسماء، التي يقال إنها حسنى، إذ قد شاركته في التسمية بها المُحْدَثات. فإنه يقال في غيره - تعالى -: إنه حي متكلِّم قادر عليم إلى آخر الأسماء الحسنى. وسمَّى - تعالى - نفسه، ونعتها في كتبه، وعلى ألسنة رسله؛ بأسماء المُحْدَثات ونعوتها، التي يقول فيها المتكلّمون إنها ليست أسماء ولا نعوتًا له - تعالى -، ويؤوِّلونها. ومن جملة الأسماء الحسنى: "الظاهر" وهو - تعالى -، ما ظهر لنا في العموم؛ حتى نعرفه ونميِّزه بهذا الاسم، فأين التمييز بهذه الأسماء الحسنى المحصورة في التسعة والتسعين؟ فما بقي إلَّا أن كلَّ ما يقال فيه، غير الله وسوى الله؛ وهو مسمًّى باسم خاص، ومنعوت بنعت خاص، لا يشاركه فيه غيره من المُحْدَثات. فهو تمييز مُحدَث عن مُحدَث. والله - تعالى - له جميع الأسماء والنعوت التي يقال فيها حسنى، والتي يقال فيها غير حسنى، وتكون كلُّها حسنى؛ إذا نسبت إليه - تعالى - فالحسنى صفة كاشفة لا مخصِّصة. فما كان تميّزه - تعالى -؛ إلَّا بجمع الأسماء جميعها والنعوت كلِّها، وغيره ليس له ذلك. ومع هذا؛ فلا يسمَّى ولا يطلق عليه؛ إلَّا ما أطلقه على نفسه من أسماء المحدثات ونعوتها. أو أطلقته عليه رسله - عليهم الصلاة والسلام - الذين هم أعرف به كما أنه لا يسمّى غيره - تعالى - إلَّا باسمه الخاص به، الموضوع له، فما كل حق يقال. فهو - تعالى - عيَّن كل مسمًّى بكلِّ اسم، وعيَّن كل منعوت بكل نعت، وبهذا تميَّز. فهو عين الكلِّ وليس الكلُّ عينه، فما تميَّز - تعالى - عن شيء، ولكن الأشياء تميَّز بعضها عن بعض. وتميُّز الأسماء بعضها عن بعض، والذات جامعة للكل. (جزائري، مواف١، ٢٤٧، ١٧)

- الإسم إنْ أريد به اللفظ كزيد ثلاثي كان غير المُسمّى، وإن أريد به المعنى كجاء زيد كان عين المُسمّى، ولا يطلق لقول بأنّه غير المسمّى ولا عينه ولو كان عين المسمّى مطلقًا لاحترق فم من يقول نار. (دحلان، رسب، ١٦، ٢٩)

- قال ابن عقيل الكلمة إمّا إسم وإمّا فعل وإمّا حرف، لأنّها إن دلّت على معنى في نفسها فهي الإسم، وإن اقترنت بزمان فهي الفعل، وإن لم تدلّ على معنى في نفسها بل في غيرها فهي الحرف. (أسير، أرش، ٨، ١٦)

- قال ابن الحاجب الإسم ما دلّ على معنى في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة. (أسير، أرش، ١١، ٢)

- الإسم إنّما سُمِّي اسمًا لكونه علامة على مسمّاة، والأفعال والحروف كذلك. وتخصيص الإسم ببعض أنواع الكلام اصطلاح للنُّحاة؛ ولأنَّ التكلُّم بالأسماء متعذِّر. (مخان، بصل، ٧٨، ٩)

إسم الآلة

- إنّ المحقّقين من أئمّة الصرف كابن مالك وابن الحاجب قد أضربا عن تعريف إسم الآلة بأنّه إسم ما يتوصّل به الفاعل إلى المفعول خشية أن يتوهّم أنّ المراد بالمفعول الاصطلاحي عند النحاة. (أسير، رشه، ٢٥، ٤)

إسم ومسمّى

- إعلم أنّ كثيرًا من الناس قد ظنّوا أنّ الخلاف في مسألة الاسم هل هو المسمّى أم غيره لفظيّ لا يترتّب عليه فائدة، والأمر ليس كذلك. وبيانه أنك إذا سمّيت شيئًا باسم فانظر في ثلاثة أشياء: الاسم وهو اللفظ، ومعناه قبل التسمية، ومعناه بعد التسمية وهو الذات التي أطلق اللفظ عليها. والذات واللفظ متغايران قطعًا. والنحاة إنما يطلقون الاسم على اللفظ لأنهم إنما يتكلّمون في الألفاظ وهو غير المسمّى قطعًا عند الفريقين، وهو ليس الاسم قطعًا. والخلاف إنما هو في معنى اللفظ قبل التلقيب، فعلى قواعد المتكلّمين يطلقون الإسم عليه، ويختلفون في أنه الثالث أم لا. فالخلاف عندهم هل هو المسمّى أم لا في الاسم اللفظي، وأما النحاة فلا يطلقون الاسم على غير اللفظ لأن صناعتهم إنّما تنظر في الألفاظ، والمتكلّم لا ينازع في ذلك ولا يمنع هذا الإطلاق لأنه إطلاق إسم المدلول على الدالّ، بل يريد شيئًا آخر دعاه علم الكلام إلى تحقيقه في مسألة الأسماء الصفات وإطلاقها على الباري تعالى كما تقرّر في علم الكلام. فإذا قلت عبدالله أنف الناقة مثلًا فالنحاة يريدون باللقب أنف الناقة، والمتكلّمون يريدون معناه وهو ما يفهم منه مدح أو ذمّ. وقول النحاة إن اللقب ويعنون به اللفظ ما أشعر بضعة المسمّى أو رفعته لا ينافيه لأن اللفظ يشعر بدلالته على المعني والمقتضى لهما في الحقيقة هو المعنى. وذات عبدالله هو أن الخلاف في أن الإسم هو المسمّى أم غيره خاص بأسماء الأعلام المشتقّة لا في كل إسم، والمقصود به إنما هو المسألة المتعلّقة بأصول الدين وتمام الكلام في مبحث الأسماء والصفات في علم الكلام، وقد ذكرت في الروضة نبذة تتعلّق بذلك فراجعها. (آلوسي، كشه، ٦٠، ١)

أسماء

- الأسماء جمع إسم والمراد به ما دلّ على الذات بمجرّدها كالله وخداى في اللغة الفارسية أو باعتبار الصفة كالعالِم والقادِر، ثم إنّ أسماؤه مبتدأ والعظيمة وصف كاشف والخبر قديمة. (بيجوري، تمر، ٥٠، ٣٦)
- الأسماء أمور عدميّة، فظهورها في التحقيق. ظهور ذاته السارية في كلّ مخلوق من غير سريان. ولكن الذات باطنة هنا، لظهور التعدُّد في الأسماء. ومقتضى الوحدة بظهور الأسماء، فهي باطنة حال ظهورها. (جزائري، مواف١، ٨٠، ١٦)
- إنّ الأسماء أمور معنوية يستحيل ظهورها دون الذات المسمّاة بها. (جزائري، مواف١، ٢٣٦، ٤)
- إنّ العالم صورة الوجود الذات الحق، فإنّه تعيّن أسمائه، وظهور الأسماء هو ظهور الذات الوجود، لأنّ الأسماء أمور عدميّة معقولة غير مشهودة، والظهور وجودي وبطون الذات عين ظهور الأسماء، لأنّ ظهور الأسماء هو عين ظهور الكثرة، وذلك مناف للوحدة الذاتية، فعين بطونه تعالى عين ظهوره. فهو الظاهر الباطن. (جزائري، مواف٢، ٦٢٧، ١٧)

- أصل العالم جميعه هي المعاني، ورؤيته لأعيان الأسماء هي رؤية الممكنات التي هي تعيّنات أسمائه تعالى، إذ ما في الوجود إلّا ذاته تعالى، وأسماؤه الظاهرة بوساطة تعيّناتها أو هي نفس تعيّناتها. (وإن شئت قلت بعبارة أخرى أن يرى نفسه). أي ذاته إذ ليس في الوجود الخارجي إلّا الذات، والأسماء أمور معقولة ونسب لا وجود لها في الخارج، بخلاف ما يقوله المتكلّمون من الأشاعرة. والموجودات الممكنة ليس لها وجود ثان وإنّما هي ظهور الحق لنفسه بنفسه. فكل ما سوى الله - تعالى - قد ظهر على صورة موجدة، فما أظهر تعالى إلّا نفسه. فالعالم مظهر الحق إذا اعتبر الإنسان الكامل في جملته وإلّا فليس العالم بمظهر كامل. (جزائري، مواف٣، ١٣٤١، ١٦)

أسماء أعلام

- أمّا بحسب المعنى فإذا دعوت الله تعالى فكأنك دعوته بجميع الصفات، بخلاف سائر الأسماء. ولهذا صحّت كلمة الشهادة به فقط وكان هو الإسم الأعظم على الصحيح وعدم الإستجابة لفقد الشرائط التي من جملتها التجنّب عن المحرّمات. ... وقد تفرَّد به جلَّ شأنه فلم يحصل لغيره شركة في لفظه كما أنّه لم يكن لأحد شركة في معناه وعليه تجري جميع صفاته، وهو بمثابة العَلَم من حيث إنّه يوصف ولا يوصف به لأنّه إسم عَلَم للّه تعالى كأسماء الأعلام التي سُمّيَ بها غيره، فإنّ الأعلام في الأصل وصف للتمييز بين المسمّيين وهذا محال على الله تعالى، وهو أيضًا مستغن عن الخلاف في أن أي المعرفتين أعرف، ولذلك قال سيبويه: إسم الله أعرف المعارف. (آلوسي، كشه، ٥٦، ٢)

أسماء الله

- ذكر الأنصاري في شرح الإرشاد والإمام في الإرشاد عن الشيخ أبي الحسن الأشعري أنّ أسماء الله تعالى ثلاثة أقسام: ما يقال إنه هو، وهو كل ما دلّت التسمية به على وجوده كالموجود والقديم ونحوهما. ومن أسمائه ما يقال إنها غيره، وهو كل ما دلّت التسمية به على فعل كالخالق والرازق. ومن أسمائه ما يقال إنه هو ولا يقال إنه غيره، وهو كل ما دلّت التسمية به على صفة كالعالِم والقادِر. قال الزركشي: وقد ذكر بعض أئمتنا وهم الشافعية أن كل إسم هو المسمّى بعينه وصار إلى أن الرب سبحانه وتعالى إذا سمّي خالقًا ورازقًا، فالخالق والرازق هو الاسم وهو الرب سبحانه وتعالى، وليس الخالق إسمًا للخلق ولا الخلق إسم للخالق وطردوا ذلك في جميع الأقسام. وقال إمام الحرمين: والمرضي عندنا طريقة الشيخ أبي الحسن الأشعري فإنّ الأسماء تنزل منزلة الصفات. فإذا أطلقت حملت على ثبوت محقّق، فإذا قلنا الله الخالق وجب صرف ذلك إلى ثبوت محقّق وهو الخلق وكأنَّ معنى الخالق من له الخلق ولا يرجع من الخلق صفة محقّقة إلى الذات، فلا يدلّ الخالق إلّا على إثبات الخلق. ولذلك قال أئمة الشافعية ولا يتّصف الرب تعالى في أزله بكونه خالقًا إذ لو خلق في الأزل، ولو وصف بذلك على معنى أنه قادر، كان توسّعًا وتجوّزًا. (آلوسي، كشه، ٥٩، ٤)

- القول الحق أنّ أسماء الله توقيفية لا قياسية. وأمّا جمهور أهل السنَّة فأجازوا إطلاق لفظ الشيء على ذات الحق - تعالى - حيث كان

لفظ الشيء عندهم لا يطلق إلّا على الموجود. إذا الشيء والموجود والثابت - عندهم - ألفاظ مترادفة. (جزائري، مواف٢، ٨٧٤، ١٠)

أسماء إلهية

- إعلم أنّ الصور التي تفعلها الطبيعة الكلّية علوية حقيقة، وهي الأسماء الإلهية وعلوية إضافية وسفلية، فأمّا العلوية الإضافية فهي صور الأرواح العالية العقل الأول والمهيمون والنفس الكلّية ومادة هذه الصور النور، ومنها صور عالم المثال المطلق والمقيّد. وأما السفليّة فمنها صور عالم الأجسام غير العنصرية العرش والكرسي والأطلس والمكوكب ومادتها الجسم الكل، ومنها صور العناصر والعنصريات والصور الهوائية المارجية، ومادة هذه الصور المارجية الهواء والنار وما اختلط من الثقلين الباقيين من الأركان المغلوبين، ومنها الصور السفلية حقيقة، وهي ما غلب في نشئها الثقلان، وهما التراب والماء، على الخفيفين وهما النار والهواء، وهي ثلاث صور جمادية ونباتية وحيوانية، وكل عالم من هذه العوالم يشتمل على صور شخصية لا تتناهى ولا يحصيها إلّا خالقها تعالى. (جزائري، مواف٣، ١١١٠، ٣)

- إنّ الأسماء الإلهية عين المُسمّى باعتبار، وذلك أنّ الأسماء الإلهية اعتبارين، اعتبار كونه تعالى ذكر نفسه بهذه الأسماء أزلًا من كونه متكلّمًا، فهي قديمة غير مكيّفة ولا محدودة ولا مشتقّة، وهي عين المسمّى. إذ الوحدانية هناك من جميع الوجوه فلا تعداد واعتبار. هذه الأسماء التي بأيدينا، وهي أسماء لتلك الأسماء، وهي التي تطلب المعاني بحكم الدلالة لأنّها ألفاظ وألقاب، وهي غير المُسمّى، وهي المشتقّة. هذا لسان صفوة خاصّة الخاصّة، وأمّا لسان الخاصّة فهو أنّ الأسماء الإلهيّة عين المُسمّى من حيث الدلالة على المُسمّى، مع قطع النظر عمّا يفهم من الأسماء. فإنّ المُسمّى واحد. والمفهوم من الأسماء ليس بواحد. وأنّ الأسماء الإلهية ما تعدّدت جزافًا، فلا بدَّ من سبب يعقل لتعدّدها، وهو موضع حيرة، هل الاسم هو إسم له تعالى؟ أو اسم لما هو المفهوم؟ أو اسم لهما؟ وليس في الوجود الخارجي العيني إلّا هو تعالى. والأسماء نسب واعتبارات ومراتب للذات لما هو الحق والتحقيق، لا أعيان زائدة. كما عليه أكثر المتكلّمين. والأسماء وإن كانت عين المُسمّى الذات للغنى عن العالمين، فهي طالبته ما تعطيه من الحقائق المفهومة منها، فطلبت طلب استعداد ظهور آثارها بما تعطيه حقيقة كل إسم، وليست الحقائق التي تطلبها الأسماء لتظهر بها إلّا العالم. وهو كل ما سوى الله - تعالى - فالألوهية التي أعظم مراتب الإله المعبود تطلب المألوه، وهو العابد. والربوبيّة التي هي مرتبة الرب أخصّ من مرتبة الألوهية، تطلب المربوب الذي يحصل التصرّف فيه ويظهر به سلطانها. وإلّا لو لم تكن الأسماء طالبة ولا يعطيها الحق ما تطلبه من الظهور، فلا ظهور لها ولا عين إلّا بالعالم وجودًا عند إيجاد العالم بالفعل. وتقديرًا قبل إيجاد العالم بالصلاحية. إذ هو تعالى مُسمّى بهذه الأسماء أزلًا. ولا عالم ولا موجود سواه، لأنّ الأعيان الثابتة لم تزل ناظرة إلى ربّها حال ثبوتها نظر افتقار. فلو زال العالم وجودًا أو تقديرًا لزالت الأسماء، حتى الفناء عن العالم، إذ لو لم يتوهّم لم يصحّ

الفناء عنه غنى عمّن، فالحق - تعالى - من حيث ذاته الأحدية غني عن العالمين، بل غني عن أسمائه. إذ ليس ثمّة من يتفرّق إليه أو يتسمّى له. وكان الله ولم يكن معه شيء، فالربوبة والألوهية وغيرهما من المراتب الأسمائية والنسب الإضافية ما بها هذا الحكم، وهو الغنى عن العالمين. بل لها طلب العالمين لتظهر آثارها. (جزائري، مواف٣، ١٢٠٠، ١٦)

أسماء الأنبياء

- أسماء الأنبياء الذين ذكروا في القرآن العزيز خمسة وعشرون نبيًّا. وهم: نبيّنا محمد صلّى الله عليه وسلّم. آدم. إدريس. نوح. هود. صالح. إبراهيم. لوط. إسماعيل. إسحاق. يعقوب. يوسف. أيوب. شعيب. موسى. هارون. يونس. داود. سليمان. إلياس. اليسع. زكريا. يحيى. عيسى. وكذا ذو الكفل عند كثير من المفسّرين. (عاملي، كشك١، ٧٠، ٧)

أسماء الصفات والأفعال

- مجالسة الحق - تعالى - الذاتيّة إنّما هي إذا ذكره بأسماء الذات، كالله والهو والحقُّ والأحد... وأسماء الضمائر، وأمّا إذا ذكره الذاكر بأسماء الصفات، أو أسماء الأفعال، وكان قصد الذاكر المعنى الذي دلّت عليه لفظة الإسم؛ فلا يكون الحقُّ جليسه إلّا من حيث ذلك المعنى خاصّة، لا بالذات. وكذلك إذا ذكره بالاسم، الله، وكان قصد الذاكر معنى من المعاني التي دلَّ عليها الإسم، الله، من حيث أنه جامع لجميع معاني الأسماء، كما إذا قال: يا الله ارزقني. أو يا الله عافني. مثلًا فإن مقصوده من لفظة الله: ما دلَّ عليه من معنى الرازق والمعافي، وكل اسم من أسماء الصفات والأفعال له اعتباران: اعتبار من حيث دلالته على الذات، واعتبار من حيث المعنى الذي دلّت عليه لفظة الاسم، فأمّا من حيث الاعتبار الأول؛ فهو عين الذات وعين جميع الأسماء، فيصحّ نعته بجميع الأسماء. وأمّا من حيث الاعتبار الثاني؛ فهو غير الذات وغير جميع الأسماء. (جزائري، مواف١، ٦٥، ١٣)

أسماء ومسمّيات

- لمّا كان بين الأسماء والمسمّيات من الارتباط والتناسب والقرابة ما بين قوالب الأشياء وحقائقها، وما بين الأرواح والأجسام، عَبَرَ العقل من كل منهما إلى الآخر، كما كان إياس ابن معاوية وغيره يرى الشخص، فيقول: ينبغي أن يكون اسمه كيت وكيت فلا يكاد يخطئ، وضدّ هذا العبور من اسمه إلى مسمّاه، كما سأل عمر رجلًا عن اسمه، فقال: جمرة، فقال: واسم أبيك؟ فقال: شهاب، قال: فمنزلك؟ قال: بحرة النار، قال: فأين مسكنك؟ قال: بذات لظى، قال: اذهب فقد احترق مسكنك. قال: فذهب فوجد الأمر كذلك، كما عبر النبي صلّى الله عليه وسلّم عن اسم سهيل إلى سهولة أمرهم، وأمر أمته بتحسين أسمائهم، وأخبر أنّهم يدعون يوم القيامة بها، وتأمّل كيف اشتقّ للنبي صلّى الله عليه وسلّم من وصفه اسمان مطابقان لمعناه وهما أحمد ومحمد، فهو لكثرة ما فيه من الصفات المحمودة وشرفها وفضلها على صفات غيره أحمد، وكذلك تكنيته لأبي الحكم بأبي جهل، وكذلك تكنية الله عزّ

وجلّ لعبد العزى بأبي لهب لما كان مصيره إلى ذات لهب. ولما قدم النبيّ صلّى الله عليه وسلّم المدينة، واسمها يثرب، سمّاها طيبة لما زال عنها من معنى التثريب. ولما كان الاسم الحسن يقتضي مسمّاه قال صلّى الله عليه وسلّم لبعض العرب: يا بني عبد الله إنّ الله قد أحسن إسمكم واسم أبيكم، فانظر كيف دعاهم إلى عبودية الله بذلك. (وهاب، مع، ١٣٠، ٦)

إسناد

– الإسناد: رفع الحديث إلى قائله، والسند الإخبار عن طريق المتن. (سنوسي، موم، ٤٧، ١٨)

إشارة

– الإشارة؛ تتوقّف على المشاهدة. واللفظ؛ يتوقّف على حضور المُخاطَب، وسماعه. وأمّا الخطُّ؛ فلا يتوقّف على شيء، فهو أشرفها. وهو خاصيّة النوع الإنساني. فاللفظ؛ أشرف من الإشارة. والكتابة؛ أفضل من النطق. لأن الإشارة؛ لا تصلح، إلّا للشيء المرئيّ الحاضر. وهي عبارة عن تحريك الحدَقة، إلى جانب معيَّن. فالإشارة؛ نوع واحد، أو نوعان. فلا تصلح لتعريف الأشياء المختلفة. وأيضًا، إذا أُشير إلى شيء؛ فلذلك الشيء، ذات؛ قامت بها صفات كثيرة. فلا يُعرف، بسبب تلك الإشارة، أنّ المراد؛ تعريف الذات وحدها. أو الصفة الفلانية. وأمّا اللفظ؛ فإنّه وافٍ بجميع ذلك. لأنّ اللفظ؛ يتناول الموجود والمعدوم. ويتناول ما تصحّ الإشارة إليه، وما لا تصحُّ الإشارة إليه. ويفهم المقصود منه؛ دون إبهام. والكتابة؛ أشرف، وأنفع، من الإشارة واللفظ. لأن القلم، وإن كان لا ينطق، فإنه يُسمع أهل المشرق، وأهل المغرب. فما جُمعت العلوم، ولا قُيّدت الحكمة، ولا ضُبطت أخبار الأولين، ومقالاتهم، ولا كُتُب الله المنزلة؛ إلّا بالكتابة؛ عين العيون، بها يبصر الشاهد الغائب. وفي الكتابة، تعبير عن الضمير، بما لا ينطق به اللسان. ولذا قيل: القلم أحد اللسانين. بل الكتابة؛ أبلغ من اللسان، فإن الإنسان، يقدر على كتابة، ما لا يقدر أن يخاطب به غيره. ويبلغ المقصود؛ حيث لا يمكن الكلام مشافهة. ولهذا؛ نهى شرع الإسلام، عن تعليم النساء الكتابة، لأن المرأة، قد لا يمكنها لقاء مَن تهوى؛ فتكتب له. فتكون الكتابة؛ سببًا للفتنة. (جزائري، ذغ، ١١٥، ١٤)

أشباح

– إنَّ الملائكة أجسام نورانيّة بسيطة مقدَّسة عن ظلمة الشهوة، وكُدُورة الطبع، ذات حياة مستقرَّة وعقل ونطق، وقد جعل الله فيهم قوَّة التشكُّل في صورة مجسَّمة مرئيَّة، والقرآن والسنَّة يدلّان على ذلك، فلا يبعد من أن تكون الملائكة قد تصوَّرت في صور مجسَّمة، ونزلت على قبره الشريف فصار لها أشباح تُرى، وكان من لطف الله بالزائرين أن ترى الأشباح دون صورها، إذ لا يلزم من رؤية الأشباح رؤية الأشخاص، وإن كان رؤيتها دون أشخاصها من غير المألوف للإنسان بحسب العادة، هذا وقدرة الله صالحة أنّا نرى الشَّخص ولا شبح له كالنبي صلّى الله عليه وسلّم، كما قالوا إنَّه عليه السَّلام لا شبح له يُرى على الأرض، أو نرى شبحًا دون شخص كما هنا. أو لا نرى شخصًا ولا شبحًا مع وجود ذات حاضرة، كما ورد أنّ

جبريل كان ينزل على النبي صلّى الله عليه وسلّم في صورة رجل، والحاضرون عند النبي صلّى الله عليه وسلّم لا يرونه، لا شخصًا ولا شبحًا، والجنّ أيضًا يرونا ولا نراهم لا شخصًا ولا شبحًا، وقد نراهم إذا تشكّلوا، وقدرة الله صالحة لكل ممكن. (نابلسي، حن، ٢١٠، ٥)

إشتراك

- إنّ الأعمال الإنسانية وما لها من الثمرات لا تكون إلّا بالاشتراك والتعاون، فمتى تمّ الاشتراك وحسن التعاون جادت الأعمال وطابت الثمرات وظهر فيها الخير والبركة، وبضدّها تتميّز الأشياء لم يكن للناس إلّا وجهة واحدة. (حرصيفي، ركث، ٩٦، ١١)

إشتراكية

- لمّا كانت العادات والأخلاق والتقاليد متباينة في أقسام الأرض، لزم من ذلك أن تكون القوانين التي هي بمنزلة أزمة الهيئة الإجتماعية مختلفة على حسب اختلاف مواضعها. فنتج عن ذلك وجود المشارب المتنوّعة والمذاهب المتلوّنة، المعبّر عنها الآن بالجمهورية (الأصولية والمعتدلة) والملكيّة (الدستورية والاستبدادية)، والانطلاق المسمّى تارة بالاجتماعية ومرّة بالاشتراكية، إلى غير ذلك ممّا أوجبه الاعتدال في الأمور أو الإفراط في الإقدام أو التفريط فيه. ولكل من هذه المذاهب مقام لا تثمر إلّا في أرضه، ولا تحيا إلّا تحت سمائه. فمن حاول وضع الجمهورية الأصولية في أرض الصين، كان كمن رام إرجاع الملكية الاستبدادية إلى فرنسا وإنكلترة. (إسحق، كسج، ٢٧١، ٧)

إشتقاق

- إنّ صدق المُشتقّ على شيء لا يقتضي قيام مبدأ الاشتقاق به، وإن كان في عرف اللغة يوهم ذلك، حيث فسّر أهل العربية إسم الفاعل بما يدلّ على أمر قام به المُشتقّ منه، وهو بمعزل عن التحقيق، فإنّ صدق الحدّاد على زيد إنّما هو بسبب كون الحديد موضوع صناعته على ما صرّح به الشيخ وغيره، وصدق المشمّس على الماء مستند إلى نسبة الماء إلى الشمس بتسخينه. (عاملي، كشك١، ٢٣٨، ٦)

- معرفة الاشتقاق: أجمع أهل اللُّغة - إلّا من شذَّ منهم - أنَّ للغة العرب قياسًا، وأنَّ العرب تشتقُّ بعض الكلام من بعض، وأنَّ اسم الجنِّ مشتقٌّ من الاجتنان، وأنَّ الجيم والنون تدُلّان أبدًا على السَّتْر. وأنَّ الإنس من الظُّهور. وعلى هذا كلام العرب، عَلِم ذلك مِن عَلِم، وجَهِل من جَهِل. ونُكْتَةُ الباب أنَّ اللُّغة لا تؤخذ قياسًا نقيسه الآن نحن. والاشتقاق من أغرب كلام العرب، وهو ثابت عن الله تعالى بنقل العدول عن رسول الله - صلّى الله عليه وآله وسلّم -؛ لأنَّه أوتي جوامع الكَلِم، وهي جمع المعاني الكثيرة في الألفاظ القليلة، ومن ذلك قوله فيما صحَّ عنه: يقول الله: "أنا الرَّحمن خَلَقْتُ الرَّحِمَ، وشَقَقْت لها مِنْ اسمي". (مخان، بصل، ١٩٧، ٣)

- الاشتقاق أخْذُ صيغة من أخرى مع اتِّفاقهما معنى ومادَّة أصليَّة، وهيئة تركيب لها؛ لِيُدَلَّ بالثَّانية على معنى الأصل، بزيادة مفيدة، لأجلها اختلفا حروفًا أو هَيئة: كـ ضارب من ضرب. وطريق معرفته تقليب تصاريف الكلمة، حتّى يُرْجَع منها إلى صيغة هي أصل الصِّيَغ دلالة اطِّرادًا وحروفًا غالبًا: كـ ضرب فإنَّه دالٌّ

على مطلَق الضَّرب فقط، أمّا ضارِب، ومَضْرُوب، ويَضْرِب، واضْرِبْ، فكُلُّها أكثر دلالة، وأكثرُ حروفًا. وضَرَب الماضي مساوٍ حروفًا وأكثرُ دلالة، وكلُّها مشتركة في (ض ر ب)، وفي هيئة تركيبها، وهذا هو الاشتقاق الأصغر المُحْتَجُّ به. وأما الأكبر فيحفظ فيه المادَّة دون الهيئة، فتجعل (ق و ل)، و(و ل ق)، و(ل ق و)، (و) تقاليبها السِّتَّة بمعنى الخِفَّة والسُّرعة. (مخان، بصل، ١٩٨، ٢)

- إنّ الاشتقاق في اللغة يطلق على معان. قال في "القاموس" (المحيط): "هو أخذ شقّ الشيء والأخذ في الكلام وفي الخصومة يمينًا وشمالًا، وأخذ الكلمة من الكلمة". وفي الاصطلاح أن تجد بين اللفظين تناسبًا في المعنى والتركيب فتردّ أحدهما إلى الآخر، وقيل هو أن تأخذ من اللفظ ما يناسبه في التركيب فتجعله دالًّا على معنى يناسبه معنى، وقيل: الأول باعتبار العلم والثاني باعتبار العمل، وقيل: ردّ لفظ إلى آخر لموافقته إيّاه في حروفه الأصلية ومناسبته له في المعنى. وقيل ما وافق أصلًا بحروفه الأصول ومعنى بتغيير ما، وقد نوقش كل واحد من هذه الحدود بمناقشات مدفوعة بدفوعات. وهذه الحدود وإن صحّ اعتبارها في بعض أنواع الاشتقاق فإنّه لا يصحّ في البعض الآخر، والأولى أن يرسم كل واحد منها برسم يخصّه حتى يتميّز بعضها عن بعض كما فعل شيخنا العلامة القاضي، محمد بن علي الشوكاني، رحمه الله في "نزهة الأحداق" فذكر أولًا الأقسام، ثم ذكر مفهوم كل واحد منها على وجه يتبيّن به معناه. (مخان، عخش، ١١، ٢٠)

- علم الاشتقاق هو علم باحث عن كيفيّة خروج الكلم بعضها عن بعض بسبب مناسبة بين المخرج والخارج بالأصالة والفرعية باعتبار جوهرها، والقيد الأخير يخرج علم الصرف إذ يبحث فيه أيضًا عن الأصالة والفرعية بين الكلم لكن لا بحسب الجوهرية بل بحسب الهيئة، مثلًا يبحث في الاشتقاق عن مناسبة "نهق" و"نعق" بحسب المادة، وفي علم الصرف عن مناسبته بحسب الهيئة فقط، فامتاز أحدهما عن الآخر واندفع توهم الاتحاد. وموضوعه المفردات من الحيثية المذكورة، ومبادئه كثيرة منها قواعد مخارج الحروف ومسائله القواعد التي يعرف منها أن الأصالة والفرعية بين المفردات بأي طريق تكون، وبأي وجه تعلم، ودلائله مستنبطة من قواعد علم المخارج، وتتبع مفردات ألفاظ العرب واستعمالاتها، والغرض منه تحصيل ملكة يعرف بها الانتساب على وجه الصواب، وغايته الاحتراز عن الخلل في الانتساب. (مخان، عخش، ١٢، ١٧)

- إعلم أنّ مدلول الجواهر بخصوصها يعرف من اللغة وانتساب بعض إلى بعض على وجه كلّي، إن كان في الجوهر فالاشتقاق، وإن كان في الهيئة فالصرف، فظهر الفرق بين العلوم الثلاثة وأن الاشتقاق واسطة بينهما، ولهذا استحسنوا تقديمه على الصرف وتأخيره عن اللغة في التعليم، ثم إنّه كثيرًا ما يذكر في كتاب التصريف، وقلّما يدوّن مفردًا عنه، إمّا لقلّة قواعده أو لاشتراكهما في المبادئ حتى إن هذا من جملة البواعث على اتّحادهما والاتّحاد في التدوين لا يستلزم الاتّحاد في نفس الأمر. (مخان، عخش، ١٣، ٧)

- قال صاحب "الفوائد الخاقانية": إنّ الاشتقاق يؤخذ تارة باعتبار العلم وتارة باعتبار العمل،

وتحقيقه أن "الضارب" مثلًا يوافق الضرب في الحروف الأصول، والمعنى بناء على أن الواضع عيّن بإزاء المعنى حروفًا وفرّع منها ألفاظًا كثيرة بإزاء المعاني المتفرّعة على ما تقتضيه رعاية التناسب، فالاشتقاق هو هذا التفريع والأخذ، فتحديده بحسب العلم بهذا التفريع الصادر عن الوضع وهو أن تجد بين اللفظين تناسبًا في المعنى والتركيب فتعرف ردّ أحدهما إلى الآخر وأخذه منه، وإن اعتبرناه من حيث احتياج أحد إلى عمله عرفناه باعتبار العمل فنقول: هو أن تأخذ من أصلٍ فرعًا يوافقه في الحروف الأصول وتجعله دالًا على معنى يوافق معناه. (مخان، عخش، ١٣، ١٣)

- قال الإمام فخر الدين الرازي في أوائل تفسيره الكبير: اعلم أن أكمل الطرق في تعرّف مدلولات الألفاظ هو طريقة الاشتقاق، ثم الاشتقاق على نوعين الأصغر والأكبر. أمّا الأصغر: فمثل اشتقاق صيغة الماضي والمستقبل من المصدر، ومثل اشتقاق إسم الفاعل وإسم المفعول منه وغيرهما منه. وأمّا الأكبر: فهو إنّ الكلمة إذا كانت مركّبة من الحروف، كانت قابلة للانقلابات فنقول: أول مراتب التركيب أن تكون الكلمة مركّبة من حرفين، ومثل هذه الكلمة لا تقبل إلّا نوعين من التقليب كقولنا "من" وقلبه "نم"، وبعد هذه المرتبة أن تكون الكلمة مركّبة من ثلاثة أحرف كقولنا "حمد"، وهذه الكلمة تقبل ستة أنواع من التقليبات، وذلك لأنه يمكن جعل كل واحد من الحروف الثلاثة ابتداء لتلك الكلمة، وعلى كل واحد من هذه التقادير الثلاثة فإنّه يمكن وقوع الحرفين الباقيين على وجهين لكون ضرب الثلاثة في إثنين ستة، فهذه التقليبات الواقعة في الكلمات الثلاثية يمكن وقوعها على ستة أوجه نحو: كلم، كمل، مَلَكَ، لَكَمَ، لَمَكَ، مَكَل، ثم بعد هذه المرتبة أن تكون الكلمة رباعية كقولنا، عقرب، وثعلب. وهي تقبل أربعة وعشرين نوعًا من التقليبات، وذلك لأنّه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الأربعة ابتداء لتلك الكلمة، وكل واحد من التقديرات الأربعة قد يمكن وقوع الحروف الثلاثة الباقية على ستة أنواع من التقليبات، وضرب أربعة في ستة يفيد أربعة وعشرين وجهًا، ثم بعد هذه أن تكون الكلمة خماسية كقولنا سفرجل وهي تقبل مائة وعشرين نوعًا من التقليبات، وذلك لأنّه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الخمسة ابتداء لتلك الكلمة، وعلى كل واحد من هذه التقديرات فإنه يمكن وقوع الحروف الأربعة الباقية على أربعة وعشرين وجهًا على ما سبق تقديره، وضرب خمسة في أربعة وعشرين يفيد مائة وعشرين أيضًا. والضابط في الباب إنك إذا عرفت التقلّبات الممكنة في العدد الذي فوقه فاضرب العدد الفوقاني في العدد الحاصل من التقلّبات الممكنة في العدد التحتاني. (مخان، عخش، ١٤، ٥)

- في كتاب "التعريفات". لسيد شريف علي بن محمد الجرجاني رحمه الله: الاشتقاق نزع لفظ من آخر بشرط مناسبتهما معنى وتركيبًا ومغايرتهما في الصيغة، والصغير أن يكون بين اللفظين تناسب في الحروف والترتيب نحو ضرب-من الضرب. والكبير أن يكون بين اللفظين تناسب في اللفظ والمعنى دون الترتيب نحو جبذ من جذب. والأكبر أن يكون بين اللفظين تناسب في المخرج نحو نعق من النهق. (مخان، عخش، ١٦، ٦)

- في "كشاف اصطلاحات الفنون" للشيخ الأجل محمد بن علي الحنفي التهانوي الهندي رحمه الله: "الاشتقاق" عند أهل العربية يُحدّ تارة باعتبار العلم كما قال الميداني: هو أن تجد بين اللفظين تناسبًا في أصل المعنى والتركيب فتردّ أحدهما إلى الآخر، فالمردود مشتقّ والمردود إليه مشتقّ منه، وتارة باعتبار العمل كما يقال هو أن تأخذ من اللفظ ما يناسبه في التركيب فتجعله دالًّا على معنى يناسب معناه، فالمأخوذ مشتقّ والمأخوذ منه مشتقّ منه. (مخان، عخش، ١٦، ١٤)

- الاشتقاق هو هذا الأخذ والتفريع لا المناسبة المذكورة وإن كانت ملازمة له، فالاشتقاق عمل مخصوص، فإن اعتبرناه من حيث أنه صادر عن الواضع احتجنا إلى العلم به لا إلى عمله فاحتجنا إلى تحديده بحسب العلم كما قال الميداني، والحاصل منه العلم بالاشتقاق فكأنه قيل العلم بالاشتقاق هو أن تجد بين اللفظين تناسبًا في أصل المعنى والتركيب فتعرف ارتداد أحدهما إلى الآخر وأخذه منه، وإن اعتبرناه من حيث إنّه يحتاج أخذنا إلى عمله عرفناه باعتبار العمل فنقول هو أن تأخذ... إلى آخره. هذا حاصل ما حقّقه السيد الشريف في "حاشية العضدي" في "المبادئ اللغوية" ثم اعلم أنّه لا بدّ في المشتقّ اسمًا كان أو فعلًا من أمور: أحدها: أن يكون له أصل، فإن المشتقّ فرع مأخوذ من لفظ آخر، ولو كان أصلًا في الوضع غير مأخوذ من غيره لم يكن مشتقًّا. وثانيها: أن يناسب المشتقّ الأصل في الحروف، إذ الأصالة والفرعية باعتبار الأخذ لا تتحقّقان بدون التناسب بينهما، والمعتبر المناسبة في جميع الحروف الأصلية فإن الاستسباق من السبق مثلًا يناسب الاستعجال من العجل في حروفه الزائدة والمعنى وليس بمشتقّ منه بل من السبق. وثالثها: المناسبة في المعنى سواء لم يتّفقا فيه أو اتّفقا فيه، وذلك الاتفاق بأن يكون في المشتقّ معنى الأصل إما مع زيادة كالضرب فإنّه للحدث المخصوص، والضارب فإنّه لذات ما له ذلك الحدث، وإمّا بدون زيادة سواء كان هناك نقصان كما في اشتقاق الضرب من ضرب على مذهب الكوفيين، أو لا يتّحدان في المعنى كالمقتل مصدر من القتل، والبعض يمنع نقصان أصل المعنى في المشتقّ، وهذا هو المذهب الصحيح، وقال بعضهم: لا بدّ في التناسب من التغاير من وجه فلا يجعل المقتل مصدرًا مشتقًّا من القتل لعدم التغاير بين المعنيين، وتعريف الاشتقاق يمكن حمله على جميع هذه المذاهب (فليعلم). (مخان، عخش، ١٧، ٦)

- "التقسيم" الاشتقاق أي مطلقًا، إن جعل مشتركًا معنويًّا أو ما يُسمّى به إن جعل مشتركًا لفظيًّا ثلاثة أقسام: لأنّه إن اعتبرت فيه الموافقة في الحروف الأصول مع الترتيب بينها يسمّى بالاشتقاق الأصغر، وإن اعتبرت فيه الموافقة بدون الترتيب يسمّى بالاشتقاق الصغير، وإن اعتبرت فيه المناسبة في الحروف الأصول في النوعية أو المخرج للقطع بعدم الاشتقاق في مثل، الحبس مع المنع، والقعود مع الجلوس يسمّى بالأكبر. مثال الأصغر: الضارب والضرب، ومثال الصغير: كنى وناك، ومثال الأكبر: ثلم وثلب، فالمعتبر في الأصغر الترتيب، وفي الصغير عدم الترتيب وفي الأكبر عدم الموافقة في جميع الحروف الأصول بل المناسبة فيها فتكون (الثلاثة)

أقسامًا متباينة، وأيضًا المعتبر في الأصغر موافقة المشتقّ للأصل في معناه، وفي الصغير والأكبر مناسبة فيه بأن يكون المعنيان متناسبين في الجملة، هكذا ذكر صاحب "مختصر الأصول". والمشهور تسمية الأول بالصغير والثاني بالكبير والثالث بالأكبر، والاشتقاق عند الإطلاق يراد به الأصغر، وتعريف الاشتقاق المذكور سابقًا كما يمكن أن يكون تعريفًا لمطلق الاشتقاق كما هو الظاهر لكون المناسبة أعمّ من الموافقة، كذلك يمكن حمله على تعريف الاشتقاق الأصغر بأن يراد بالتناسب التوافق. (مخان، عخش، ١٨، ٧)

- إن قلت ما الفرق بين الاشتقاق والعدل المعتبر في منع الصرف، قلت المشهور أنّ العدل يعتبر فيه الاتّحاد في المعنى، والاشتقاق إن اشترط فيه الاختلاف في المعنى كانا متباينين، وإلّا فالاشتقاق أعمّ، إلّا أنّ الشيخ ابن الحاجب قد صرّح في بعض مصنّفاته أنّ بمغايرة المعنى في العدل، فالأولى أن يقال إنه صيغة أخرى، مع أنّ الأصل البقاء عليها، والاشتقاق أعمّ من ذلك، فالعدل قسم منه، ولذلك قال في شرحه للكافية عن الصيغة المشتقّة هي منها فجعل ثلث مشتقّة من ثلاثة ثلاثة، هذا كله خلاصة ما ذكره السيد الشريف في حاشية العضدي. (مخان، عخش، ١٩، ١٥)

- قال ابن وصية في "التنوير": الاشتقاق من أغرب كلام العرب، وهو ثابت عن الله تعالى بنقل العدول عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، لأنّه أوتي جوامع الكلم، وهي جميع المعاني الكثيرة في الألفاظ القليلة... وقال في شرح التسهيل: الاشتقاق أخذ صيغة من أخرى مع اتّفاقهما معنى ومادة أصلية، وهيئة تركيب لها؛ ليدلّ بالثانية على معنى الأصل بزيادة مفيدة لأجلها اختلفا حروفًا أو هيئة، كضارب من ضرب، وحَذِر من حَذِر. وطريق معرفته تقليب تصاريف الكلمة حتى يرجع منها إلى صيغة هي أصل الصّيغ دلالة اطّراد أو حروفًا غالبًا؛ كضرب فإنه دالّ على مطلق الضرب فقط أما ضارب. ومضروب، ويضرب، واضرب، فكلها أكثر دلالة وأكثر حروفًا، وضرب الماضي مساوٍ حروفًا وأكثر دلالة، وكلها مشتركة في "ض ر ب" وفي هيئة تركيبها، وهذا هو الاشتقاق الأصغر المحتجّ به. وأمّا الأكبر فيحفظ فيه المادة دون الهيئة، فيجعل (ق و ل) و(و ل ق) و(و ق ل) و(ل ق و) وتقاليبها الستة بمعنى الخفّة والسرعة. (مخان، عخش، ٢٤، ١٢)

- الأصل في الاشتقاق أن يكون من المصادر، وأصدق ما يكون في الأفعال المزيدة، والصفات منها، وأسماء المصادر، والزمان، والمكان، ويغلب في العلم ويقلّ في أسماء الأجناس، كغراب يمكن أن يشتقّ من الاغتراب، وجراد من الجرد. (مخان، عخش، ٢٩، ١٩)

- في نزهة الأحداق، للقاضي محمد بن علي الشوكاني اليماني رحمه الله: الاشتقاق ينقسم إلى ثلاثة أقسام: أصغر، وصغير، وأكبر. فالأول: إذا توافقت الحروف الأصول "كضرب" و"ضارب" مرتّبة من غير اعتبار بما يفصل بينهما من حروف زائدة. والثاني: إذا اتّفقت الحروف الأصلية بدون ترتيب "كجذب" و"جبذ" و"حمد" "ومدح" و"كنى" و"ناك". والثالث: إذا تناسب بعض الحروف الأصلية في النوعية وبعضها

في المخرج نحو: ثلب وثلم، أو تناسب بعضها في النوعية فقط أو في المخرج فقط كما سيأتي، ويشترط فيه عدم الموافقة في جميع الحروف، ولو لم يشترط هذا الشرط لالتبس بالقسم الأول إن توافقت الحروف والترتيب، وبالقسم الثاني إن توافقت الحروف فقط. (مخان، عخش، ٣٦، ٧)

- قال ابن جنّي في الخصائص: إنّ الاشتقاق (عندي) على ضربين: كبير وصغير. فالصغير (ما في أيدي الناس وكتبهم) كأن تأخذ أصلًا من الأصول فتتقرَّاه فتجمع بين معانيه وإن اختلفت صيغه ومبانيه، وذلك كتركيب (س ل م) فإنك تأخذ منه معنى السلامة في تصرّفه، نحو سلم يسلم وسلمان وسلمى والسلامة والسليم: اللديغ، أطلق عليه تفاؤلًا بالسلامة له. وعلى ذلك بقيّة الباب إذا تأوّلته، وبقيّة الأصول غيره كتركيب (ض ر ب) و(ج ل س) و(ز ب ل). قال: فهذا هو الاشتقاق الصغير. وأمّا الاشتقاق الكبير فهو أن تأخذ أصلًا من الأصول الثلاثية، فتعقد عليه وعلى تقاليبه الستّة معنى واحدًا، تجتمع التراكيب الستّة عليه وما يتصرّف من كل واحد منهما وإن تباعد شيء من ذلك رُدّ بلطف الصنعة والتأويل إليه كما يفعل الاشتقاقيون ذلك في التركيب الواحد. وأقول قد جعل الأقسام قسمين صغيرًا وكبيرًا، ورسم الكبير ربّما رسمنا به الصغير، ورسم الصغير ربّما رسمنا به الأصغر وأهمل القسم الثالث وهو الأكبر، وقد أوضحناه وذكرنا من أمثلته ما يتّضح به معناه وتتبيّن به حقيقته. (مخان، عخش، ٤٢، ١)

- قال السيوطي رحمه الله: فائدة: سئل بعض العلماء عمّا عرّبته العرب من اللغات، واستعملته في كلامها: هل يُعْطى حكم كلامها، فيُشتقُّ ويُشتقُّ منه؟ فأجاب بما نصّه: ما عرّبت العرب من اللغات من فارسي ورومي وحبشيٍّ وغيرها، وأدخلته في كلامها على ضربين: أحدهما: أسماء الأجناس: كالفِرِنْد، والإِبْرَيسم، واللّجام، (والمَوْزَج، والمُهْرَق، والرَّزْدَق)، والآجّر، والباذَق، والفَيرُوز، والقِسكاس، والإسْتَبْرق. والثاني: ما كان في تلك اللغات علمًا فأجروه على علميته كما كان، لكنهم غيّروا لفظه، وقرّبوه من ألفاظهم، وربما ألحقوه (بأمثلتهم)، وربما لم يلحقوه ويشاركه الضرب الأول في هذا الحكم لا في العلمية، إلّا في أنه يُنْقل كما يُنْقل العربي، وهذا الثاني هو المعتد بعجمته في منع الصرف، بخلاف الأول، وذلك "كإبراهيم" و"إسماعيل" و"إسحاق" و"يعقوب" وجميع أسماء الأنبياء، إلّا ما استثني منها من العربي "كهود" و"صالح" و"محمد" صلّى الله عليه وسلّم، وغير الأنبياء "كبير" و"زوتكين" و"رستم" و"هزارمرد"، وكأسماء البلدان التي هي غير عربية "كإصطخر"، ومرو، وبلخ، و"سمرقند" و"خراسان" و"كرمان" (وكوركان) وغير ذلك، فما كان الضرب الأول فأشرف أحواله أن يجري عليه حكم العربي فلا يتجاوز به حكمه. فقول السائل يشتقّ جوابه المنع، لأنّه لا يخلو أن يشتقّ من لفظ عربي أو عجمي مثله، ومحال أن يشتق العجمي من العربي أو العربي منه، لأن اللغات لا تشتقّ الواحدة منها من الأخرى مواضعة كانت في الأصل أو إلهامًا، وإنّما يشتقّ في اللغة الواحدة بعضها من بعض، لأنّ الاشتقاق نتاج وتوليد،

ومحال أن (تنتج النوق إلّا حورانًا)، وتلد المرأة إلّا إنسانًا. (مخان، عخش، ٦٧، ١٣)

إشراقيّون

- كان تلامذة أفلاطون ثلاث فرق، وهم: الإشراقيون، والرواقيون، والمشّاءون. فالإشراقيون هم الذين جرّدوا ألواح عقولهم عن النقوش الكونية، فأشرقت عليهم لمعات أنوار الحكمة من لوح النفس الأفلاطونية من غير توسّط العبارات وتخلّل الإشارات، والرواقيون هم الذين كانوا يجلسون في رواق بيته، ويقتبسون الحكمة من عباراته وإشاراته. والمشّاءون هم الذين كانوا يمشون في ركابه ويتلقّون منه فرائد الحكمة في تلك الحالة. وكان أرسطو من هؤلاء. وربما يقال إن المشّائين هم الذين كانوا يمشون في ركاب أرسطو لا في ركاب أفلاطون. (عاملي، كشك١، ٣١٢، ١٠)

أشكال

- أمّا الأشكال فكذلك، مثل الألوان، ترجع إلى أمرين: إلى حامل الشكل، وهو الجسم المتشكّل حقيقة، كما هو ظاهر للبصر. وإلى حسّ المدرك له فقط، ولا وجود لذلك الشكل في ذلك الجسم الذي يرى أنه بذلك الشكل، كالعنبة ترى في الماء كبيرة كالإجاصة، والخاتم القريب من العين؛ يرى كالحلقة الكبيرة. والشمس ترى على شكل الترس ومقداره، وهي أضعاف الأرض في المقدار، فإنها قدر الأرض ماية وستين ونصف وثمن مرة. (جزائري، مواف٢، ٦٧٧، ٢٠)

أشكال القياس

- أشكال القياس أربعة. فإن كان الحدُّ الأوسط محمولًا في الصغرى موضوعًا في الكبرى كما في المثال (كل جسم مركّب. وكل مركّب حادث. فكل جسم حادث) فهو الشكل الأول. وإن كان محمولًا فيهما نحو كل إنسان حيوان ولا شيء من الجماد بحيوان فلا شيء من الجماد بإنسان فهو الثاني. وإن كان موضوعًا فيهما نحو كل إنسان حيوان وكل إنسان ناطق فبعض الحيوان ناطق فهو الثالث. وإن كان موضوعًا في الصغرى محمولًا في الكبرى نحو كل إنسان حيوان وكل ناطق إنسان فبعض الحيوان ناطق فهو الرابع. ولكل شكل شروط وضروب لا موضع لاستيفائها في هذا المختصر. (يازجي، قم، ٢٩، ١٣)

أشياء

- إعلم بأننا لا نقول بأنّ جميع الأشياء: المحسوسات والمعقولات معدومات غير موجودات. وإنّما نقول: إنّها موجودات بوجود الله تعالى، لا بوجود آخر غير وجود الله تعالى. على معنى أن وجود الله تعالى هو القيّوم على جميع الأشياء، والخالق لها، المقدِّر لها بقدرته وإرادته، على مقتضى علمه سبحانه. ومعنى كون الأشياء موجودات بوجود الله تعالى: أنّ وجود الله تعالى ظاهر بالأشياء بمقتضى اسمه "الظاهر". والأشياء ظاهرة أيضًا بوجود الله تعالى بمقتضى اسمه "الباطن". فإذا كان الله تعالى ظاهرًا بالوجود بطنت الأشياء كلّها وفنيت في وجوده تعالى. وإذا كانت الأشياء ظاهرة بالوجود بطن الحق تعالى، واحتجب بصور الأشياء. فهو سبحانه وتعالى الظاهر - الباطن، وهو الوجود

الواحد القائم بذاته، في مراتب أسمائه وصفاته، المقوِّم لجميع مخلوقاته. وليس مخلوق من المخلوقات أصلًا قائمًا بنفسه، ولا بوجود آخر غير وجود الله تعالى. فإنّه ليس ثمَّ وجود غير وجود الله تعالى أصلًا. (نابلسي، وج، ٤٧، ٨)

- إنّ الأشياء كلّها من حيث هي "ماهيّات": محسوسات ومعقولات، لا وجود لها في نفس الأمر، "ولا شمّت رائحة الوجود" أصلًا، غير تجلّي وانكشاف ذلك الوجود المطلق الواحد الحق الخارجي بها لها. وإنّما الإدراك العقلي حاكم عليها بالوجود بسبب ذلك التجلّي المذكور. ولولا أنّ العقل يرى ذلك الوجود المطلق حيث تجلّى له وانكشف لما أمكنه أن يضيفه إلى نفسه، وإلى غيره، فيحكم بأنّ الأشياء موجودات به، ولكنّه لا يعلم بذلك الذي يراه. فإنّ الوجود المطلق الحق "يُرَى ولا يُعْلم" لإطلاقه وعدم حصره، كما أخرج "الديلمي" في مسند الفردوس عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: رأيت ربّي، عزّ وجلّ، ليس كمثله شيء". فقد رآه صلّى الله عليه وسلّم من غير أن يكون مشابهًا لشيء من الأشياء. وإذا عُلم فإنّما يُعلم من حيث "أسماؤه وصفاته". (نابلسي، وج، ١٢٩، ٩)

- إعلم بأننا قاطعون جازمون بأنّ الأشياء كلّها: المحسوسات والمعقولات، موجودات متحقّقات ثابتات، في نظر العقل والحسّ، من غير شبهة أصلًا. ولكن هذا كله في نظر العقل والحسّ، كما ذكرناه غير مرّة، وكرّرنا ذكره ليتّضح عند كل أحد. وليس مرادنا نفي الأشياء، وكونها عدمًا عند العقل والحسّ، في جميع ما نقوله في هذا الكتاب وغيره من كتبنا. ونحن مع العقلاء في إثبات وجود الأشياء: من المحسوسات والمعقولات، من غير فرق بيننا وبينهم أصلًا. وأمّا مع قطع النظر والالتفات إلى نظر العقل والحسّ، فليس شيء بموجود أصلًا مع الوجود المطلق، الذي ذكرناه. بل ولا عقل ولا حسّ أيضًا في نظر أهل التحقيق. (نابلسي، وج، ٢٠٣، ٤)

أصحاب الحديث

- أما أصحاب الحديث فإنّهم تعلّقوا بظاهر حديث رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم، لأن الله تعالى يقول: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ (الحشر: ٧) وقد اشتغلوا بسماعه، ونقله، وتدقيقه، وتمييز صحيحه من سقيمه، فهم حرّاس الدين. (طهطاوي، اكا٢، ٤٠١، ١٧)

أصحاب الرأي

- ما رواه ابن شهاب عن عمر بن الخطاب أنّه قال وهو على المنبر: أيّها الناس إيّاكم والرأي فإنّ الرأي إنّما كان من رسول الله صلّى الله عليه وسلّم مصيبًا لأنّ الله كان يريه، وإنّما هو منّا الظنّ والتكلّف، وقال إيّاكم وأصحاب الرأي فإنّهم أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلّوا وأضلّوا، وقال اتّقوا الرأي في دينكم. (سنوسي، معش، ١٠٦، ٧)

أصحاب الطبائع الأربع

- أصحاب الطبائع الأربع: فالأول هو البلغمي أي صاحب طبيعة البلغم، والثاني الصفراوي أي صاحب طبيعة الصفرا، والثالث الدموي أي

صاحب طبيعة الدم، والرابع السوداوي أي صاحب طبيعة السودا. (بيجوري، حبم، ٩، ١٩)

إصطلاح

- قال السُّيوطيُّ: ودليل إمكان التوقُّف احتمال خلق الله تعالى الألفاظ، ووضعها بإزاء المعاني، ودليل إمكان الاصطلاح أن يتولّى واحد أو جمع وضع الألفاظ لمعان، ثمَّ يُفهِموها لغيرهم بالإشارة؛ كحال الوالِدات مع أطفالهنَّ. وهذان الدَّليلان هما دليلا إمكان التَّوزيع. والجواب عن القول الأوَّل: أنَّ المراد من تعليم الأسماء الإلهام إلى وضعها. وأيضًا لا حُجَّة فيه من جهة القطع؛ فإنَّه عموم، والعموم ظاهر في الاستغراق، وليس بنصٍّ. وذمَّهم؛ لأنَّهم سمَّوا الأصنام آلهةً، واعتقدوها كذلك. قال القاضي (الباقلاني): وأمَّا الجواز فثابت من جهة القطع، وأمَّا كيفيَّة الوقوع فأنا متوقِّف، فإن دلَّ دليل من السَّمع على ذلك؛ ثبت به. وقال الغزَّالي: قوله: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة: ٣١) ظاهر في كونه توقيفًا، وليس بقاطع، ويُحتمل كونها مصطلحًا عليها من خَلْق الله تعالى قبل آدم. (مخان، بصل، ٨٢، ٣)
- قال في "رفع الحاجب" (تاج الدين السبكي): اعلم أنَّ للمسألة مقامين: أحدهما الجواز؛ فمن قائل: لا يجوز أن تكون اللُّغة إلَّا توقيفًا. ومن قائل: لا يجوز أن تكون إلَّا اصطلاحًا. والثاني: أنَّه ما الذي وقع على تقدير جواز كلٍّ من الأمرين؟ والقول بتجويز كلٍّ من الأمرين هو رأي المُحقِّقين، ولم أرَ من صرَّح عن الأشعري بخلافه. والذي أراه أنّه إنّما تكلَّم في الوقوع، وأنّه يُجوِّز صدور اللُّغة اصطلاحًا، ولو منع الجواز لنقله عنه القاضي، وإمام الحرمين، وابن القشيري، والأشعري في مسألة مبدأ اللُّغات البتَّة. وذكر إمام الحرمين الاختلاف في الجواز، ثمّ قال: إنَّ الوقوع لم يثبت. وتبعه القشيري وغيره. (مخان، بصل، ٨٥، ١)

أصل الأشياء

- أصل الأشياء العدم، وأصله تعالى الوجود، فإنّه كما أوجدنا من العدم انعدم هو عندنا من الوجود. فإذا وجد هو من عدمنا وعدمنا من وجوده، يرجع كل شيء إلى أصله. (نابلسي، أش، ٩٧، ٩)

أصل العالم

- أصل العالم جميعه هي المعاني، ورؤيته لأعيان الأسماء هي رؤية الممكنات التي هي تعيّنات أسمائه تعالى، إذ ما في الوجود إلّا ذاته تعالى، وأسماؤه الظاهرة بوساطة تعيّناتها أو هي نفس تعيّناتها. (وإن شئت قلت بعبارة أخرى أن يرى نفسه). أي ذاته إذ ليس في الوجود الخارجي إلّا الذات، والأسماء أمور معقولة ونسب لا وجود لها في الخارج، بخلاف ما يقوله المتكلّمون من الأشاعرة. والموجودات الممكنة ليس لها وجود ثان وإنّما هي ظهور الحق لنفسه بنفسه. فكل ما سوى الله - تعالى - قد ظهر على صورة موجدة، فما أظهر تعالى إلّا نفسه. فالعالم مظهر الحق إذا اعتبر الإنسان الكامل في جملته وإلّا فليس العالم بمظهر كامل. (جزائري، مواف٣، ١٣٤١، ١٢)

أصل الفطرة

- أمّا الإنسان بدون الاكتساب والعلم فهو حيوان

بهيمي ووحش ضار وربما كان أفظع حالة من كل البهائم والوحوش الضارية. ولنا على ذلك دليل مما يقصّه علينا سوّاح الأمصار المنقطعة ومكتشفو قارّتي أميركا وهولانده الجديدة عن أحوال البشر المتوحّشين الذين يأهلون تلك الجهات، فهم والوحوش يسكنون الأغواب عراة ويتضايفون لحوم بعضهم ويتكلّمون بلغات تشبه رُئِم الوحوش، ولهم كل ما للوحوش مع أنهم بشر نظيرنا ولا امتياز ما بين طبيعتهم وطبيعتنا، ولكن انقطاعهم عن عالم مخالطتنا في شُسُع بعيدة كان سببًا لعدم تخليق الإنسانية فيهم إذ إن المزية الاكتسابية منهم كانت فاقدة كل مهذّب. ولذلك يوجدون على أصل الفطرة. (مرّاش، غبح، ٩٠، ١٩)

أصل اللغة

- لم يبلغنا أنَّ قومًا من العرب في زمان يُقارِب زماننا أجمعوا على تسمية شيء من الأشياء مصطلحين عليه؛ فكنّا نستدلّ بذلك على اصطلاح قد كان قبلهم. وقد كان في الصَّحابة، وهم البلغاء والفصحاء، من النَّظر في العلوم الشريفة ما لا خفاء به، وما علمنا هم اصطلحوا على اختراع لغة واحدة، أو إحداث لفظة لم تتقدَّمهم. ومعلوم أنَّ حوادث العالم لا تنقضي إلّا بانقضائه، ولا تزول إلّا بزواله، وفي كلِّ ذلك دليل على أنَّ أصل اللُّغة وحي وتوقيف لا مواضعة واصطلاح، وأنَّ الله سبحانه ذمَّ قومًا على تسميتهم بعض الأشياء من دون توقيف بقوله: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾ (النجم: ٢٣). فلو لم تكن اللُّغة توقيفيَّة لما صحَّ هذا الذمُّ. وأيضًا قال تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ﴾ (الروم: ٢٢). والمراد اختلاف اللُّغات لا اختلاف تأليفات الألسن؛ لعدم اختلافها، ولأنَّ بدائع الصُّنع في غيرها أكثر، فالمراد هي اللُّغات دون الألسِنة اللَّحميَّة. (مخان، بصل، ٧٦، ١٨)
- إنَّ الواضع (أصل اللغة) هو البشر، وإليه ذهب أبو هاشم ومن تابعه من المعتزلة. وعلى ذلك أيضًا اختلفت أقلام ذوي اللُّغات، كما اختلفت ألسن الأصوات المُرتَّبة على مذاهبهم في المواضعات. والدَّليل على ذلك قوله سبحانه: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾ (إبراهيم: ٤). أي بلغتهم. وهذا يقتضي تقدُّم اللُّغة على بعثة الرُّسل؛ فلو كانت اللُّغة توقيفيَّة لم يُتصوَّر ذلك إلّا بالإرسال، فيلزم الدَّور، وفيه: إنَّ ذلك إنَّما يُوجِب سبق الإرسال على التَّوقيف، لا سبق الإرسال على اللُّغات، حتّى يلزم الدَّور. وأيضًا إنَّ آدم عُلِّمها لا قوم رسول، فلا دور. (مخان، بصل، ٧٨، ١٣)
- قال بعضهم: إنَّ أصل اللُّغات كلِّها إنَّما هو من الأصوات المسموعات: كدويِّ الرِّيح، وحنين الرَّعد، وخرير الماء، وشحيج الحمار، ونعيق الغراب، وصهيل الفرس، ونزيب الظَّبي ونحو ذلك. ثم تولَّدت اللُّغات من ذلك فيما بعد. (مخان، بصل، ٧٩، ٤)

إصلاح

- أمّا انتظارات أهالي الشرق فهي الإصلاح بفتح الطرقات وتكثير المدارس وترتيب البرد (أي البوسطات) وتنظيم القوانين وإسعاف أرباب الزراعة والصناعة وتسهيل سبل التجارة وإتقان أحوال الأموال الأميرية والأحكام. وذلك ليس لأن الماضي يشكو من تقصير بذلك، ولكن لأنه لا بدّ في كل آن من تنظيم وتعلّقات السياسة بحسب حال البلاد وروح العصر.

وذلك كان من أهمّ واجبات أصحاب السياسة التوفيق بين سياستهم وبين ذلك الروح والحال. (سبستاني، فجل١، ٧٦، ٢٩)

- ما دام المرتّب يُقصّر عن سدّ احتياجات المعيشة لا يمكن بسهولة إجراء القصاص الصارم على من يسعى في طلب سدّ تلك الاحتياجات. ولكن إذا كان الشعب غير قادر على تقديم من بهم الأهلية للعمل فمن اللازم أن يصير اتّخاذ الوسائل اللازمة لإيجاد الأشخاص المناسبين بعد أن يصير استخدام كل الذين بهم الأهلية ليعضدوا أولئك ويهدوا السبيل للذين يلحقونهم. ثم يصير الاعتناء بتربية جمهور ممن به اللياقة من الفتيان بطريقة تغرس فيهم محبّة الوطن والاستقامة والأمانة والنشاط والانتباه والتهذيب في كل مكان بحسب إحتياجه. ويصير إيجاد كل الوسائط التي من شأنها أن تغرس في الإنسان الناموس والرزانة والحذق من كتب وجرائد وأعمال ومواعظ وغيرها. ويصير أيضًا فتح أبواب الارتقاء إلى أعلى مناصب هذه الخدمة بحسب الأهلية مع قطع النظر عن الجنس والأصل. وقبل أن يصير استخدام أحدهم يلزم أن يجري فحصه أمام هيئة مخصوصة. ثم يأخذ في ممارسة مهام وظيفته. على أنّه ينبغي أن يصير النظر في إصلاح كل من يلزم إصلاحه من الذين يكون لأولئك الفتيان تعلّق معهم بالأشغال لكي لا يكلّفوهم أعمالًا تخلُّ بتلك المبادئ الصحيحة. فيذهب سدى تعب التربية ومصروفها. أما الذين هم في الخدمة ولا يصلحون لها فيرجعون إلى ممارسة الأعمال التي تليق بهم من فلاحة وصناعة وغيرهما. ويلزم لإتمام ذلك زمان ليس بقصير. ولا ريب أنه إذا حصل الانتباه إلى ما ذكرناه في ما سبق من الجنان والآن ترتقي سعادة العباد. ويغني بلبل الراحة في كل صقع وناد. (سبستاني، فجل١، ٨٥، ٩)

- من المعلوم أنّ جميع دول العالم آخذة في إجراء إصلاحات عسكرية ومدنية وكذلك الدولة العليّة وهي عالمة بأنّ المال ركن للمالك يستقيم أمر البلاد به وبدونه لا استقامة، وإن نتيجة الاستناد إلى الاستقراض الفقر، وما لم يتمكّن الأهالي من أن يزيدوا ثروتهم بالجمع بين قوة المال والزراعة وبالتالي بينها وبين الصناعة، وذلك بتقرير الأمنية الملكية وتسهيل دخول الأموال الأوروبية للقيام بالمشروعات العمومية، منها حفر المعادن وإصلاح الموانئ وتوزيع المياه لسقي الأراضي لا يمكن أن تطول أمنيتها المالية في أوروبا، ولا يخفى أن هذه السنة قد أضرّت الشرق بسبب قلّة الأمطار ورداءة المحصولات مع أنّ مصاريفه لم تقلّ بل زادت، لأنّ أسعار الغلال أرفع من الماضي وبدل الأعشار قُدِّر بدل السنة الماضية إذا لم يكن أكثر منها، وأين محصولات هذه السنة من محصولات السنة الماضية، وإذا نظرنا إلى حالة الرسومات نرى أن البلاد في تأخّر وأن مداخيل كل البلاد قد قلّت، فإنّ دخل رسومات بيروت أقلّ من ربع دخلها في السنين الماضية، فأين علامات النجاح، فهذه الحال تدعو تلك الوزارة الميمونة العادلة الحاذقة إلى الالتفات إلى المشروعات العمومية والإصلاحات القانونية، ولذلك قد قرّرت ذلك القرض العظيم وأخذت في الالتفات إلى الأعمال النافعة بهمّة تستحقّ كل الثناء، ومن المؤكّد أنّنا نحن وجميع ممالك أوروبا آخذون في

الإصلاح، غير أن درجاته متفاوتة فترى أمّة تقطع ألف خطوة في السنة وأمّة أخرى تقطع خطوة واحدة من جهة وترجع إلى الوراء من جهة أخرى بالثورات أو غيرها. (سبستاني، فجل١، ٢٧١، ٢٠)

- إن الإصلاح لا يتمّ دفعة واحدة ولا سيّما في بلاد ظروفها كظروفنا، غير أنه من الواجب أن لا يكون ذلك سببًا للتهاون لبعد الحصول على كل المقصود لأنه إذا لم نصبر على الزمان مجتهدين في سبيل الإصلاح لا ننال مآربنا إلى أن يشيب الغراب. (سبستاني، فجل١، ٢٨٠، ٨)

- من الناس من يظنّ أنّ الأمم لا تعجز عن إدراك درجات كمال السياسة ولو كانت في طفولية الآداب والمعارف إذا كانت حكومتها مستقيمة الأحوال وصافية النوايا وشديدة العزم في الإجراء وفي إنفاذ أحكام العدل والإنصاف بعيدة عن مراعاة الخواطر والأغراض وعناصر الرشوة والفساد وعاملة على جعل القوانين والنظام محورًا لكل حكم وإجراء وأساسًا لكل عمل وتدبير، ولم يخطئوا في ظنّهم فإن كل حكومة شأنها ذلك الشأن لا تعجز استبداد سياستها بالعدل والإنصاف سعادة رعاياها وسلّم تقدّمهم وتمدّنهم، على أنّه لا سبيل إلى ذلك ما لم تكن الحكومة كلها من الملك إلى أصغر الضابطين من أمة قد فازت بذلك الكمال وسادت بالسيف المادي أو الأدبي على الأمة التي تسوسها، فتمكّنت من أن تقبض على جميع أزمة السياسة والأحكام بالتدبير أو بالقوة الغالبة، فلا يكون إدراك كمال السياسة للأمّة التي لا تزال في طفولية الآداب والمعارف ولكنها تكون لأمة قد منحها الله بركات المعرفة وقوّة الانتصار للحق والعدل. وهذه قاعدة يسهل على كل أمة أن تدركها فتعرف هل من الممكن أن تتمتّع بسياسة مستقيمة وأحكام منصفة حال كون عنان الإدارة وزمام الحكم في يديها أو في يدها ويد أمة أخرى ضمّت إليها برباطات الدين والعادات والجيرة واتّفاق الصوالح أو بإحداها بعد فتح أو بعد اتّحاد، فأمستا في ظروف واحدة أو متقاربة من جهة الأدبيات والماديات والصوالح، ومن المعلوم أن بلوغ درجة الكمال في شيء في العالم ضرب من المحال، غير أنّه شتّان بين الذين قربهم من الكمال أقرب من قربهم إلى النقصان التام، والذين بعدهم عن ذلك النقصان أقصر من بعدهم عن الكمال. فالتفاوت أساس الحكم في ذلك، ومن المؤكّد أن جميع الأمم باتت تعلم أنها محتاجة إلى الإصلاح فترى بعضها في شاغل من جهة نظاماتها الأساسية وبعضها من جهة قوانينها وبعضها من جهة ماليّتها وقطع أسباب الفساد من السائس والمسوس بقوانين جديدة يظهر لزومها عند ظهور الفساد الناشئ عن الاحتياج إليها. (سبستاني، فجل١، ٣١٠، ١٤)

- لا سبيل إلى التفرّغ لإصلاح شؤون السلطنة الداخلية ما لم تخرج العساكر الأجنبية منها وترتاح من المشاكل التي لا تعود عليها بنفع، لأنّها عبارة عن تسليم أراض إلى دول أجنبية وإمارات لا تكون عضدًا لها بل ربما ساعدت الأعداء على الإضرار بها عند سنوح الفرص، فما يجري في الحال في القاعدة ينقسم إلى قسمين: الأول خسارة عظيمة وهو ما ذكر آنفًا والثاني إخراج الأمور الإصلاحية من القوة إلى الفعل. ومن المحقّق أن الإصلاح لا يتيسّر

الابتداء به بجد وتأثير إلّا بعد أن ترتاح الأفكار وتصبح المالية في رخاء بعد هذا العسر لأنّه لا يتمّ بكتابة قوانين ونظامات بل بالأجراء الذي لا سبيل إلى القيام به إلّا بالمال والرجال. (سبستاني، فجل٢، ٥١٦، ١٤)

- لم يبق ريب في أن استعفاء حضرة صاحب الدولة والأبّهة خير الدين باشا نشأ عن الإصرار على نقل الحكومة من الحالة الجارية إلى حالة تشابه التي خرجت منها أثناء الحرب بفضّ مجلس المبعوثين وإنشاء الحكومة العرفية في الآستانة وفي محلات أخرى، فإنّه بعد أن فضت أهمّ المشاكل وتغلّبت الحكومة على أعظم الصعوبات بإنفاذ المعاهدة البرلينية وانجلاء الروس عن الأراضي العثمانية وأصبحت أوروبا شاخصة فينا لترى ماذا نفعل لتعويض خسائرنا ودفع أسباب التأخّر عنّا رأى أنّه لا مندوحة لنا عن المبادرة إلى صرف المشاكل اليونانية والمصرية وتوجيه الخواطر إلى أمورنا الداخلية بالابتداء بالإصلاح في ينبوع الإدارة ومصدر القضاء وأساس الحكومة، وإرجاع الحكومة الشوروية ومسؤولية الوزارة وغير ذلك، مما تقرّر عنده أنّه لا سبيل إلى إدارة السلطنة إدارة موافقة لآرائه إلّا بأن يكون هذا هو المُعوَّل عليه عندنا وأن نعكف عليه بكل قوّتنا عكفًا ناشئًا عن التحقّق بأنّه يكون علّة سلامتنا. ولم نرَ الإدارة في مجرى شوروي طويل المدة صحيح المباني لنبرز حكمًا من جهة موافقة ذلك أو عدم موافقته بل من جهة تفضيله على الحالة الجارية في السلطنة. (سبستاني، فجل٢، ٥٤١، ٣١)

- أمّا نحن أهالي جنوبي السلطنة فالتماساتنا مؤسّسة على قواعد أخرى أوسع دائرة وأكثر موافقة لروح العصر وهي القواعد التي وضعها حضرة مولانا السلطان الأعظم بقانونه الأساسي وجعل أبناء السلطنة عمومًا أمّة عثمانية واحدة. فإنّنا لا نرى التأخّر عندنا ناشئًا عن سيادة فئة في البلاد على فئة أخرى، ولا الإصلاح في مجرّد اشتراك فئة من أهالي البلاد مع فئة أخرى بالأحكام، لكنّنا قد تيقّنا أنّ احتياجنا إنّما هو إلى سبعة أمور كبرى وهي. أولًا: أن يكون للأهالي أجمعين مع اختلاف مذاهبهم اشتراك في الإدارة محليًّا وغير محلّي إنفاذًا لقاعدة وحدة الأمة العثمانية وتمكينًا لروابط الأخوّة الوطنية في السلطنة قاطبة وصرف النظر في الأمور الإدارية والقضائية وغيرها عن الدين وجعل المُعوَّل عليه عندنا عصبة جنسية وما هي إلّا العصبة العثمانية. ثانيًا: إجراء القوانين التي قد صار وضعها وجعلت الأمور الدينية منفصلة كل الانفصال عن الإدارة والقضاء وتعيين معاشات كافية لجميع المأمورين وأرباب القضاء والضبط ليتدرّجوا في سلم العدل والإنصاف ويصير الابتعاد عن الرشوة ومراعاة الخواطر. ثالثًا: وضع أساسات لفصل القضاء عن الحكومة الإجرائية بالتدريج لقطع أصول الاستبداد الرائي في مدّة قصيرة. رابعًا: ربط الأموال الأميرية كلها بحيث تمتنع المداخلة في أمور أهل الفلاحة وتمكين كل إنسان من أن يعرف في بادئ سنته المال الذي يلتزم بدفعه عن نفسه وملكه. خامسًا: الانصباب على الإنشاءات النافعة كإنشاء الطرق الحديدية وغيرها والترع والمرافئ. سادسًا: اتّخاذ الوسائل اللازمة لجعل التعليم عامًّا إجباريًّا في سنين قليلة. سابعًا: إنفاذ القواعد الجديدة المتعلّقة بصيانة

الراحة وإجراء الأحكام. فهذه هي أهمّ الأمور التي قد رأينا حكومتنا شارعة فيها وننتظر بفروغ صبر خروجها من القوة إلى الفعل عالمين أن إجراء أمور مهمّة كهذه لا يتمّ في برهة قصيرة وأن نقل الأمة من حال إلى حال دفعة واحدة يضرّ بها وإن كان الانتقال إلى الجهة الإصلاحية. (سبستاني، فجل٢، ٥٤٢، ٢٨)

- إذا خيّل لنا أن غواني الإصلاح البديعة الجمال ترضى بأن تزفّ إلينا بدون بذل من الذهب الوضّاح مهرًا عادلًا لا غنى عنه نرتكب خطأ مبينًا وغلطًا عظيمًا. وكذلك إذا توهّمنا أن سبل استتباب الأمور لا تنفتح أمامنا إلّا بكفّ ألسن أصحاب الدين في أوروبا. فإنّه مقرّر عند كل ذي عينين وإدراك سياسي أن المالية العثمانية في ضيق لا يسمح لنا بأن نجمع بين وفاء الدين والقيام بأعباء إصلاحات تتوقّف عليها سلامة السلطنة ونجاة الأمة. والإصلاح لا يتمّ بسن السنن ووضع النظامات ولا بتوجيه مأموريات ذات أسماء جديدة إلى رجال لم يتحقّق تنزّههم عمّا يمسّ العدالة والإنصاف كما أن إرضاء أصحاب الدين لا يفاز بالحصول عليه بإفراز قسم قليل من الدخل لدفع جزء من المال المطلوب خاصة إذا كانت تدبيراته محفوفة على الدوام بمخاطر تجبر الخزينة على أن تعود إلى الانقطاع عن دفع المبالغ في آجالها فإنّه قد تقرّر في عقول الأوروبيين بل عند جميع العارفين بأحوال السلطنة أن مداخيلها قابلة الازدياد بثلاث طرق عظيمة الأهمّية كبيرة النفع ترتفع بنا من وهدة الإفلاس والضيق إلى قمم الثروة الرخاء وهي: أولًا الإقلاع عن مصاريف لا يكون لها لزوم بعد أن يتمّ إنفاذ المعاهدة البرلينية مع مصاريف لا لزوم لها الآن كمعاشات كثيرين من المستخدمين في قاعدة السلطنة الذين لو اشتغلوا بجدّ ساعة في اليوم لأصبحت أيديهم فارغة من الشغل وكمصاريف قوة بحرية عظيمة وجيش جرار. هذا ومن المعلوم عندنا أنّ السلطنة متّسعة جدًّا وأنّ أهاليها قليلون بالنسبة إلى أراضيها وأجناسها مختلفة والأصابع الأجنبية التي تلعب فيها متعدّدة وقبائلها البدوية متعبة وجبالها الوعرة حصون كثيرًا ما أضرّت بالانتظام وبصوالح الدولة، وأنّها فضلًا عن الواجب عليها من جهة اتّخاذ الاحتياطات الدائمة في جبال البلقان ملتزمة بأن تستخدم قوة بسبب اتّساع الأراضي واختلاف أجناس الأهالي وأحوالهم ربما تكفي لإدارة مملكة أهاليها ضعف أهالي السلطنة ومدخولها ضعف دخلها. على أنّه محقّق عندنا أن مجرّد تيقّن الأهالي أنه قد صار الشروع فعلًا مع نيّة الثبات بالإقدام يغني عن قوة عظيمة خاصة إذا قرن ذلك بحكمة الولاة المحليين وبضابط عسكرية أي جندرمة منظّمة ذات قوّاد أقوياء صادقين تدفع معاشاتهم أجمع في أوقاتها. ومن المعلوم أيضًا أن هذه الأمور لا يبتدأ بها ابتداء يزيل الريب من جهتها ويجعل الأهالي يحقون الأركان إليها باقتدار الحكومة على الاستغناء عن قسم مهمّ من قوّتها البحرية والعسكرية إلّا بعد إتمام إنفاذ المعاهدة البرلينية أي بعد تسوية المشاكل اليونانية والألبانية وتقرير أحوال الولايات الأوروبية بحسب نصوص المعاهدة البرلينية. (سبستاني، فجل٢، ٥٥٤، ١٨)

- الإصلاح فيما نحن بصدده مطلق لا يكاد يقف عند حدّ ولا ينتهي إلى تعريف، فما نخصّ به الإدارة لاحتياج الماليّة إليه، ولا نحصره في

الماليّة لعدم استغناء القضاء عنه، ولا نحسبه على هذه الأركان الثلاثة لظهور لزومه في سائر ما تقوم به الحركة الحيويّة في هيأتنا المدنيّة والسياسيّة فهو كلّي عميم بقدر كليّة الخلل، وعموم الحاجة، فحيث ترى نقصًا، أو ضعفًا، أو اختلالًا، أو اعتلالًا، أو اعوجاجًا، أو موضعًا للكمال، فهناك محلّ إصلاح. ولا بُدَّ في الإصلاح من شروط تكون فيه بمنزلة القوّة المبقيّة للموجودات، وهي أخذ من أصل، وتمكين، وتدريج. وآفة الشرط الأول الرضى بالظاهر المموَّه في الباطن المشوّه. وبلاء الشرط الثاني أنصاف الوسائل. وداء الشرط الثالث التهوّر فيما لا تلائمه أحوال المكان، ولا يناسبه استعداد السكّان. فإذا حصل موفورة فيه هذه الشروط، فهو المورد السائغ، والفضل السابغ، والنعمة الكاملة، والمنفعة الشاملة، وإلّا فهو مجلبة للبلاء، ومدعاة للشقاء. (إسحق، درر، ١٥٨، ٣)

- إن إصلاح أحوال البلاد، وإن كملت معدّاته وتوفّرت أسبابه وحصلت فيه الإرادة والمقدرة لا يتيسّر إجراؤه بما يلزم فيه من حسن الانتساق واستحكام الأصول إلّا تدريجًا، أو يكون عرضة للفساد يبيت القائمون به على خطر الزلل، ولا تأمن البلاد فيه اختلال الأحوال. فللتقاليد والعادات أحكام لا يردّها إلّا تعاقب الأيام والأحوال. فمن أخذ الإصلاح بأسبابه، ودخله من بابه، وتدرَّج فيه ثابت العزم مستقرّه، دائم السير مستمرّه، فبشّره ببلوغ الأمل ونجاح العمل، فكل من سار على الدرب وصل. (إسحق، كسج، ٢٦١، ١٨)

- أمّا مسألة الإصلاح التي تذرع بها اللورد دوفرين لإخفاء مقاصد دولته في مصر، فاهتمام الدولة العليّة بها في هذه الأيام، كافل بتسويتها على الوجه القاطع، لأسباب الاعتراض المانع لأوجه الاعتذار في النازلة المصرية. ولقد روى مكاتب التان في لندرة أن التقرير الذي رفعته لجنة الإصلاح المؤلّفة من عظماء رجال الدولة إلى الحضرة العليّة السلطانية يتضمّن ثلاثة مطالب مهمّة كلّية: الأول توسيع حقوق الولاة، بمعنى أن لا تنحصر كلّيات الأمور وجزئياتها في العاصمة، ولا يرجع إليها إلّا في المهمّات. وهو أسلوب من التدبير السياسي يعبّرون عنه بما معناه عدم التمركز، أي عدم انحصار الكل في المركز. والثاني تخصيص جزء من دخل الولاية بما يلزم فيها من المنشآت العمومية النافعة. والثالث تنظيم الشرط وإصلاح أحوال الضبطية عمومًا لتأييد الأمن وحفظ الحقوق وصيانة الراحة. ولا شكّ أن إجراء هذه التدابير الثلاثة، بما تقتضيه الأحوال الحاضرة من الحكمة وصفاء النيّة وصدق العزيمة كافٍ في تمهيد سبيل الإصلاح، كافل بتقريب غايات الفلاح والنجاح. (إسحق، كسج، ٢٦١، ٢٥)

إصلاح مطلق

- يُنظر إلى الإصلاح المطلق من ثلاثة أوجه: السياسة، والمدنيّة، والاقتصاد الاجتماعي، وفي الأوّل ماليّة، وإدارة، وقضاء. وفي الثاني معارف، ومساواة، وحرية. وفي الثالث أمن، ووقاية أعمال، وتوزيع أشغال. وتحت هذه الأبواب فصول تجيء في عُرض الكلام عليها. (إسحق، درر، ١٦٠، ١)

إصلاحات

- تنظّمت قوانين التبعية العثمانية، ومع أنّ هذا

النظام بعيد عن مآل أكثر قوانين دول أوربا وأميركا، وصعب الإجراء، لا بدّ من المحافظة عليه لحفظ حقوق السلطنة والعباد، ثم صار أيضًا تنظيم ما يتعلّق بالشرائع العمومية وقوانين التعليم العمومي والعسكرية. وهذه الأمور الثلاثة هي من أنفع الإصلاحات لترقية أسباب التقدّم في الممالك الشاهانية. والمأمول أن إجراءها سيكون بحيث يقدر أن يجتني من ثمار فوائدها الرفيع والوضيع. (سبستاني، فجل١، ٧٥، ٢)

- من أعظم الإصلاحات وأهمّها وقوع الذين يتعدّون القوانين بالأحكام تحت طائلة القصاص إن كانوا من الحكومة الإجرائية أو المجلسية أو المكتوبية أو المالية، ومن المعلوم أنه كلما كثر طلب الذهب رشوة أو اشتدّ التعصّب الديني جهلًا يكثر وقوع الخلل في القوانين، ولو تمكّنا من تدقيق البحث في أسباب ذلك في العالم لرأينا ذينك الحجرين في أساس أكثر الفساد، فقطعه إنما يكون بالتأسيس على غيرهما أي بالتأسيس على العدل والقانون، وهذان الأساسان هما اللذان طال حنين أكثر العالم إليهما في القرون الماضية والجارية، ولا يتيسّر التأسيس بهما إلّا بتقدّم الجامعين بين الكفاءة من المال والغيرة والحمية إلى خدمة وطنهم مدّة لحماية أنفسهم وصوالح أقوامهم ودولتهم. وأكثر السياسات استقامة أكثرها حصولًا على الجامعين بين الأمور المذكورة والمعارف المناسبة لحالة الأمة، فإنّهم لا يقبلون بالرشوة ولا يحطون شأنهم في أعين القوم لتنفيذ تعصّب منافٍ لروح العصر ولمقتضيات الزمان، ولا يرتضون بأن يحملوا أنفسهم لوم العالم المتمدّن فيجعلون الإنصاف والقانون أساس أعمالهم، فالذين ينزلون عن مجالس الراحة ويبدلون الحرية بالتقيّد في خدمة لا يفتقرون إلى مرتبها ولا إلى مجدها نصف سنة أو سنة أو سنتين، هم أولو الفضل والغيرة والمجد لهم، وعلى الخصوص إذا ضبطوا أعمالهم ضبط أهل التمدّن من جهة الأوقات والتصرّفات. (سبستاني، فجل١، ٢٧٤، ١٨)

- إنّ الإصلاحات في الأمم بل في البيوت وسائر الأعمال لا تتمّ في يوم ولا شهر ولا سنة ولا يقام بها إلّا بالسيف والنار لدفع عدوّ أجنبي أو محلّي. وبمراجعة تاريخ ابتداء الإصلاح في فرنسا وما تورّطت إليه يظهر أنها لم تخرج من حالة الويل والهوان إلّا بعد أن لعبت فيها أيادي الزمان من داخل ومن خارج وصبّت عليها بنات الدهر بلاياها ونوائبها، وكذلك الإنكليز في أيام كرمول والاسبانيول والإيطاليون، لأنّ الأمم جسم ضخم عظيم لا يدار ولا تسلب منه بعض عاداته ما لم يتألّم وتلحق به بعض المضارّ، غير أن العاقبة حسنة والأوجاع المؤقّتة تعقبها غبطة طويلة وانتعاش عظيم. ولا ينصف من يقول إنه لم يصر الشروع في الإصلاح حال كونه معلومًا أن له أربع حالات وهي حالة التقرير وحالة النشر وحالة الإجراء وحالة جني الأثمار. فالأولى لا تظهر للعيان في الأمّة ولا تعرف بالتفصيل بل يسمع بها بالخبر وتعرف بالإجمال من روح الزمان واحتياجاته وصعوباته، وهي قابلة للتغيير بانقلاب الأحوال أو تبديل الأشخاص أو ظهور ميل عام إلى ما يخالفها أو غير ذلك، فلا يركن إليها لا من جهة بروزها من القوة إلى الفعل ولا من جهة موافقة ما لها للأحوال لأنّ الإنسان قد يوهم ولو أدرك من الحكمة دانيها

وقاصيها وعرف من أبواب السياسة وطبائع الهيئات الإجتماعية ونسبة بعض الأمم إلى البعض الآخر ما كان ظاهرًا وغامضًا، فإنّ طبيعة الزمان التوليد، فقد يتولّد من الأدبيات أو الماديات أو كليهما ما يأتي بتغيير الآراء. والثانية حالة النشر وهي التصريح بأسباب الإصلاح لتبليغ الأمم التقريرات الإصلاحية المذكورة، فتظهر قواعدها وترى مقاصدها وهي أيضًا قابلة الارتياب بعيدة عن اليقين لأنّ المنشورات العامة الغير المجرأة في الشرق أكثر من التي أصبحت في حيّز الإجراء، فالنظام المقرّر بدون أن ينفذ أشدّ ضررًا من عدم وجوده لأنّه يخدع الناس فيستندون إليه في أعمالهم ويجعلونه أساسًا لها وعند البناء عليه يسقط فيحلّ الخراب ويقع الارتباك وتكثر المشاكل، ويستدلّ على هذه الحال بفقرة مهمّة جدًّا تضمّنها ذلك الفرمان العالي ونصّها. ثانيًا أن المهمّ اللازم نظرًا لهذه النيّة الأساسية إنّما هو تجديد تنظيم نظارات وإدارات شورى الدولة والأحكام العدلية والمعارف العمومية وأمور المالية وسائر المأموريات فينبغي إذًا النظر في تنظيم ذلك بالتتابع. انتهى. وافتقار ذلك إلى تجديد التنظيم هو في الأكثر من جرّاء عدم نفوذ النظامات المقرّرة ولذلك قال تجديد التنظيم الذي يترتّب عليه تجديد الإجراء والبرهان وجود نظامات متّقنة نافعة ولو كانت جارية لما مسَّت الحاجة إلى تجديد تنظيمها كلها ولعلّ عدم إجرائها كلّها قرّر في العقول عدم موافقتها، فَعُوِّل على تجديدها كلها وسيظهر ذلك عند بلوغ الحالة الثانية المذكورة أعلاه. والثالثة حالة الإجراء وهي الأساس بل ينحصر كل النفع فيها ومع ذلك لا تكون على الدوام سليمة العاقبة، فإنّه قد تظهر النظامات عند النشر موافقة من أكثر الوجود أو من كلّها، وعند الإجراء يتبيّن نقصها بالنظر إلى أحوال الهيئة الإجتماعية أو غير ذلك، فإنّه قد يظهر بالإجراء عدم موافقة المعقول. والرابعة حالة جني أثمار النظامات وهي وحدها الحالة المؤكّدة، ومن يا ترى ينتظر الوصول إليها في شهر أو في سنة، ولا ريب في أن العالم يغبطنا إذا أدركنا ذلك الشأو في عشر سنين، فإنّنا لا نزال في الحالة الأولى مع ما يترتّب عليها من الشكور والآمال وغير ذلك. (سبستاني، فجل٢، ٤١٢، ١)

أصناف العمل

- أصناف العمل كما رأيت لم تتجاوز أربعة وهي الصناعة والزراعة والتجارة والإدارة. وكل عمل غلب في أرضه حسب اقتضاء طبيعة الناحية، فعلى أهل السياسة أن يوجّهوا أفكارهم أكثر أوقاتهم نحو ذلك العمل ويجعلوه الأساس عند تربية المعارف التي تجنى الأمة ثمار سعادتها، والله أعلم. (حرصيفي، ركث، ٩٣، ١٢)

أصول أربعة

- الأصول الأربعة: الكتاب والسنّة والإجماع والقياس. (سنوسي، معش، ٧١، ٤)

أصول الإيمان

- أصول الإيمان ستة: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وباليوم الآخر وبالقَدَر خيره وشرّه. والإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنّه يراك. (وهاب، عس، ٣٧٢، ١٦)

أصول ثلاثة

- ما الأصول الثلاثة التي يجب على الإنسان معرفتها؟ فقل: معرفة العبد ربّه ودينه ونبيّه محمدًا صلّى الله عليه وسلّم فإذا قيل لك: من ربّك؟ فقل ربّي الله الذي ربّاني وربّى جميع العالمين بنعمه وهو معبودي ليس لي معبود سواه. (وهاب، عس، ١٨٧، ٢)

أصول الدين

- إنّ ضابط المذاهب التي تُقلّد فيها الأئمّة خمسة أشياء لا سادس لها: الأحكام الشرعيّة الفروعيّة الاجتهاديّة وأسبابها وشروطها وموانعها والحجج المثبتة للأسباب والشروط والموانع، قال فقولنا الأحكام الشرعية احتراز من العقليّة كالحساب والهندسة وغيرها، وقولنا الفروعية احتراز من أصول الدين وأصول الفقه، فإنّ الشرع طلب منّا العلم بما يجب له سبحانه وتعالى وما يستحيل عليه وما يجوز، وطلب منّا العلم بأصول الفقه لاستنباط أحكام الشريعة لكنّها أصولية ولا تقليد فيها، فأفرزنا بقولنا الفروعيّة الأحكام الشرعية الأصولية وهي أصول الدين وأصول الفقه المطلوبين شرعًا، وأفرزنا بقولنا الاجتهادية الأحكام الفروعية المعلومة من الدين بالضرورة، وقولنا وأسبابها نريد به نحو الزوال ورؤية الهلال والإتلاف بسبب الضمان ونحو ذلك من المتّفق عليه ومن المختلف فيه. (سنوسي، معش، ٤٣، ٣)

أصول الصفات

- إعلم أنّ الصفات الإلهية والأسماء الربانية كثيرة جدًّا، كما ذكرنا. ولكن أصول الصفات هي "الصفات السبعة"، صفات المعاني. وكلها راجعة إلى معنى الوجود، الذي بنينا هذا الكتاب على بيانه وتحقيقه، بحسب الاستطاعة البشرية، في فيض المواهب الأقدسية. (نابلسي، وج، ٢٤٣، ٤)

أصول عدليّة

- لمّا كانت السياسة جسيمة لا يقوم بها واحد اختصّ المَلِك بمعالي الأحكام وكلّياتها، وخلع بعض نفوذه في جزئيّات الأحكام على المحاكم والمجالس، وجعل لهم لوائح وقوانين خصوصيّة ترشد أفعالهم ولا يتعدّونها. قال بعضهم: ليست في الدنيا جمعية منتظمة ولا مملكة معتدلة الأحكام إلا وتكون القوة فيها بالأصول العدليّة، فالأصول العادلة تصون ناموس الدولة عن الملامة، ولهذا كان جميع ما أمضاه الملك السالِف من الأحكام وأجرى مقتضاه بالفعل والتنجيز لا يسوغ لمن جاء بعده أن يخدشه ويبطل أحكامه التي جرى مقتضاها، وهذه القاعدة جارية في سائر الممالك، فحرمة الأصول الملكيّة بصونها عن نقض مجرياتها راجعة في الحقيقة لحفظ حرمة الملك، فإنّ بتّ الحكم في عهد الملك أثر نتائج أفكاره أو ثمرة أوامره ونواهيه وتصديقه عليه فهو منسوب إلى المنصب الملوكي فلا يسوغ نقضه. (طهطاوي، اكا١، ٥١٩، ١٦)

أصول الفقه

- إنّ ضابط المذاهب التي تُقلّد فيها الأئمّة خمسة أشياء لا سادس لها: الأحكام الشرعيّة الفروعيّة الاجتهاديّة وأسبابها وشروطها وموانعها والحجج المثبتة للأسباب والشروط والموانع، قال فقولنا الأحكام الشرعية احتراز من العقليّة كالحساب والهندسة وغيرها، وقولنا

الفروعية احتراز من أصول الدين وأصول الفقه، فإنّ الشرع طلب منّا العلم بما يجب له سبحانه وتعالى وما يستحيل عليه وما يجوز، وطلب منّا العلم بأصول الفقه لاستنباط أحكام الشريعة لكنّها أصولية ولا تقليد فيها، فأفرزنا بقولنا الفروعيّة الأحكام الشرعية الأصولية وهي أصول الدين وأصول الفقه المطلوبين شرعًا، وأفرزنا بقولنا الاجتهادية الأحكام الفروعية المعلومة من الدين بالضرورة، وقولنا وأسبابها نريد به نحو الزوال ورؤية الهلال والإتلاف بسبب الضمان ونحو ذلك من المتّفق عليه ومن المختلف فيه. (سنوسي، معش، ٤٣، ٣)

أصول المكاسب

- إنّ منابع الثروة ترجع إلى أربعة أشياء وهي الزراعة، والصناعة، والتجارة، وتنمية الحيوانات. وأمّا الإمارة فهي القوة المدبّرة لهذه المنابع، ويمكن إدخال تنمية الحيوانات في الزراعة، فتكون أصول المكاسب ثلاثة، وأفضل هذه الأشياء الزراعة لأنّها أطيب الجميع، حيث هي إلى التوكّل أقرب، والله يحب المتوكّلين. قال النووي: إنما كانت الزراعة أفضل من غيرها لأن نفعها يتعدّى إلى غير الزراع من الطيور والبهائم وكثير من الحيوانات، وما كان متعدّيًا فهو أفضل من اللازم في غالب الأوقات. وقد قال، صلّى الله عليه وسلم: "لا يغرس مسلم غرسًا ولا يزرع زرعًا فيأكل منه إنسان أو دابة أو طير إلّا كانت له صدقة يوم القيامة". (طهطاوي، اكا١، ٣٠٧، ٦)

إضافة

- الإضافة هي المقولة على كل نسبة لا تعقل إلّا بالنسبة إلى نسبة أخرى معقولة بالنسبة إليها، كالأبوّة والبنوّة. (بيجوري، حبم، ٦١، ٨)

أضداد

- معرفة الأضداد هو نوع من المشترك. قال ابن فارس: من سُنَن العرب في الأسماء أن يُسمُّوا المتضادَّين باسم واحد، نحو: الجَوْن للأسود والأبيض. وأنكر ناسٌ هذا المذهب. قال المُبَرِّد: من كلام العرب اختلاف اللّفظين لاختلاف المعنيين، واختلاف اللَّفظين والمعنى واحد، واتّفاق اللَّفظين واختلاف المعنيين: فالأوّل: كـ ذهب، وجاء، وقام، وقعد. والثاني: كـ قَعَدْت، وجَلَسْت، وذِرَاع، وسَاعِد. والثالث: كـ وَجَدْتُ من الوِجْدَان والمَوْجدَة. (مخان، بصل، ٢٠٨، ١١)

إضطرار العباد

- ها هنا يعلم اضطرار العباد فوق كل ضرورة إلى معرفة الرسول وما جاء به، فإنّه لا سبيل إلى الفلاح إلّا على يديه، ولا إلى معرفة الطيّب من الخبيث على التفصيل إلّا من جهته، فأي حاجة فرضت وضرورة عرضت، فضرورة العبد إلى الرسول فوقها بكثير. وما ظنُّك بمن إنْ غاب عنك هديه، وما جاء به طرفة عين فسد قلبك، ولكن لا يحسّ بهذا إلّا قلب حي، وما لجرح بميت إيلام. وإذا كانت السعادة معلّقة بهديه صلّى الله عليه وسلّم، فيجب على كلّ من أحبّ نجاة نفسه أن يعرف هديه وسيرته وشأنه ما يخرج به من خطّة الجاهلين. والناس في هذا بين مستقلٍّ ومستكثر ومحروم، والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم. (وهاب، مع، ٨، ٣)

إضطراريون

- أحكام الوحي التي منها تحتم تعلُّق مشيئته تعالى باهتداء من صرف قدرته واختياره إلى تحصيل الحق لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ (العنكبوت: ٦٩)، وأمّا إلجاؤهم إلى ذلك وتنفيذ قولهم عليهم شاءوا أو أبوا كما هو مقتضى استدلالهم فليس ذلك من وظيفتهم ولا من الحكمة التي يتوقّف عليها التكليف حتى يستدلّ بعدم ظهور آثاره على عدم حقيقة الرسل عليهم السلام أو على عدم تعلّق مشيئته تعالى بذلك، فإنّ ما يترتّب عليه الثواب والعقاب من الأفعال لا بدَّ في تعلّق مشيئته تعالى بوقوعه من مباشرتهم الاختيارية وصرف اختيارهم الجزئي إلى تحصيله وإلّا لكان الثواب والعقاب اضطراريين. والكلام على هذه الآية ونحوها مستوفى في تفسير روح المعاني وغيره. فجحود القَدَر والاحتجاج به على الله ومعارضة شرع الله بقدره كل ذلك من ضلالات الجاهلية والمقصود أنّه لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين، فمن زلّت قدمه عن هذه الجادة كان على ما كان عليه أهل الجاهلية وهي الطريقة التي ردّ عليها الله سبحانه ورسوله صلّى الله عليه وسلّم. (آلوسي، مج، ٥٩، ١٦)

إضطهاد

- للاضطهاد على الغالب نتيجة عكس النتيجة التي يحاول المضطهِد أن يحصل عليها، فإنّ المقاومة تشدّد عزم المقاوم، والظلم يكثر أصدقاء المظلوم، فإنّ حملهم الخوف على عدم التظاهر بمساعدته يساعدونه سرًّا، وهذه حقائق قد ظهرت بأجلى بيان في الأعصر القديمة والمتوسطّة والحديثة، وظهورها في عصرنا هذا قد أدهش العالم الذي لم يكن منتظرًا أن يراها سائدة في نسبة اليسوعيين إلى ألمانيا ونسبتها إليها وفي المسألة الإيطاليانية والحكومة البابابوية الزمنية، فإن كثيرين من القوم وعلى الخصوص أعداء رومية واليسوعيين كانوا يعتقدون بأن حرب فرنسا وألمانيا قد مكّن إيطاليا من أن تهدم إلى الأبد القوة البابابوية الزمنية والروحية، وأنّ رومية قد بحثت على حتفها بظلفها بإقامة المجمع الأخير وتقرير العصمة، وأن اليسوعيين الذين يقال إنهم مصدر ذلك باتوا في ضعف بعد أن دخلت إيطاليا رومية ملجأهم الوحيد وأمست فرنسا مشتغلة بنفسها عنهم وعن الفاتيكان. (سبستاني، فجل١، ٢٢١، ١٣)

أضلّ

- الضال هو الذي شبّه الحق بمخلوقاته تشبيهًا مطلقًا أو نزَّهه تنزيهًا مطلقًا. وما اهتدى إلى الجمع بينهما بمعرفة مرتبة كل واحد منهما، والأضلُّ هو الذي صوَّر إلهه بصورة محسوسة، كعابد الشمس والنار والأحجار والملائكة والجن، ونحو ذلك، كما قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُوا مِن دُونِ اللَّهِ مَن لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُ﴾ (الأحقاف: ٥). والأعظم ضلالًا هو المعطِّل للخالق - تعالى -، كالدهريَّة والطباعية، على مقتضى أقوالهم، وإلَّا فلا معطل في المعنى. (جزائري، مواف١، ٢٥٨، ٥)

إضمار النهي

- إضمار النهي: هو أن يكون مراد المتكلّم بالأمر نهيًا بدلالة قرينة، وهذا النوع عرفه الأهاند بهذا، وذكر صاحب التوضيح استعمال الأمر في ستة عشر معنى: منها التهديد كقوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ (فصلت: ٤٠) وقوله ﴿وَمَن

شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ﴾ (الكهف: ٢٩) ولا يخفى أن في الآيتين نهيًا في لباس الأمر أدخله الأهاند في أنواع البديع، وهو حري به ولم يدخله أدباء العرب فيها. (مخان، غبم، ٢٠، ٢)

إطلاق

- إعلم أنّ الضرورة أخصّ من الدوام وهو أخصّ من الإطلاق وهو أخصّ من الإمكان فهو أعمّها، وقد جعل تحت كل من هذه الأربعة قسمين: مطلق ومقيّد، فتكون الجملة ثمانية، وقد دخل تحت الضرورة مطلقة ومقيّدة سبع قضايا: الضروريّة المطلقة والمشروطة العامّة والمشروطة الخاصّة والوقتيّة المطلقة والوقتيّة غير الموصوفة بالإطلاق والمنتشرة المطلقة والمنتشرة غير الموصوفة بالإطلاق، ودخل تحت الدوام مطلقًا ومقيّدًا ثلاث قضايا: الدائمة المطلقة والعرفيّة العامة والعرفيّة الخاصّة، ودخل تحت الإمكان مطلقًا ومقيّدًا خمس قضايا: الممكنة العامّة والممكنة الخاصّة والممكنة الوقتيّة والممكنة الدائمة والممكنة الحيثيّة، ودخل تحت الإطلاق مطلقًا ومقيّدًا أربع قضايا: المطلقة العامّة والوجوديّة اللادائمة والوجودية اللاضروريّة والحيثيّة المطلقة، فالمجموع تسع عشرة. (بيجوري، حبم، ٨٥، ٣٦)

- الإطلاق والتقييد من الأمور الاعتبارية، لا عين لها في الوجود الشهادي، زائدة على الموجود. فلا يتوهَّم متوهّم أن الوجود الذات المطلق، محصور في العالم، ولا يكمل شهود مشاهد وعرفان عارف حتى يشهد الإطلاق في التقييد، والتقييد في الإطلاق، لأن مشهوده ومعروفه هكذا هو، فافهم. (جزائري، مواف٢، ٥٩١، ٧)

- إنّ الإطلاق منه حقيقي وغير حقيقي. فإطلاق الرب - تعالى - الحقيقي؛ لا يقابله تقييد ولا يتصوّر معه تمييز. فإن الإطلاق الذي يقابله تقييد ليس بإطلاق. بل هو تقييد بالإطلاق وتمييز به، كما أن المقيّد متميِّز بالتقييد. وإنّما مفهوم الإطلاق عند السادة هو ما لا تقييد له، فلا يكون مقيّدًا بالإطلاق ولا بغير الإطلاق، بل هو الأمر الذي لا تقييد فيه بوجه من الوجوه. فمعتقد هذا الإطلاق هو الذي لا يخاف مقام ربّه، أمَّا مَن قيّده بالإضافة أو بالإطلاق الذي يقابله تقييد فهو مأمور بالخوف من مقام الربِّ. فالعارف حقيقة يعتقد إطلاق الحق وتنزيهه عن التقييد في التقييد، والتحديد في التحديد، والتعيُّن في التعيُّن. لذا أمرنا الشارع أن نقول عند افتتاح الصلاة، وفي الانتقالات من ركوع وسجود: "الله أكبر". بعد أمره لنا بتخيُّل الحق في قبلتنا مواجهتنا. وأننا نراه بقوله: اعبد الله كأنك تراه. كأننا نقول عند كلِّ تكبيرة: "الله أكبر". عن التحديد في التحديد، والتقييد في التقييد، فهو أكبر من أن يقيّده حال، أو يضبطه خيال. (جزائري، مواف٣، ١٠١٠، ١٩)

إطلاق في التقييد

- إنّ كلَّ ما يطلق عليه إسم موجود في أي مرتبة من مراتب الوجود كان، ليس هو إلّا الحقُّ - تعالى - ظاهرًا ومقيّدًا بحسب تلك المرتبة التي حصل الظهور فيها. فهو الظاهر في ملابسه اللبسية المتعيّن بأسمائه القدسية، والظهورات والتعيّنات والتقيّدات كلها؛ أمور اعتبارية عقلية لا وجود لها خارج العقل، كسائر الأمور المصدريّة. ولمّا ظهرت حقيقته المطلقة، مقيَّدة في بادئ الرأي والوهم وإلّا فهي مطلقة حالة

الحكم عليها بالتقييد، ولا يكون العارف كاملًا؛ حتى يشهد الإطلاق في التقييد، والتقييد في الإطلاق، في آن واحد، انحجب من حيث تقييده عن نفسه، من حيث إطلاقه، فاشتاق المطلق إلى الاتّحاد بالمقيّد. (جزائري، مواف١، ١٠٥، ١٨)

إطلاقات عرفية

- إنّ الحقائق لا تقتضي من قبل الإطلاقات العرفية، وقد يطلق في العرف على معنى من المعاني لفظ يوهم ما لا يساعده البرهان، بل يحكم بخلافه، ونظير ذلك كثير: منه أنّ لفظ العلم إنّما يطلق في اللغة على ما يُعبّر عنه بدانستن ودانش، ومُرادفاتهما، مما يوهم أنّه من قبل النِّسب، ثم البحث المحقّق والنظر الحكمي يقضي بأن حقيقته هو الصورة المجرّدة، وربما يكون جوهرًا كما في العلم بالجوهر، بل ربما لا يكون قائمًا بالعالم بل قائمًا بذاته كما في علم النفس وسائر المجرّدات بذواتها، بل ربما يكون عين العالم كعلم الواجب تعالى بذاته. ومنه أنّ الفصول الجوهرية يعبّر عنها بألفاظ توهم أنّها إضافات عارضة لتلك الجواهر كما يُعبّر عن فصل الإنسان بالناطق والمُدرِك للكليّات، وعن فصل الحيوان بالحسّاس والمُتحرِّك بالإرادة. والتحقيق أنّها ليست من النِّسب والإضافات في شيء بل هي جواهر، فإنّ جزء الجوهر لا يكون إلّا جوهرًا كما تقرّر عندهم. (عاملي، كشك١، ٢٣٧، ١٣)

إعانة

- إنّ حالة الملوك بمقتضى الطبيعة البشرية لا تخرج عن صور ثلاث، لأنّ الواحد منهم إمّا أن يكون كامل المعرفة والمحبة لخير الوطن قادرًا على إجراء المصالح بمراعاة الأصلح، أو يكون كامل المعرفة ولكن له أغراض وشهوات خصوصية تصدّه عن مراعاة المصالح العمومية، أو يكون ناقص المعرفة ضعيف المباشرة، ومثل هذه الصور الثلاث يعتبر في الوزير المباشر، ولا يخفى أن لزوم المشورة ومسؤولية الوزراء في الصورة الأولى لا يعطل كامل المعرفة عن مقصده الحسن، بل يعينه حيث أن آراء الجميع متعاضدة على المصلحة، كما أنّه يسهل دوام الملك في عائلته ولو كانوا من ما صدقات الصورتين الأخيرتين. الواضح فيهما تأكّد المشورة والمسؤولية لوجوب المعارضة في الثانية، والإعانة في الثالثة، فبذلك يستقيم حال المملكة، ولو كان الوالي أسير الشهوات أو ضعيف الرأي كما قال المترجم لتاريخ سْتِيَوَرْد مِلْ الإنكليزي، إنّ رفعة شأن الأمة الإنكليزية بلغت الغاية في مدّة الملك جورج الثالث الذي كان مجنونًا وما ذاك إلّا بمشاركة أهل الحلّ والعقد ومسؤولية الوزراء لهم. (تونسي، أقوم، ١٣، ١٥)

إعانة واستعانة

- إنّ خدمة الإنسانيّة والأرض لا ينبغي أن تنحصر في جماعة من الإنسان، أو في جهة من الأرض، وإنّما يجب أن تكون عامّة فيهما. والجواب أنّه لمّا رأى الإنسان من نفسه عجزًا عن القيام بجميع حاجاته الطبيعيّة، ودفع أذى سائر الحيوان، تألّف جماعة تفرّقت فيها تلك الحاجات، فصار هذا زارعًا، وهذا حاصدًا، وذاك طاحنًا، وذاك عاجنًا، والآخر خابزًا، وهلمّ جرًّا، وكلٌّ منهم في شأنه ساعٍ. فلمّا كبرت هذه الجماعة عن أن يسعها قسم واحد

من الأرض، تفرّقت فيها فصارت جماعات منفصل بعضها عن بعض حسبًا، مع تواصلها بالنوعيّة. وأقبلت كل جماعة منها على العمل في الأرض التي اختارتها مقامًا، استحصالًا لحاجاتها، وأخذ كلٌّ من أهلها يعمل في ما ارتضاه لنفسه من الصناعات، ليعين بمصنوعه رفيقه مستعينًا بما يصنعه ذلك الرفيق، ولو حاول الإنسان الاهتمام في جميع الأرضين، بجميع المهن والمشاغل، لفني عمره ولم يأت بفائدة تامّة، بخلاف ما إذا اقتصر على العمل بمهنته، في جماعته، إذ تتيسّر له أسباب الإعانة والاستعانة، فتحصل الفائدة التامّة في الجماعة وينتهي ذلك إلى حصولها في النوع لما بين الجماعات من علاقات الإنسانيّة. وهذا وجه الفضيلة في حبّ الأمة وحبّ الوطن، فليرسمنَّ اسمهما على صفحات كلّ قلب، وليلهجنَّ بذكرهما لسان كلّ إنسان، فإنّما المرء بأصغريه القلب واللسان. (إسحق، درر، ٥٣، ١٤)

إعتبار

- إعلم أنّ الاعتبار هو: اختبار الحديث، بأن تنظر طرقه، هل شارك راويه راوٍ آخر، فيما نقله عن شيخه أم لا؟ فإن شاركه في شيخه غيره، فالمشارك تابع، وهذه متابعة تامة، إن اتّفقا في رجال السند كلهم، وإن شاركه غيره في شيخ شيخه فأعلى، ولو إلى آخر السند فمتابعة أيضًا، لكنها قاصرة عن مشاركته وكل ما بعد فيه المتابع كان أقصر، فإن فقدت المتابعة رأسًا، ولكن جاء حديث آخر موافق له في المعنى فهو الشاهد. (سنوسي، موم، ٥٠، ١١)

إعتساف

- الاعتساف: هو في اللغة الأخذ على غير الطريق وفي الاصطلاح أن لا تؤثّر العلّة في ما هي علّة له وتؤثّر في غيره، ويلزم هذا النوع نوعان آخران: الاستبداد والطغيان، ومطمح نظر المتكلّم فيه الاعتساف كقول محمد النبلي من شعراء دمية القصر:

أشفقت لما حلّ أصداغه ساحة خدٍ جمرها محرق
فانقلبت أصداغه كلها سالمة واحترق المشفق

(مخان، غبم، ١٨، ٦)

إعتقاد

- إنّ التوحيد الذي جحدوه هو توحيد العبادة الذي يسمّيه المشركون في زماننا الاعتقاد كما كانوا يدعون الله سبحانه وتعالى ليلًا ونهارًا خوفًا وطمعًا، ثم منهم من يدعو الملائكة لأجل صلاحهم وقربهم من الله عزّ وجلّ ليشفعوا لهم ويدعو رجلًا صالحًا مثل اللات أو نبيًّا مثل عيسى، وعرفت أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قاتلهم على ذلك ودعاهم إلى إخلاص العبادة للّه وحده. (وهاب، رشح، ١٥٣، ١٩)

إعتقاد موافق للسنة

- أمّا الاعتقاد الموافق للسنة فهو: أن يعتقد في الله تعالى التنزيه المطلق، ويزيل من قلبه جميع ما فيه من الوساوس النفسية، ويدفع الخواطر في حق الله تعالى، ذاتًا وصفات وأفعالًا، فلا يقبل شيئًا منها، وإن كثرت وتوالت عليه بحيث يعتاد دفعها عنه فيصير لا يتكلّف لذلك، وأن يعتقد في الأنبياء عليهم السلام النبوءة التي هي غيب صرف عند العقول كلها، ويدفع كلما يخطر له في معنى ذلك، وأن يعتقد اليوم الآخر

وجميع ما فيه على حسب ما حدث به النبي صلّى الله عليه وسلّم، لا على حسب ما فهم من ذلك؛ لأنه لا يفهم ذلك إلّا مشبهًا بما يجده في عقله. وأمر النبوءة، وشأن الآخرة غيب كله عند جميع العقول، حتى إن الأنبياء عليهم السلام وورثتهم ما وصلوا إلى شيء من ذلك بطريق العقل، وإنما وصلوا إليه من طريق الإيمان لا غير. (نابلسي، أش، ٢٨٤، ١٠)

إعتقادات

- أمّا الاعتقادات فخمسة أنواع: الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر. (طهطاوي، اكا٢، ٦٠٨، ٩)

إعتكاف

- الاعتكاف الذي مقصوده وروحه عكوف القلب على الله، والانقطاع عن الخلق، والاشتغال به وحده، فيصير أنسه بالله بدلًا عن أنسه بالخلق، فيعدّه بذلك لأنسه به يوم الوحشة في القبر. ولمّا كان المقصود إنّما يتمّ مع الصوم، شرّع (الله) الاعتكاف في أفضل أيام الصوم وهو العشر الأخير من رمضان، ولم يذكر الله سبحانه الاعتكاف إلّا مع الصوم، ولا فعله رسول الله صلّى الله عليه وسلّم إلّا مع الصوم. (وهاب، مع، ٩٢، ٧)

إعجاز القرآن

- إن سألوا عن إعجاز القرآن؛ من أي وجه هو؟ قلنا: المحقّق عندنا أنّه لوجوه كثيرة، منها الأسلوب البديع لأنّ، العرب كانت لهم ميادين معلومة يركضون فيها جواد البلاغة، ويحرزون قصبات السبق في مسابقة الأقران بالقصائد والخطب والرسائل والمحاورات، وما كانوا يعرفون أسلوبًا غير هذه الأوضاع الأربعة، ولا يتمكّنون من إبداعه، فإبداع أسلوب غير أساليبهم على لسان حضرته صلّى الله عليه وسلّم وهو أمّي عين الإعجاز. ومنها الأخبار بالقصص والأحكام والملل السابقة بحيث كان مصدّقًا للكتب السابقة بغير تعليم ومنها الأخبار بأحوال مستقبلة، فكلما وجد شيء على طبق ذلك الأخبار ظهر إعجاز جديد. ومنها الدرجة العليا في البلاغة ممّا ليس مقدورًا للبشر، ونحن لما جئنا بعد العرب الأول ما كنّا لنصل إلى كنه ذلك، ولكن القدر الذي علمناه أن استعمال الكلمات والتركيبات العذبة الجزلة مع اللطافة وعدم التكلُّف في القرآن العظيم أكثر منه في قصائد المتقدّمين والمتأخّرين فإنّا لا نجد من ذلك فيها قدر ما نجده في القرآن. (دهلوي، فت، ٩٢، ٢٠)

أعداد

- الأعداد ثلاثة أقسام تام وزائد وناقص. (بيجوري، حبم، ٣٥، ٢٨)

إعدام

- إختُلِفَ أيضًا في صفة التكوين، فأثبتها الماتريدية، وعليه فهي صفة قديمة قائمة بذاته تعالى يوجد بها ويعدم بها لكن إن تعلّقت بالوجود تسمّى إيجاد، وإن تعلّقت بالعدم تسمّى إعدامًا، وإن تعلّقت بالحياة تسمّى أحياء، وهكذا فصفات الأفعال عندهم قديمة لأنّها هي صفة التكوين وهي قديمة، وذهب بعضهم إلى أن هذه كلها صفات متعدّدة وفيه تكثير للقدماء جدًّا، ونفاها الأشاعرة وجعلوا صفات الأفعال هي تعلّقات القدرة التنجيزية الحادثة، فإن قيل على طريقة الماتريدية ما

وظيفة القدرة عندهم أجيب بأنّ وظيفتها تهيئة الممكن بحيث تجعله قابلًا للوجود والعدم، ورُدَّ بأنّ قبوله لذلك ذاتي له، وأجيب بأنّ الذاتي إنما هو القبول الإمكاني بخلاف القبول الاستعدادي القريب من الفعل. (بيجوري، تمر، ٤٤، ٣)

إعراب

- قال الأشموني فالإعراب في اللغة مصدر أعرب أي أبان إلخ، وأمّا في الاصطلاح ففيه مذهبان: أحدهما أنّه لفظي واختاره الناظم ونسبه إلى المحقّقين وعرفه في التسهيل بقوله ما جيء به لبيان مقتضى العامل من حركة أو حرف أو سكون أو حذف، والثاني أنّه معنوي وعرّفوه بأنّه تغيُّر أواخر الكلم لاختلاف العوامل الداخلة عليها لفظًا أو تقديرًا. والمذهب الأول أقرب إلى الصواب لأن المذهب الثاني يقتضي أن التغيير الأول ليس إعرابًا لأن العوامل لم تختلف بعد. (أسير، أرش، ١٦، ٢٤)
- الكوفيون فإنّهم ذهبوا إلى أن الإعراب أصل في الأفعال كما هو أصل في الأسماء، قالوا لأنّ اللبس الذي أوجب الإعراب في الأسماء موجود في الأفعال في بعض المواضع، كما في نحو لا تأكل السمكة وتشرب اللبن انتهى ملخصًا، وقول نار القرى أي أنّ الإعراب تغيير يلحق آخر الكلمة لعامل يعمل فيها إلخ هو غلط فاحش، وذلك لأنّ المقصود بالإعراب إمّا الأثر الحاصل بالعامل أو وصف الكلمة، وهو التغيّر القائم بالكلمة، وإنّما الذي يلحق الآخر الأثر فاختلط عليه. (أسير، أرش، ١٧، ٨)
- اختصَّت العرب من العلوم الجليلة التي اختصَّت بها الإعراب الذي هو الفارق بين المعاني المتكافئة في اللّفظ، وبه يُعرَف الخبر الذي هو أصل الكلام، ولولاه، ما مُيِّزَ فاعل من مفعول، ولا مضاف من منعوت، ولا تعجُّب من استفهام، ولا صدر من مصدر، ولا نعت من تأكيد. (مخان، بصل، ١٩٠، ١٤)

أعراب المسلمين

- عن بريدة: أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم كان إذا أمَّر أميرًا على جيش أو سريّة أوصاه بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيرًا، فقال: "اغزوا بسم الله، في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلّوا ولا تغدروا، ولا تمثّلوا، ولا تقتلوا وليدًا، وإذا لقيت عدوّك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال - أو خلال - فأيتهنَّ ما أجابوك فاقبل منهم وكفّ عنهم، ثم ادعهم إلى الإسلام، فإن أجابوك فاقبل منهم ثم ادعهم إلى التحوّل من دارهم إلى دار المهاجرين، وأخبرهم أنّهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين، وعليهم ما على المهاجرين، فإن أبوا أن يتحوّلوا منها فأخبرهم أنّهم يكونون كأعراب المسلمين، يجري عليهم حكم الله تعالى، ولا يكون لهم في الغنيمة والفيء شيء إلّا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن أبوا فاسألهم الجزية، فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكفّ عنهم، فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم. وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تجعل لهم ذمّة الله وذمّة نبيّه، فلا تجعل لهم ذمّة الله وذمّة نبيّه، ولكن اجعل لهم ذمّتك وذمّة أصحابك، فإنّكم إن تخفروا ذممكم وذمّة أصحابكم أهون من أن تخفروا ذمّة الله وذمّة نبيّه، وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله، فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك.

فإنّك لا تدري، أتصيب حكم الله فيهم أم لا؟" رواه مسلم. (وهاب، كت، ١١٣، ١١)

أعراض

- السماء والأرض مجموع أجسام وأعراض. والأعراض صور محسوسة أو معقولة أو موهومة. وهي كلها لا بقاء لها. بإجماع العقلاء، بل وقت وجودها عندهم مقترن بوقت عدمها. وهكذا فهي متوهّمة البقاء بـ"تجدّد الأمثال". (نابلسي، وج، ٣٥، ١٥)

أعراض زائلة متجدّدة بالأمثال

- كذلك الأجسام متوهّمة البقاء بـ"تجدّد الأمثال"، لأنّها مجموع أعراض لا بقاء لها. فإنّ التركيب الواقع بين أجزائها عَرَض متجدّد بالأمثال والصور التي لها أعراض أيضًا متجدّدة بالأمثال. وكذلك ألوانها وأكوانها وحركاتها وسكناتها وثقلها وخفّتها ولطافتها وكثافتها وطعومها وروائحها وكيفيّاتها وكمّياتها وأماكنها وأزمانها وأفعالها وأقوالها وأحوالها، كل ذلك أعراض زائلة متجدّدة بالأمثال. وهي كلها صور في الحسّ والعقل. (نابلسي، وج، ٣٦، ٥)

أعراض لازمة

- أمّا الألوان فعلى قسمين: منها ألوان تقوم بنفس المتلوّن فتسمّى أعراضًا لازمة وصفات، كالبياض في العاج، والصفرة في الذهب، والسواد في الزنجي. وألّا تكن لازمة، كصفرة الوجل وحمرة الخجل؛ فتسمّى أحوالًا، وهي المقول عليها انفعالات عند المتكلّمين. وقد أخبرناك أنّه لا شيء منها بلازم ولا باق زمانين، عند أهل الكشف والوجود والأشاعرة. (جزائري، مواف٢، ٦٧٧، ١)

أعشار

- لتسهيل إجراء التقليد للطبيعة في الفلاحة شرعوا يستخلصون المعادن الصلبة من مدفنها ويعالجونها بالنار الموقودة من حطب الغاب. فيسكبونها آلات ويستخدمونها في حرث الأرض وتحريك الأثقال آخذين الثيران أعوانًا لهم. وعلى هذا النمط أخذوا يتمتّعون هم ومواشيهم بغلّات الأرض وأثمارها برفاهة وصاروا يدفعون الأعشار لأميرهم أجرة لما كان يعانيه من أجلهم. لأنه كان يحمي برجاله مزارعهم وحقولهم ويمنع تعدّي هذا على أمتعة ذاك، دافعًا عن تخوم أرضهم هجوم المغتصب، ساهرًا على جميع أحوالهم السياسية دون أدنى خلل في ترتيب الجمهور، حاكمًا بينهم بالعدل قاضيًا بالإنصاف ناشرًا على الجميع راية شريعة واحدة غير ملتفت إلى الامتيازات الأدبية ما لم يكن لأربابها نفع للمصلحة العامة، مجتهدًا بكل أمانة في راحة شعبه ورفاهيتهم، عارفًا أن من يأخذ أجرته يُطالب بالعمل وإذا لم يعمل يسقط من عين ذاته حيث أن من لا يعمل لا يأكل، عالمًا أن السياسة أو الرئاسة إذا وقعت في غير محلها تطلب من الشعب إنقاذها، غير مأخوذ بخمرة حب الرئاسة التي إذا ما خامرت العقل منعت بأبخرتها الكثيفة نفوذ أشعّة الصواب إليه، متيقّظًا لكل واجباته، صاحيًا في كل أعماله، ذا سلوك حسن مع الجميع، محبًّا للغرباء، قادرًا على السياسة، لا سِكّيرًا ولا ضرّابًا ولا طمّاعًا. (مرّاش، غبح، ٣٨، ٥)

أعظم ضلال

- الضال هو الذي شبّه الحق بمخلوقاته تشبيهًا مطلقًا أو نزّهه تنزيهًا مطلقًا. وما اهتدى إلى الجمع بينهما بمعرفة مرتبة كل واحد منهما، والأضلُّ هو الذي صوَّر إلهه بصورة محسوسة، كعابد الشمس والنار والأحجار والملائكة والجن، ونحو ذلك، كما قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُوا مِن دُونِ اللَّهِ مَن لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُۥٓ﴾ (الأحقاف: ٥). والأعظم ضلالًا هو المعطِّل للخالق - تعالى -، كالدهريَّة والطباعية، على مقتضى أقوالهم، وإلّا فلا معطل في المعنى. (جزائري، مواف١، ٢٥٨، ٩)

أعظم هدي

- المهتدي هو الذي حصل على الهداية بالدليل العقلي والبرهان. والأهدى هو الذي حصل على الهداية بتصديق الرسول والإيمان، والأعظم هدي هو الذي حصلت له الهداية بالكشف والعيان. (جزائري، مواف١، ٢٥٨، ٢)

أعم

- إنّ (القضية) الممكنة العامّة تنعكس كنفسها وهي أعمّهما، والقاعدة أنّ ما ثبت للأعمّ يثبت للأخصّ. (بيجوري، حبم، ١٤٦، ٢٦)

أعمال

- الأعمال وهي فعل الأوامر القطعية والظنّية والكفّ عن المناهي القطعية والظنّية على وجه الإخلاص والخشوع لله تعالى (متعلّقة بالشرع الشريف) أي منوطة به وتابعة له، ومعلومة منه، وموقوفة عليه، وراجعة في معرفتها إليه، بحيث لا حركة للمكلّف ولا سكون في ظاهره وباطنه مما يُسمّى عملًا واعتقادًا إلّا وله في الشرع الشريف حكم مخصوص لا يُعلَم إلّا من الشرع ولا يُعْرَف إلّا منه؛ ولهذا كانت معرفة الشرع الشريف أول المقامات في السير إلى الله تعالى ما لم يندرج العبد في المقام الثاني إذا كان من أهل الجذب الصحيح اعتناء من الله تعالى به. والواقف في هذا المقام الأول منقطع عن الله تعالى لعدم ترقّيه إلى ما بعده. (نابلسي، رت، ٧٤، ٤)

- الكلام على الإنتاج وعدمه ومصادر الأموال ومواردها إنّما هو بالنظر للحيثيات، فقد يجتمع في الأمير مثلًا أن يكون أيضًا له، زيادة عن مزية إمارته، مزية الزراعة والتجارة لرأس مال إيراده، فيكون جامعًا للمنافع العمومية، ويكون منتجًا من جهة وغير منتج من جهة أخرى. والله يرزق من يشاء بغير حساب. ثم أن الأعمال بنوعيتها: منتجة، وغير منتجة، ممدوحة مطلقًا لما فيها من السعي، كما أن البطالة مذمومة عند جميع الأمم، شرعًا وعقلًا. (طهطاوي، اكا١، ٣٢٩، ٨)

- إنّ الأعمال هي أسباب السعادة والثروة ومنبع الأموال والغنى، فالأرض الزراعية إنّما هي مورد للأعمال مساعد، وإنّ الأرض المخصبة بدون العمل لا تنتج شيئًا، والأرض المجدبة بكثرة العمل تخصب وتنتج النتائج الجمّة، ولذلك قال صلّى الله عليه وسلّم: "أفضل العمل أدومه وإن قلّ"، وفي (التوراة) حرّك يدك أفتح لك باب الرزق. وقد كان الأنبياء والسلف الصالح يعيشون من كسب أيديهم، ويحترفون، فقد قال الله تعالى في حق داود، عليه السلام ﴿وَعَلَّمْنَٰهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ﴾ (الأنبياء: ٨٠) أي عمل الدروع من الحديد،

فقد علّمه الله تعالى صنعة الحديد فصار يحكم منها الدروع، فاستعان بها على أمر، واشتغل صلّى الله عليه وسلّم، قبل النبوّة، بالتجارة بالشام للسيدة خديجة، رضي الله عنها، وبعد النبوّة كانت حرفته، صلّى الله عليه وسلّم، الجهاد، فقد قال صلّى الله عليه وسلّم: "جعل رزقي تحت ظل رمحي"، وقال: "إن الله يحب العبد المحترف، ويبغض الصحيح الفارغ"، وقال صلّى الله عليه وسلم: "من بات كالًّا في طلب الحلال أصبح مغفورًا له"، والكال في طلب الحال الذي يتعب نفسه في العمل لكسبه، وقال عمر، رضي الله عنه: لا يقعدن أحدكم عن طلب الرزق ويقول: اللهم ارزقني، فقد علمتم أن السماء لا تمطر ذهبًا ولا فضة، وقال رضي الله عنه: إني لأرى الرجل فيعجبني فأقول أله حرفة؟ فإن قالوا: لا، سقط من عيني!. (طهطاوي، اكا١، ٣٢٩، ١١)

أعمال الآدميين

- ليس ينتظم أمر الدنيا؛ إلّا بأعمال الآدميين. وأعمالهم وصناعاتهم وحرفهم؛ تنحصر في ثلاثة أقسام: أحدها؛ أصول لا قِوام للدنيا إلّا بها. وهي أربعة: الزراعة، وهي للمطعم. والحياكة، وهي للملبس. والبناء، وهو للمسكن. والسياسة، وهي للتألّف والاجتماع والتعاون على أسباب أمر المعيشة. القسم الثاني: ما هي مهيّأة لكلّ واحد، من هذه الصناعات، وخادمة لها، كالحدادة، فإنها تخدم الزراعة، وجملة من الصناعات، بإعداد آلاتها، وكالحلاجة والغزل، فإنها تخدم الحياكة، بإعداد عملها. القسم الثالث: ما هي متمّمة للأصول، كالطحن والخَبز للزراعة، وكالقِصارة والخياطة للحياكة، وذلك بالإضافة إلى قوام أمر العالم الأرضيّ. (جزائري، ذغ، ٤٦، ٥)

أعمال الحكام

- المظنون عند كثيرين أنّ الماضي كان أحسن من الحاضر. ولا يخفى أنّ ذلك الظنّ هو الخطأ بعينه. أين تعصّب هذه الأيام من تعصّب الماضي؟ أين حكم تلك الأيام المطلق من حكومة هذه الأيام المقيّدة؟ أين قوانين ذلك الزمان من قوانين هذا الزمان؟ أين ضبط هذه الأيام من ضبط هاتيك الأيام؟ أين نظام جنود هذه الأيام من نظام جنود الأيام الماضية؟ أين أمنيتها من أمنية ذلك الزمان؟ أين رعايتها من رعاية تلك؟ وأين مساواتها من مساواة الأيام الماضية؟ لا نقول إن جميع ذلك جار بحسب مقتضاه وإرادة حضرة مولانا السلطان الأعظم ولكن نقول: إن الأساس الموضوع هو أحسن من الأساس الماضي، وفي المكان الذي يوجد فيه من يقوم بحق إجرائه حق القيام يرى الفرق الكائن بين هذه الأيام وتلك. وليس المقصود أن كثرة القوانين تنظم أحوال المملكة لأنّ كثرة قوانين الدول من شأنها أن تكثر الارتكابات والارتباكات. ولكن من طالع أخبار تلك الأيام مع نفي الغرض ووقف على حقيقة أعمال الحكّام الذين كانوا مطلقي التصرّف وكُتّابهم الذين كانوا الواسطة الكبرى لحصولهم على المرغوب من التعدّي على حقوق العباد، يرى البون العظيم الكائن بين الزمانين وبين الحكومة المقيّدة والحكومة المطلقة، لا نقول إنّه لا يوجد بين مأموري هذا الزمان من يظلمون البشر من الفقراء المنكودي الحظ ويسلبون بطرائق مختلفة أموالهم وراحتهم. ولكن من يفعل ذلك يعرّض نفسه للوقوع تحت القصاص إذا قام

المظلوم بطلب حقّه. (سبستاني، فجل١، ٩٤، ٢٠)

أعيان

- من هم يا ترى الأعيان؟ هل هم أولئك الذين يملكون الأراضي ويجمعون عندهم أموال الناس بأية وسيلة كانت ويسكنون المنازل الفسيحة والأفدان الباذخة ويلبسون الديباج والأرجوان ويقتنون الخيول المطهمة والمركبات المذهّبة. ولا يسدون جميلًا. أما هم أولئك الذين يفلحون الأرض وينفقون على المعوزين ويبنون بأيديهم المنازل والبيوت ويحيكون الأقمشة وينجّرون المركبات والمراكب ويجاهدون في سبيل الوطن وخير الأمة وكل أصناف العمران. لعمري أن العموم يرون أصحاب الغنى والإسراف والأتراف هم أعيان القوم مهما كانوا مقلعين عن الفضائل ومضربين عن الجميل. أما الأخصّاء من الناس فإنما لا يرون عينًا أو كبيرًا إلّا من كان ذا قدم يسعى إلى الخير ويد تمدّ إلى إفادة الجمهور مهما كان مقلًا، وهذا حق لأنهم كيف يدعون كبيرًا من كثرت أمواله وقلّت أعماله، وكيف يدعون صغيرًا من كبرت عزائمه وفضائله. إلّا أن الذي يستنبت نبتًا أو يبني بيتًا هو أفضل ممن يأكل الثمر ويسكن البيت. والذي يخيط الثوب هو أعظم ممّن يلبسه. ومن تأمّل بنية الإنسان وتروّى بها حق التروّي رآه مخلوقًا للعمل لا للكسل وللحراثة لا للوراثة. وقد جعل الله في الإنسان عقلًا ليدرك به الأشياء ويعلم حقائقها لينتفع بها. فمن أجهد قواه في الكدّ والكدح أو أعمل عقله في الإدراكات ونوره بالمعارف هو خير ممن اتّكأ على وساد البطالة وأفضل ممن أسبل على عقله ظلام الجهل والغباوة. فالعلماء أو العمّال الذين ينفعون الإنسانية وإن كانوا فقراء هم أفضل من الأغنياء المترفين الجاهلين الذين شأنهم الإضرار بالناس. فأولئك هم الأعيان وهؤلاء هم السُوَقة، لأنّ خير الناس من نفع الناس. (مرّاش، غبح، ١٣٩، ٤)

- إعلم أنّ الحق - تعالى - له الفعل والاختيار المطلق، ما لم يتقيّد بمظهر، ويتعيَّن بتعيُّن، فإنّه حينئذٍ، لا يكون فاعلًا مختارًا في المظاهر؛ إلَّا بحسب استعداداتها وطبائعها. فإنّ التقيُّد بالأعيان يحكم على الوجود الحقّ، فلا يظهر فيها إلّا بحسبها. فله - تعالى - في كل عين فعل، واختيار، هو مقتضى تلك العين، فإن الاستعدادات الكليَّة غير مجعولة، فعمله تابع لعلمه، وعلمه تابع لمعلومه، رتَّبة - تعالى - قادر أن يخرج من الحجر ثمرًا، ولكن بعد أن يجعل الحجر شجرًا، هكذا فلتعرف الحقائق وتفهم الدقائق. (جزائري، مواف٢، ٥٠٧، ١٨)

- إنّه لما كان المسمَّى مخلوقًا وموجودًا، ليس هو إلّا الوجود الحق الظاهر بأحوال المخلوقات وأحكامها، كنّا معاشر الموجودين أعيانًا، أي ذواتًا مشهودة محسوسة من حيث قيام أحكامنا بالوجود الحق النور. (جزائري، مواف٢، ٧٥٧، ٢٤)

- إنّ الأعيان حال ثبوتها وعدمها كلُّها بسائط، لا حاملة فيها ولا محمول، ولا تلبس شيئًا من الأحوال المتقابلة ولا غير المتقابلة. وهذه العبارة تنزل من سيّدنا إلى الذين إدراكهم مقصور على المحسوس. فإن الصورة، إذا تقابلت الأحوال عليها يدرك ذهابها، كصورة الماء إذا صار بخارًا مثلًا، وإذا اختلفت عليها

الأحوال غير المتقابلة فلا يدرك ذهابها إلّا كشفًا، أو بالدليل. وإلّا فالصور كلُّها تتجدَّد كلَّ حين. (جزائري، مواف٢، ٩٠٠، ٥)

- الأعيان الثابتة لم تدخل تحت "كُنْ" إلّا عند الإيجاد العيني، وأمّا هي في تعيُّنها العلمي فلا يدخل عليها إسم التكوين، فهي حق لا خلق لأنّ الخلق عبارة عمّا دخل تحت كلمة "كُنْ" وليست الأعيان في العلم بهذا الوصف لكنها ملحقة بالحدوث إلحاقًا حكميًّا لما تقتضيه ذواتها من استناد وجوب الحادث في نفسه إلى قديم. فالأعيان الثابتة ملحقة في العالم العلمي بالعلم الذي هو ملحق بالعالم. (جزائري، مواف٣، ١٣٠٧، ٤)

أعيان ثابتة

- الصور عدم متخيَّل وجوده. غير أنّ الصور ظهرت لظهور الوجود الحق متلبّسًا بها، إذ ظهوره بلا صورة متخيَّلة محال، لأنّه لا صورة له. فظهرت به وظهر بها مع عدمها. ولا يقال في الصورة إنّها عين ما قامت به، لأنّها عدم. والمقوِّم لها وجود. ولا يكون العدم عين الوجود، ولا أنّها غيره، لأن الغيرين عند المتكلّمين أمران وجوديان، وليس إلّا وجود واحد، لا قديم ولا حادث، وإذا قيل: إنها غير؛ فهي غيرية اعتباريّة لا حقيقة. وكذا إن قيل: إنّها عين؛ بمعنى أنّ الظاهر عين المظهر؛ فهو مجاز أيضًا، لأنها شؤنه في مرتبة التعيّن الأول، فلا يقال: إنّها عين ولا غير. وإن قيل: في مرتبة الظهور، إنها أحكام الاستعدادات، أعني الصور. وما يتبعها من الأحكام زيادة إيضاح، أن الأعيان الثابتة هي حقائق الممكنات في العلم، ولا وجود لها أزلًا وأبدًا، وإنما لها الثبوت. ولو وجدت؛ لكان قلبًا لحقيقتها. وقلب الحقائق محال. فكلُّ ممكن، له حقيقة وماهيّة في العلم، وليست غير العلم، ولا العالم، لأنّ علمه عين ذاته، عند المحقِّقين، فإذا أراد الحق - تعالى - أن يظهر بأحوال عين من الأعيان الثابتة، ويظهرها؛ توجّه بإرادته وكلامه على تلك العين الثابتة، فكانت هذه الصورة المحسوسة، وهي معان اجتمعت فكانت منها صورة قائمة بنفسها في بادئ الرأي والتخيّل، وهي نسبة بين الوجود الحق وبين عينها الثابتة التي كان التوجّه إليها من الوجود الحق. (جزائري، مواف١، ١٢٨، ٢٣)

- أطلع الحق - تعالى - آدم - عليه السلام - على الأعيان الثابتة التي هي حقائق الأشياء الخارجية، فالأعيان الخارجية بمثابة الظلال لهذه الأعيان الثابتة. واطّلاعه عليها كان في الموطن الثاني من مواطن العالم المسمَّى بظاهر العلم والوجود. فعرف من اطّلاعه على الأعيان الثابتة؛ الأسماء، أي أسماء الحق - تعالى - المتوجّهة على إيجاد الأعيان الخارجية، إذ كلُّ عين لها إسم يخصُّها. والعارف يعرف الإسم الإلهي بأثره. فيكون الاسم كالروح، والأثر بمثابة الصورة. وهذه المعرفة دون معرفة آدم - عليه السلام - كما أن معرفة آدم - عليه السلام - دون معرفة محمد - صلّى الله عليه وسلّم - فبينهما فرقان. إذ محمد - صلّى الله عليه وسلّم - عرف الأسماء في موطنها الأول، وهو المسمَّى بباطن العلم والوجود، حيث تسمَّى شؤونًا، ثم نزل إلى الموطن الثاني الذي تسمَّى فيه أعيانًا ثابتة واستعدادات، ثم عرفها في موطنها الثالث حيث تسمَّى أعيانًا خارجية. فمحمد - صلّى

الله عليه وسلّم - عرف الأصل، ثم تدلّى إلى الفرع، بخلاف آدم - عليه السلام - فإنّه عرف الفرع؛ ثم ترقّى إلى الأصل. (جزائري، مواف١، ٣٢٤، ١٨)

- فلنسمِ الصورة التي ظهر الملك متحجّبًا بها بالتعيُّن الأول، وبالحقيقة المحمّدية، وبحقيقة الحقائق، وبهيولى الكل، وبالصورة الرحمانية، وبالوحدة المطلقة... وبغير ذلك من الأسماء، ولنسمِّ أوّل صورة أخذت عن هذه الصورة بالعقل الأول، فإنه أوّل صورة روحانية، وبالقلم الأعلى، وبالروح الكلّ... وبغير ذلك من الأسماء. ولنسمِّ التي أخذت عن هذه الصورة بأجناس العالَم، والصور التي أخذت عن هذه الصور الجنسيّة، وهي أشخاص الأجناس لا نهاية لها. ولنسمِّ الأوراق التي تجعل عليها الأصباغ لتستعدّ لظهور الصورة فيها بالأعيان الثابتة، وبالاستعدادات الإمكانية، عند ساداتنا وبالماهيّات، عند الحكماء، وبالمعلوم المعدوم، وبالشيء الثابت عند المتكلّمين. (جزائري، مواف٢، ٥٩٧، ٢)

- قال تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ﴾ (القمر: ٤٩). قرأها ابن السماك برفع "كل". أخبر تعالى أنه كلُّ شيء، من حيث الذات، من معدوم وموجود. فإن الشيء أعمُّ العام، وهو كلُّ ما يصحُّ أن يعلم ويخبر عنه، فهو من حيث هو: العدم والوجود والمعدوم والموجود. فقولنا: العدم المطلق، والوجود المطلق، والعدم المقيَّد، والوجود المقيَّد، وهذا كان معدومًا ودخل في الوجود، ومعدوم لا يدخل في الوجود، وعدم إضافي، وعدم حقيقي... ونحو هذا. كلُّ ذلك كناية عنه، فلا يتصوَّر شيء يكون محسوسًا أو معلومًا أو مكتوبًا أو ملفوظًا؛ إلّا وهو هو. وليس الوجود بشيء زائد على الموجود، ولا العدم بشيء زائد على المعدوم. فانبساط النور، وليس إلّا مرتبة الصفات على العدم، حتى كان منه قابل للنور، وليس إلّا الممكنات. وغير قابل؛ وليس إلّا الممتنعات، المشار إلى ذلك بقوله - صلّى الله عليه وسلّم - "إن الله خلق الخلق في ظلمة، ثمَّ رشَّ عليهم من نوره، فمن أصابه من ذلك النور اهتدى. ومن أخطأه ضلَّ". هو هو. فهو النور المنبسط، وهو الظلمة المنبسط عليها. فما قبل النور من العدم، وليس إلّا الذات، فإنها مادة العدم. والوجود حصلت له صور في العلم تسمَّى أعيانًا ثابتة. وما لم يقبل النور ضلَّ. يعني في العدم، وهو ظلمة الذات. وما وجد وانعدم، وليس إلّا الصور والأعراض؛ رجع إلى الظلمة. وأمّا الجواهر فإنها لا تنعدم بعد الوجود. (جزائري، مواف٢، ٨٨٠، ٢٢)

- التعيُّن الثاني. وتسمَّى الحقائق فيه أعيانًا ثابتة، أي غير منفيَّة. (جزائري، مواف٢، ٨٨٥، ١٤)

- الأعيان الثابتة عندهم (الطائفة العليّة) هي حقائق الممكنات في علم الحق، وهي صور حقائق الأسماء الإلهية في الحضرة العلمية، لا تأخّر لها عن الحق إلّا بالذات لا بالزمان. فهي أزلية أبدية. والحاصل أنَّ الأشياء خرجت من الوجود الإضافي إلى الوجود الإضافي. وإن شئت قلت: خرجت من العدم الإضافي إلى الوجود الإضافي. فعلى أنه تعالى أوجد الأشياء عن عدم، هو بديع وعلى أنّه أوجدها عن وجود، هو مخترع بضرب من التجوّز لا من جهة ما تعطيه حقيقة الإختراع. (جزائري، مواف٣، ١٢٩٦، ٢٤)

- حقائق الممكنات، وهي الأعيان الثابتة، من حيث حقائقها تتعالى أن تكون متأثّرة، فإنّها من حيث هذا الوجه عين شؤون الحق فلا جائز أن يؤثّر فيها غيرها، بل لا أثر لشيء في شيء أصلًا، وأنّ الأشياء هي المؤثّرة في أنفسها، لأنّ ثم حقيقة تؤثّر في حقيقة غيرها، وهكذا الأمر في المَدَد، فليس ثمّة لشيء يمدُّ غيره، بل المدد يصل من باطن الشيء إلى ظاهره، والتجلّي الوجودي النور يظهر ذلك، وليس الإظهار بتأثّر في حقيقة ما أظهر. فالنِسَب هي المؤثّرة بعضها في بعض، بمعنى أنّ بعضها سبب لإنشاء بعض، وظهور حكمه في الحقيقة التي هي محتدّ هذا إذ نسبة الأشياء إلى الحق - تعالى - كلّها نسبة واحدة. (جزائري، مواف٣، ١٣٤٩، ١٨)

أعيان ثابتة وشؤون

- العالَم كلّه مع الإنسان خُلق على الصورة الموجودة القديمة، فالعلم المتعلّق بالحادثات أزلًا إنّما حصل ولم يَزل حاصلًا لكونه على الصورة الإلهية، فإذا فهمت ما أوردناه على النحو الذي أردناه علمت أنّ الحق - تعالى أخذ معلوماته من ذاته بذاته، فالذات المطلقة أعطت العلم بها وبما يكون عنها إلى غير نهاية ذاته المقيّدة بأول تقييد وتعيُّن عندما تجلّى وظهر بذاته على ذاته، فهو عالِم وعلم ومعلوم باعتبارات ثلاثة من غير اعتبار شيء زائد على الذات من إسم أو وصف أو كون. وبهذا التجلّي حصلت أعيان المعلومات في العلم الذاتي ثبوتًا لا وجودًا، فسمّيت أعيانًا ثابتة وشؤونًا، ونحو هذا حصلت في العلم الذاتي باستعداداتها الكلّية والجزئية وأحكامها واقتضاءاتها إلى غير نهاية. وهذا التجلّي الذاتي هو المسمّى في اصطلاح الطائفة العليّة بالفيض الأقدس. فالذات من حيث هي هي اقتضت لذاتها الحقائق الإلهية، والأسماء الرحمانية. والحقائق الإلهية اقتضت لذاتها الحقائق الكونية الإمكانية صلاحية أزلًا وفعلًا فيما لا يزال. فما استفاد شيئًا من غيره تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا، ولا أخذ علمه بمعلوماته الكلّية والجزئية إلّا منه، فمنه وإليه. ثم لمّا تفصّلت المعلومات وصارت أغيارًا انسحب عليها هذا العلم من غير زيادة ولا نقصان، فيجوز والحالة هذه، بل يتعيّن أن يقال إن معلوماته أعطت العلم من نفسها وأن العلم تابع للمعلوم في هذه الحضرة حضرة الذات علم ذاته وما يكون عن ذاته باقتضاءاتها ولوازمها واستعداداتها. (جزائري، مواف٣، ١١١٨، ٢٥)

أعيان خارجية

- أطلع الحق - تعالى - آدم - عليه السلام - على الأعيان الثابتة التي هي حقائق الأشياء الخارجية، فالأعيان الخارجية بمثابة الظلال لهذه الأعيان الثابتة. واطّلاعه عليها كان في الموطن الثاني من مواطن العالم المسمّى بظاهر العلم والوجود. فعرف من اطّلاعه على الأعيان الثابتة؛ الأسماء، أي أسماء الحق - تعالى - المتوجّهة على إيجاد الأعيان الخارجية، إذ كلُّ عين لها إسم يخصُّها. والعارف يعرف الإسم الإلهي بأثره. فيكون الاسم كالروح، والأثر بمثابة الصورة. وهذه المعرفة دون معرفة آدم - عليه السلام - كما أن معرفة آدم - عليه السلام - دون معرفة محمد - صلّى الله عليه وسلّم - فبينهما فرقان. إذ محمد - صلّى الله عليه وسلّم - عرف الأسماء في

موطنها الأول، وهو المسمَّى بباطن العلم والوجود، حيث تسمَّى شؤونًا، ثم نزل إلى الموطن الثاني الذي تسمَّى فيه أعيانًا ثابتة واستعدادات، ثم عرفها في موطنها الثالث حيث تسمَّى أعيانًا خارجية. فمحمد - صلَّى الله عليه وسلَّم - عرف الأصل، ثم تدلَّى إلى الفرع، بخلاف آدم - عليه السلام - فإنّه عرف الفرع؛ ثم ترقّى إلى الأصل. (جزائري، مواف١، ٣٢٥، ٨)

أعيان مفصَّلة

- للحق - تعالى - ثلاثة ظلال: الظلّ الأوّل؛ هو الوجود الإضافي المسمَّى بنفس الرحمن، والتعيُّن الأول، والوحدة المطلقة، والحقيقة المحمَّدية، وهو ظل مجمل غير مفصل، والظلّ الثاني؛ هو المسمَّى بالتعيُّن الثاني، وبمرتبة الواحديّة والإنسان الكامل؛ وهذا الظلُّ مفصَّل تفصيلًا معنويًّا علميًّا. والظل الثالث؛ هو العالم كلُّه ملكه وملكوته، المسمَّى بالصور الخارجية والأعيان المفصَّلة وبالوجود الخارجي. فهي ثلاثة ظلال في مقام الفرق، وظلٌّ واحد في مقام الجمع. بل ولا ظلَّ أصلًا بالنسبة إلى الوجود كما قيل:

مراتب بالوجود صارت
حقائق الغيب والعيان
وليس غير الوجود فيها
بظاهر، والجميع فان

فالظلُّ الأوّل ظلّ الذات. والظلّ الثاني ظلُّ الأسماء والصفات، باعتبار الذات. والظلُّ الثالث ظلُّ الصفات والأسماء لا باعتبار الذات، فافهم أو سلِّم. (جزائري، مواف١، ٢٩٦، ١٠)

أغيار

- الأغيار أسماء لا مسمّيات لها كما قال تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾ (يوسف: ٤٠)، والأغيار تماثيل لا حقائق لها كما قال تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام أنّه قال لقومه ﴿مَا هَٰذِهِ ٱلتَّمَاثِيلُ ٱلَّتِيٓ أَنتُمْ لَهَا عَٰكِفُونَ﴾ (الأنبياء: ٥٢). وإذا ذهب إسم الغير عنه ذهب رسم الغير أيضًا مع ذهاب اسمه، فلا يبقى تصوير ولا تكييف ولا تمثيل ولا تعريف، بل الله الذي لا إله إلّا هو الحي القيّوم الذي قامت به الأشياء وأمسك بقدرته جميع الصور في الأرض والسماء (والسلام) أي الأمان منه تعالى عليك حينئذٍ من كل مخوف في الدنيا والآخرة. (نابلسي، رت، ١٥٣، ١١)

آفات الشرق السياسية

- من أعظم آفات الشرق السياسية كثرة التقلّبات المنصبية، فإنّ كثرة التغيير تدلّ على ارتباك الحال وخلوّ الأعمال من القواعد التي لا نجاح للسياسة دون أن تكون مبنيّة عليها. (سبستاني، فجل٢، ٥٧٨، ٣٢)

آفة الشرق

- من الشائع على ألسنة الإفرنج أن آفة الشرق عدم ثبات حكوماته وأهله فيرتفع عندهم اليوم من كان منخفضًا وينخفض في الغد من كان مرتفعًا وتدار الأعمال أسبوعًا برأي زيد وأسبوعًا آخر برأي عمرو ويشرع في شهر في طريق وفي شهر آخر نترك ويشرع في طريق آخر وما يكون مرعي الإجراء اليوم من القوانين يبيت مهملًا في غده وهكذا تراه لا يستقرّ على حال. وهذه تهمة ليست عرية عن الصحّة وقد

طالما رأى العقلاء من الشرقيين أن سرعة التقلّبات من أعظم الآفات التي تؤول إلى تضعضع أحوالهم في كل شيء حتى أنهم يكادون يمسون من جرائها دون قواعد تبنى عليها سياستهم وأعمالهم فما يثبّته السلف ينقضه الخلف وما يستحسنه الواحد يستقبحه الآحر. وكان التقلّب في مصر من آفاتها أمّا الآن فقد صدمت الغايات الهيئة الإدارية في مصر صدمة عنيفة، غير أنّ الفوز يكون لمن يبني أعماله على أساس حب الوطن وخلوّ الغرض ومراعاة المنافع العمومية دون الخصوصية، فدارت الدائرة على الباغي في النزال السياسي الذي جرى وفاز الجناب الخديوي بالمحافظة على ما قد رأى وطنه ناجحًا به أعظم نجاح فأصبح متيقّنًا أن كل السلامة في اتّباعه. (سبستاني، فجل٢، ٦٠٠، ٣٦)

إفحام

- الإفحام: وهو عبارة عن أن يدّعي المتكلّم وقوع أمر يعتقده الناس مستحيلًا أو مستبعد، أو الخارق والمبالغة فيهما مجرّد دعوى المتكلّم بلا بيّنة، والإفحام فيه الدعوى مع البيّنة وإلزام من ينكرها، وربما يلتبس الخارق بالإفحام، فالأول وهو الإفحام في المستحيل مثاله قول بعضهم:

برهن أقليدس في فنه
وقال النقطة لا تنقسم
ولي حبيب فمه نقطة
موهومة تقسم إذ يبتسم

ومثال الإفحام في المستبعد قول المتنبي:

وإن تفق الأنام وأنت منهم
فإن المسك بعض دم الغزال
(مخان، غبم، ٢٩، ١٨)

إفساد

- أمّا العرب فكانوا قد اقتسموا نواحي البلاد (مصر)، كل قبيلة وضعت لنفسها حدًّا. ولذلك كان يحصل بين القبائل حروب، وكان إفسادهم متنوّعًا؛ فمنه أن أهل القوة يفرضون على البلاد فروضًا، وإذا مرّ الواحد منهم على فلاح يحرث أرضًا سأله عن صنف الزراعة الذي أراده، فمتى عرف ذلك قال: أنا شريكك ومضى، حتى إذا جاء وقت الحصاد حضر وقاسمه الغلّة نقيّة نظيفة وافية الكيل. وانظر ما يفعله القادر الظالم الغشوم الذي لا يرجع إلى ذمّة ولا يتمسّك بدين، ولا تضبطه حكومة. وكانت البدوية من البدويات تمرّ بالرجل يسوق ساقية، فتنام له في مدار الثور، فإن لم يبادر الفلاح بمنعه من الحركة حتى يمسّ طرف ثيابها، هلك بسيوف قومها وحزب منزله؛ فكان يبادر بإيقاف البهيمة ويسأل البدوية عمّا تريد، فتقترح عليه ما شاءت من بن وصابون وأقمشة، فلا تبرح مكانها حتى يحضر لها جميع ما رسمت. (حرصيفي، ركث، ٧٧، ٢)

أفعال العباد

- اختلف المعتزلة والأشاعرة في (بعض) أفعال العباد هل هي صادرة عنهم حقيقة أو كسبًا، والأصحّ الأوّل. (عاملي، كشك١، ٦٣، ١٧)
- نشهد أن الله تعالى خالق لجميع أفعال العباد من الخير والشرّ والنفع والضر، ولكن لا ينسب الشرّ إليه تعالى ولا الضرّ، وإنّما ينسب إليه الخير والنفع. وتحقيق ذلك: أن الله تعالى خلق

النفس المتوالدة من المزاج والطبع منجبلة على الخير والشر، بمنزلة الإناء الطاهر والإناء النجس، ثم نفخ من روحه، فظهر من النفس ما هي منجبلة عليه من الخير والشر، فكان ذلك كالماء الذي يقع في الإناء الطاهر فيستمرّ طاهرًا، وفي الإناء النجس فيصير نجسًا. (نابلسي، أش، ١٧٤، ١٦)

أفعال العبد

- الواجب اعتقاده أن بعض أفعاله صادر باختياره والبعض الآخر باضطراره، لما يجده كل فاعل من الفرق الضروري بين حركة البطش وحركة المرتعش. (بيجوري، تمر، ٦١، ١٠)

أقانيم

- النصارى مجمعون على أنّ الله تعالى واحد بالذات، ويريدون بالأقانيم الصفات مع الذات، ويُعبّرون عن الأقانيم بالأب والابن وروح القدس، يريدون بالأب الذات مع الوجود، وبالابن الذات مع العلم، ويطلقون عليه اسم الكلمة، ويريدون بروح القدس الذات مع الحياة، وأجمعوا على أنّ المسيح عليه السلام ولد من مريم وصلب، والإنجيل الذي بأيديهم إنما هو سيرة المسيح عليه السلام، جمعه أربعة من أصحابه وهم: متّى، ولوقا، وماريوس، ويحنّا. ولفظة إنجيل معناها البشارة. ولهم كتب تعرف بالقوانين وضعها أكابرهم، يرجعون إليها في الأحكام من العبادات والمعاملات، ويصلون بالمزامير. (عاملي، كشك٢، ١٦٧، ١٤)
- أمّا النصارى فكانوا مؤمنين بعيسى عليه الصلاة والسلام وكان من ضلالتهم أنّهم يزعمون أنّ للّه سبحانه وتعالى ثلاث شعب متغايرة بوجه متّحدة بآخر، ويسمّون الشعب الثلاثة أقانيم ثلاثة، أحدها الأب وذلك بإزاء المبدأ للعالَم، والثاني: الإبن وهو بإزاء الصادر الأول، وهو معنى عام شامل لجميع الموجودات، والثالث: روح القدس وهو بإزاء العقول المجرّدة، وكانوا يعتقدون أن أقنوم الإبن تدرّع بروح عيسى عليه الصلاة والسلام يعني تصوّر الإبن بصورة روح عيسى، كما أنّ جبريل عليه السلام يظهر بصورة الإنسان، ويزعمون أنّ عيسى على نبيّنا وعليه الصلاة والسلام إله، وأنّه ابن الله أيضًا، وأنّه بشر تجري عليه الأحكام البشرية والإلهيّة معًا، كانوا يتمسّكون في هذا الباب ببعض نصوص الإنجيل، حيث وقع فيه لفظ الإبن، وقد نسب إلى نفسه بعض الأفعال الإلهيّة. (دهلوي، فت، ٢٨، ١)

إقتداء

- إن الأمر إذا كان صادرًا من غيرنا وكان صوابًا موافقًا للأدلّة لا سيّما إذا كنّا عليه وأخذ من أيدينا فلا وجه لإنكاره وأهماله بل الواجب الحرص على استرجاعه واستعماله، وكل متمسّك بديانة وإن كان يرى غيره ضالًّا في ديانته فذلك لا يمنعه من الاقتداء به فيما يستحسن في نفسه من أعماله المتعلّقة بالمصالح الدنيوية، كما تفعله الأمّة الإفرنجيّة فإنّهم ما زالوا يقتدون بغيرهم في كل ما يرونه حسنًا من أعماله حتى بلغوا في استقامة نظام دنياهم إلى ما هو مشاهد، وشأن الناقد البصير تمييز الحق بمسبار النظر في الشيء المعروض عليه قولًا كان أو فعلًا، فإن وجده صوابًا قبله واتبعه سواء كان صاحبه من أهل الحق أو من غيرهم، فليس بالرجال يعرف الحق بل بالحق تعرف الرجال والحكمة ضالّة المؤمن يأخذها حيث وجدها. (تونسي، أقوم، ٦، ٥)

إقتراب

- السجود هو لحوق نفسك بأرضها التي خلقت منها وهي العدم، والاقتراب هو السجود الثاني وهو لحوق فوق هذا اللحوق الذي ظهر لك بالعدم أيضًا (يكشف) بالبناء للمفعول أي يكشف الله تعالى (لك) بأن يظهر فيك وتجده في نفسك المعدومة، وهذا الانكشاف ليس كانكشاف الأشياء المغطاة. قال العفيف التلمساني رضي الله عنه من أبيات:

جـمـيـع خـطـاب أهـل الله مـعـنـى
بـلا حـرف وكـشـف دون كـشـف

أي هو كشف لكنّه ليس كما يكشف الغطاء عن *الآنية أو الستر عن الباب؛ بل هو أمر إذا ظهر يَرى العبد أنّ ذلك لم يكن مستترًا بشيء وإنّما* الإدراك كان ضعيفًا عن الوصول إليه فقوّاه الحق تعالى فأدرك ما كان ظاهرًا (أنّه) أي الشأن أو الذي انكشف لك (هو) أي الله سبحانه وتعالى الموجود وحده فقط بالوجود القديم الخاص به، (لا أنت) أي لا وجود لك بالكلية بل أنت عدم محض. (نابلسي، رت، ٣٩، ٦)

إقتران

- المقصود من الاقتران حركة معنوية معقولة، توجب الاتّصال، ولا حركة في المعاني والحقائق المجرَّدة. (جزائري، مواف٢، ٥٩٦، ٤)

إقتسام

- الإقتسام: هو أن يقسم المتكلّم أشياء بين أشخاص ويخصّ في زعمه كلًّا منها بمن يليق به، ومن أمثلته ما روى الطبراني عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: دخلت على النبي صلّى الله عليه وسلّم وهو في غرفة كأنها بيت حمام وهو نائم على حصيرة قد أثر بجنبه فبكيت، فقال ما يبكيك يا عبدالله، قلت يا رسول الله كسرى وقصير يطؤن على الخز والديباج وأنت نائم على هذا الحصير وقد أثر بجنبك، فقال فلا تبك فإن لهم الدنيا ولنا الآخرة، وقول علي كرّمك الله وجهه:

رضـيـنـا قـسـمـة الـجـبَّـار فـيـنـا
لـنـا عـلـم ولـلأعـداء مـال
فـإن الـمـال يـفـنـى عـن قـريـب
وإن الـعـلـم لـيـس لـه زوال

(مخان، غبم، ٣٢، ٨)

إقتصاد وتوفير

- اقتضاء التنظيمات لمزيد الضرائب على المملكة فجوابها: إنّ هذا القائل المسكين لو علم ما ينشأ عن حالة الاستبداد وحالة التقيّد بالتنظيمات لما صدرت منه هذه القولة الوهمية المبنيّة على عكس القضية، فإن حالة الاستبداد هي التي تقتضي كثرة الضرائب إذ يؤخذ فيها اللازم وغير اللازم ليصرف فيما هو في الغالب غير لازم، بخلاف حالة التقيّد فإنها بضبط الدخل وصرفه في خصوص الأمور اللازمة لا تكلّف فيها أهل المملكة إلّا بضرائب تسمح بها نفوسهم، حيث يرون لزومها وصرفها في مصالح وطنهم، فإذا قابلنا ما يلزم صرفه على إجراء التنظيمات بما ينقص بها من المصاريف والخطط غير اللازمة التي لم تكن محدودة قبل التنظيمات بعدد ولا ضابط ممّا يرتفع بها من المظالم التي لا تقف بدونها عند حدّ، لم يبق للمنصف شكّ في أن التنظيمات على فرض كثرة خططها من أقوى أسباب

الاقتصاد والتوفير، لاسيّما والمباشرون لاستخلاص المجابي متقيّدون بالقوانين أيضًا، فشتّان بين حالة المستبدّ الذي يأخذ ويعطي بمقتضى الشهوة والاختيار وحالة المتقيّد بالقوانين الذي يفعل ما ذكر بمقتضاها متوقّعًا تعقّب آراء كثيرة يخجل من تنزيلها إيّاه منزلة القاصر في تصرّفه فضلًا عن الخائن فيه فبان بهذا أن المصاريف البالغة التي تكلّف المملكة ما لا طاقة لها به إنّما تكون حالة الاستبداد، وأنّ الاقتصاد الذي هو منشأ خيرها إنّما يحصل بضبط سائر التصرّفات بقيود التنظيمات. (تونسي، أقوم، ٤٨، ١٤)

أقدسي

- القابل لا يكون موصوفًا بالقبول إلّا من فيضه تعالى الأقدس عن شوائب، نسب الكثرة لأنّه فيض ذاتي ما تخلّلته كثرة أسمائية لا علم ولا مشيئة ولا إرادة ولا قدرة، فكل ما ينسب إلى الذات من حيث هو الذات يُسمّى أقدسيًا، وكل ما ينزل عن التجلّي الذات، كتجلّي الأسماء والصفات، يُسمّى قدسيًا. فالفيض الأقدس تجلٍّ ذاتي غيبي الغيب حقيقته، وبهذا الفيض الأقدس حصلت وتميّزت القوابل الممكنة في حضرة الإمكان، وهي الأعيان الثابتة التي هي صور الأسماء الإلهية في حضرة العلم الذاتي القابلة للفيض التجلّي الذاتي، لا تأخُّر لها عن الحق - تعالى - إلّا بالذات تأخّر رتبة، وإلّا فهي أزلية أبدية حيث أنها معلومة العلم القديم، لأن كينونة كلّ شيء في شيء إنّما تكون بحسب المحل. (جزائري، مواف٣، ١٣٤٩، ٦)

أقسام الإسلام

- أمّا أقسام الإسلام فهي بحسب الشريعة ثلاثة: إسلام بالقول، وإسلام بالفعل، وإسلام بالتبعية. (نابلسي، أش، ٢٣٧، ٣)
- أمّا أقسام الإسلام بحسب الحقيقة فهي ثلاثة أيضًا: إسلام بالقلب فقط، وإسلام بالأعمال، وإسلام بهما وبالمشاهدة. (نابلسي، أش، ٢٣٨، ٨)

أقسام الحرية

- أقسام الحرية: وتنقسم الحرية إلى خمسة أقسام: حرية طبعية، وحرية سلوكية، وحرية دينية، وحرية مدنية، وحرية سياسية. (طهطاوي، اكا٢، ٤٧٣، ١٣)

أقسام الكفر

- أمّا أقسام الكفر فهي بحسب الشرع ثلاثة أقسام ترجع جميع أنواع الكفر إليها وهي: التشبيه، والتعطيل، والتكذيب. وهي أصول ثلاثة من أصول الكفر، لا يدخل الإنسان في مرتبة عوام المسلمين إلّا بعد تبرئته منها ظاهرًا وباطنًا، ومن وجد عنده شيء منها، فليعلم أنّه كافر وليس مؤمنًا، ولا يغرّه بالله الغرور. (نابلسي، أش، ١٩٠، ١٤)
- أمّا أقسام الكفر بحسب الحقيقة فثلاثة أيضًا: الغَفْلة عن الله، وتعيّن الوجود مع الله، والنظر إلى غير الله. وهذا الكفر هو الذي يوجب الخلود في نار البعد، ويحرم الدخول إلى جنّة المعارف، وهذه الثلاثة هي أصوله، فمن بُرّئ منها بعد براءته من تلك الأصول الثلاثة الأولى فقد يرى ظاهرًا وباطنًا من الكفر الجليّ والكفر الخفيّ، وسلم في الآخرة من نار جهنم ونار البعد والطرد، ودخل في قوله تعالى: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾ (الرحمن: ٤٦). ومن لم يبرأ من هذه الأصول الثلاثة وبرئ من الأصول

الثلاثة الأولى، فقد بُرِّئ من الكفر الجليّ ووقع في الكفر الخفيّ وسلم في الآخرة من الخلود في النار لا من دخولها، ووقع في جهنم البعد والطرد، وحرم من دخول جنّة المعارف وهي جنّة الروحانيّة، وكانت له جنّة الحسّ. (نابلسي، أش، ١٩٧، ٨)

أقسام الناس

- السبب الظاهر، بحسب العادة، التي أجراها الله باختياره، وبما دلّ عليه الاستقراء، في اختلاف الناس في: عقولهم، وأخلاقهم، وسيرهم؛ أحوال الشمس في الحركة. فإنّ الناس على ثلاثة أقسام: أحدها: الذين يسكنون تحت خط الاستواء، إلى ما يقرب من المواضع، التي يحاذيها ممرّ رأس السرطان، واسمهم العام السودان. ولأجل أن الشمس، تمرّ على رؤوسهم، إمّا مرّة، أو مرّتين في السنة؛ صارت أبدانهم وشعورهم سوداء. وهم أضعف الناس عقلًا، وأوحشهم أخلاقًا. وأمّا الذين مساكنهم، أقرب إلى محاذاة ممرّ رأس السرطان؛ فعقولهم أكمل من الذين قبلهم، والسواد فيهم أقلّ، وطبائعهم معتدلة، وأخلاقهم مؤنسة، وأجسامهم نظيفة. وهم أهل الهند، واليمن، وبعض المغاربة، وكل العرب. وأمّا القسم الثاني من أهل الأرض؛ فهم الذين مساكنهم على رأس ممرّ السرطان، إلى محاذاة بنات نعش. وهم سكان وسط هذه المعمورة، وهو المسمّى بإيران شهر، كأهل العراق، والشام، وخُراسان، وأصبهان... فهم أكمل الناس عقلًا، وألطفهم أذهانًا. وهم مختلفون في الكمال. ويليهم في الكمال؛ سكان فرنسا، فإنّهم وسط الإقليم الخامس. ويليهم في الكمال؛ أهل الأندلس، فإن بلادهم أخذت من الأقليم الخامس والسادس. وأمّا القسم الثالث، من سكان الأرض فهم الذين مساكنهم محاذية لبنات نعش. وهم الروس والصقالبة. فعقولهم ناقصة، وأخلاقهم وحشية، وطبائعهم باردة. ولكثرة بُعدهم عن حرّ الشمس؛ صار البرد عليهم أغلب، والرطوبات أكثر. لأنه ليس هنالك ما ينشّفها وينضجها. فلذلك؛ صارت ألوانهم بيضاء، وشعورهم شقراء، سَبْطة، وأبدانهم عظيمة رخوة. (جزائري، ذغ، ٥٤، ١٤)

إقطاع

- حكى المؤرّخون لفظ (الإنطا) على وجوه مختلفة، وقد رأيت عند المتكلّم على الإقطاع المشار إليه القطعة الأديم التي يقال إنّها من خف أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وقد صارت رثّة، وفيها بعض أثر الكتابة، ورأيتُ معها ورقة/ مكتوبة في الصندوق الذي فيه قطعة الأديم، منسوب خطّ هذه الورقة إلى أمير المؤمنين المستنجد بالله العبَّاسي تغمَّده الله رحمته، كتب منها نسخة الإنطا، وصورة ما كتبه المستنجد بخطّه: الحمدُ للّه، نسختُ كتاب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم الذي كتبه لتميم الداري وإخوته في سنة تسع للهجرة الشريفة بعد منصرفه من غزوة تبوك، في قطعة أديم من خفّ أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، وبخطّه نسخت كهيئته: بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أنطا رسول الله صلّى الله عليه وسلّم لتميم الداري وإخوته، حبرون والمرطون وبيت عينون، وبيت إبراهيم وما فيهنّ، نطيّة بتٌّ بذمّتهم، ونفَّذتُ وسلَّمتُ ذلك لهم ولأعقابهم، فمن آذاهم آذاه الله، فمن

آذاهم لعنه الله، وأشهدتُ عتيق بن أبي قحافة وعمر بن الخطّاب وعثمان بن عفّان، وكتبه علي بن أبي طالب، وشهد من بعدهم، وقد نسخت ذلك من خط المستنجد بالله كهيئته، ولعلَّ هذا أصحّ ما قيل فيه والله أعلم. واستمرَّ هذا الإقطاع بيد ذريَّة تميم يأكلونه إلى يومنا هذا، وهم مقيمون ببلد سيّدنا الخليل عليه السَّلام، وهم طائفة كثيرة يُقال لهم الدارية، وهذا ببركة النبي صلّى الله عليه وسلّم. (نابلسي، حن، ٢٧٧، ٧)

أقيسة صحيحة الإنتاج

- إستخرج علماء المنطق من القرآن العزيز كثيرًا من الأقيسة الصحيحة الإنتاج. فمنها من الشكل الأوّل قوله تعالى حكاية لقول إبراهيم عليه الصلاة والسلام للنمروذ لعنه الله حين ادّعى الربوبية أن الله يأتي بالشمس من المشرق فأتى بها من المغرب، قالوا فيه إشارة إلى قياس من الشكل الأوّل لأنّ المعنى أن الإله الحق يأتي بالشمس من المشرق وفاعل الشيء قادر عليه، فإن كنت تزعم أنك الإله فأت بها من المغرب، فإنّ الجهتين متماثلتان، فاعكس فعل الإله وأت بها من المغرب، فلما أمره وعجز كان من لازم ذلك أنّه ليس بإله، فيستقيم الدليل عليه وتقوم الحجّة. ونظم القياس هكذا: أنت لا تقدر أن تأتي بالشمس من المغرب، ومن لا يقدر على الإتيان بها من المغرب فليس بإله، ينتج من الشكل الأوّل أنت لست بإله وحذفت المقدّمتان للعلم بهما. (دحلان، رسب، ٤، ٢٣)

أكبر الكبائر

- في الصحيحين عن أبي بكرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: "ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ قلنا بلى يا رسول الله قال: الإشراك بالله وعقوق الوالدين وكان متكئًا فجلس فقال: ألا وقول الزور ألا وشهادة الزور" فما زال يكرّرها حتى قلنا ليته سكت. (وهاب، كب، ٣، ١١)
- عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: أكبر الكبائر الإشراك بالله، والأمن من مكر الله، والقنوط من رحمة الله، واليأس من روح الله. رواه عبد الرزاق وأخرجه ابن أبي حاتم عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه مرفوعًا ولفظه سئل: ما الكبائر؟ فقال: "الإشراك بالله، والأمن من مكر الله، واليأس من روح الله". (وهاب، كب، ٧، ١٤)
- روي من حديث ابن عمر رضي الله عنهما: "أكبر الكبائر سوء الظنّ بالله" رواه ابن مردويه. (وهاب، كب، ٨، ٨)

إكتساب عقلي

- إنّ الاكتساب العقلي ينقل الإنسان من الحالة الوحشية إلى الحالة الأنسية هكذا العلم ينقله من حالة الغفلة إلى حالة النباهة ومن قيود الجهل إلى حرية العقل، على أنّ كلًا من البشر يعود بالعلم حرًّا فلا يتسلّط عليه عدوّ مغتصب. ونبيهًا فلا يخدعه الغشّاشون. وحازمًا فلا يميل مع كل ريح. وشجاعًا فلا يخشى تهديد الطمّاعين وتوعّد المتحشّدين، وقويًّا فلا يبالي بصدمات الأعداء وزعازعهم. وفقيهًا فيميّز الحق من الباطل والصواب من الخطأ والعدل من الظلم ويعطي كل ذي حق حقّه ويعلم أين مرتبة كلٍّ من أشباهه البشر ومدارها. هذا وإنّ العلم من شأنه أن يهذّب الإنسان ويحسن تربيته ويصلح فساد فطرته ويجمّل ويزيّن أعماله ويكبّر

مقداره ويعظّم أفكاره ويجعله إنسانًا لا بهيمة وبشرًا لا وحشًا ويفتح بصره وبصيرته ليرى الحقائق ويميّز الطرائق. (مرّاش، غبح، ٩٠، ١٩)

إلباسات

- تلك الإلباسات المختلفة المتعدّدة هي "الشؤون" التي يتجلّى بها "الوجود الحق" سبحانه، كما قال: ﴿كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٍ﴾ (الرحمن: ٢٩)، أي: صورة غير الصورة الأولى. واليوم: كل لمحة من لمحات البصر. وذلك مقتضى أمره تعالى الذي قال: ﴿وَمَآ أَمۡرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٞ كَلَمۡحِۭ بِٱلۡبَصَرِ﴾ (القمر: ٥٠). ثم قال تعالى في آية أخرى: ﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلۡأَرۡضُ بِأَمۡرِهِۦۚ﴾ (الروم: ٢٥)، فإذا كانت السماء والأرض قائمتين بأمره سبحانه، وأمره كلمح بالبصر، فالسماء والأرض كلمح بالبصر، وهي صُوَرُهُ تعالى وأشخاصُهُ التي يتجلّى بها ويظهر لعباده العارفين، دون الغافلين المغرورين، المشتغلين بالدنيا وزخارفها. ولهذا قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ (النجم: ٣١)، أي: جميع الصور والأشخاص له تعالى. ومع ذلك كله، فإنه تعالى الوجود الحق الذي ليس له صورة ولا شخص ولا هيئة ولا شكل من حيث ما هو "الوجود الحق الواحد القديم". (نابلسي، وج، ١٥٨، ١٧)

آلة

- الأداة والآلة والواسطة ألفاظ مترادفة، وهي إمّا لفظيّة أو معنوية أو جسمية، فاللفظية هي كل لفظ يتوصّل به إلى غيره كما ذكر، والمعنوية كل معنى يتوصّل به إلى غيره كعلم النحو والمنطق والصرف، فإنّهم قالوا في تعريف كل منها هو آلة قانونية، والجسمية كالعصا للضرب ونحو ذلك، فتخصيص الأداة بحروف المعاني لم يقل به أحد. (أسير، رشه، ٥، ١٨)

إلحاد

- أمّا "الإلحاد": فهو العدول عن ظواهر معاني الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والشرائع الإسلامية. وتفسير جميع ذلك بمعانٍ أخرى باطنية، مع الاقتصار على ذلك، ونفي الظواهر رأسًا؛ تعليلًا بأن الظواهر من ذلك خطاب من الله تعالى لمن لم يصل إلى ما وصلوا إليه من المعرفة. فإذا وصلوا إلى حقائق المعرفة ارتفع عنهم الخطاب بالأمر والنهي. وصاروا على الحق كيفما كانوا. وهم مع ذلك عقلًا مدركون للمنافع والمضارّ الدنيوية، يعرفون الخير والشرّ، ويفرّقون بين النفع والضرّ، ويميّزون البرد من الحرّ، والكرّ من الفرّ. فهذا معنى الزندقة والإلحاد. (نابلسي، وج، ٢٥٥، ١٤)
- الإلحاد في أسماء الله سبحانه وصفاته ... الإلحاد في أسمائه وصفاته. قال سبحانه في سورة الأعراف ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ فَٱدۡعُوهُ بِهَاۖ وَذَرُواْ ٱلَّذِينَ يُلۡحِدُونَ فِيٓ أَسۡمَٰٓئِهِۦۚ سَيُجۡزَوۡنَ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ (الأعراف: ١٨٠) تفسير هذه الآية: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ﴾ تنبيه للمؤمنين على كيفيّة ذكره تعالى وكيفيّة المعاملة مع المخلّين بذلك الغافلين عنه سبحانه وعمّا يليق بشأنه أثر بيان غفلتهم التامة وضلالتهم الطامة "فادعوه بها" إما من الدعوة بمعنى التسمية كقولهم دعوته زيدًا أو بزيد أي سمّيته، أو الدعاء بمعنى النداء كقولهم دعوت زيدًا أي ناجيته، "وذروا الذين يلحدون في أسمائه" أي يميلون وينحرفون فيها عن الحق إلى الباطل، يقال ألحد إذا مال عن

القصد والاستقامة، ومنه لحد القبر لكونه في جانبه بخلاف الضريح فإنّه في وسطه. والإلحاد في أسمائه سبحانه أن يُسمّى بما لا توقيف فيه أو بما يوهم معنى فاسدًا كما في قول أهل البدو يا أبا المكارم يا أبيض الوجه يا سخي ونحو ذلك، فالمراد بترك المأمور به الاجتناب عن ذلك، وبأسمائه ما أطلقوه عليه تعالى وسمّوه به على زعمهم لا أسماؤه تعالى حقيقة وعلى ذلك يحمل ترك الإضمار بأن يقال يلحدون بها. (آلوسي، مج، ٤٣، ١)

إلزاميّة التعليم

- موضوع بحثنا في هذا الجزء إلزامية التعليم من الوجه الذي قرّت عليه الأكثرية الغالبة في مجلس نوّاب الفرنسيس، رابع وعشرين شهر كانون الأول عام ١٨٨٠ باتّفاق ٣٥١ رأيًا يخالفها ١٥٢ . وهو: أن يكون التعليم الابتدائي واجبًا على الآباء لولدهم من الذكور والإناث من السادسة إلى الثالثة عشرة من سنّيهم يلقى إليهم في المدارس الابتدائية أو الانتصافية سواء كانت هاته المدارس ميرية عمومية أو حرّة خصوصية، وفي نفس بيوت الآباء يلقيه الوالد نفسه أو من يختاره لذلك الشأن (البند الثالث من قانون التعليم الإلزامي). وأن يكون هذا التعليم شاملًا للتهذيب الأدبي والمدني. والقراءة والكتابة واللغة ومبادئ البيان الفرنسوي، والجغرافية خصوصًا جغرافية فرنسا. والتاريخ ولاسيّما تاريخ فرنسا إلى هذه الأيام. وبعض الأصول الضرورية من علم القوانين وفنّ تدبير المنزل. ومبادئ العلوم الطبيعية والرياضية، وكيفيّة استعمال هذه المبادئ في الزراعة، وحفظ الصحة، والمهن والأشغال اليدوية، وإدارة الآلات في أهمّ الصناعات. وأصول الرسم والتخطيط والموسيقى. والتمرين البدني. والتمرين العسكري للذكور وأشغال الأبرة للإناث. (البند الأول من القانون المذكور). (إسحق، كسج، ٣٢٥، ٦)

- حقّية إلزام التعليم: الوالد مأمور من قبل طبيعة الوجود، بحفظ المولود. والإنسان من حيث أنه حيوان ذو وجود بدني حسّي، ومن حيث أنّه ناطق ذو وجود عقلي معنوي فمن دعاه من حيّز القوة إلى جانب الفعل فقد لزمه حفظه في الحالين. فكما أنّه يجب على الوالد أن يطعم الولد ويكسوه ويقيه شرّ العوارض الطبيعية إلى أن يشتدّ منه الساعد، ويستغني عن المساعد. كذلك يجب عليه أن يغذّي عقله بالعلم والأدب، ويصون لبّه عن مفاسد الجهل، إلى أن تنمو مداركه ويبلغ حدّ العرفان. فالعلم من حق الولد والتعليم من واجبات الوالد. والحكومة هي الهيئة المختارة لنصر الضعيف، وإنصاف المظلوم، وحماية العاجز، وحفظ الحقوق، والدعوة إلى الواجبات. وهي مأمورة من قبل وجودها الطبيعي بصيانة الوطن، وإعلاء شأنه، وتسديد أمور الأمة وتنظيم أحوالها بتوفير أسباب الراحة وتمهيد طرق السعادة، وغير ذلك مما لا يتمّ ولا يحصل إلّا بانتشار أنوار العلم، واضمحلال ظلمات الجهل، فإذا وجد من لا ينهض بما وجب عليه، ومن يهمل الشأن الذي لا تكون المدنية ولا تحصل الراحة إلّا به، فمن حق الحكومة أن تدعوه إليه، ومن حقّها أن تجبره عليه. قال الحكيم فرنك الفيلسوف الفرنسوي المشهور في قاموسه الفلسفي ما معناه ليست واجبات الحكومة بمقصورة على

حصر الشرّ في مكانه، وعقاب مرتكب الشرّ. بل يجب على الحكومة أن تسعى في سبيل الخير فتنشئ المنافع الوطنية، وتعنى بكل ما يوجب نماء قوة الإنسان، ويضمن له السعادة وعلوّ الشأن، وكل ما يؤول إلى إعلاء كلمة الإنسانية. فإلزام الوالدين بتعليم ولدهم من حق الحكومة. وقد تبيّن ذلك للحكومات المستنيرة فسكنت إليه، وحرصت عليه. فتقرّر في بروسية عام ١٧٩٥ . وفي فرنسا على عهد حكومة الموائقة عام ١٧٩٢ . وفي سويسرة وبلجيكا وأكثر الولايات الأميركية وأسوج ونروج وإيطاليا والدولة العليّة وإمارة باد وإنكلترة وأوستريا والبرتغال والدنيمرك واليونان وباواريا وسكسونيا وورتمبرج. وأعيد تقريره أواخر العام السالف في بلاد الفرنسيس وكان له حيثما وجد آثار تذكر وتشكر. (إسحق، كسج، ٣٢٦، ٥)

ألفاظ

- إنّ نفس الألفاظ دلّت على معانيها بذاتها، وهو مذهب عبّاد بن سليمان الصَّيمريّ. واحتجّ بأنّه لولا الدّلالة الذّاتية لكان وضع لفظ من بين الألفاظ بإزاء معنى من بين المعاني ترجيحًا بلا مُرجِّح، وهو محال. وجوابه: أنّ الواضع إن كان هو الله؛ فتخصيصه الألفاظ بالمعاني كتخصيص العالم بالإيجاد في وقت من بين سائر الأوقات، وإن كان هو النّاس؛ فلعلّه لِتعيُّن الخطران بالبال. ودليل فساده أنّ اللّفظ لو دلّ بالذّات لفهم كل واحد كل اللّغات؛ لعدم اختلاف الدّلالات الذّاتيّة، واللّازم باطل، فالملزوم كذلك. (مخان، بصل، ٧٩، ١٣)
- قال السُّيوطيّ: ودليل إمكان التوقّف احتمال خلق الله تعالى الألفاظ، ووضعها بإزاء المعاني، ودليل إمكان الاصطلاح أن يتولّى واحد أو جمع وضع الألفاظ لمعان، ثمّ يُفهِموها لغيرهم بالإشارة؛ كحال الوالِدات مع أطفالهنّ. وهذان الدّليلان هما دليلا إمكان التّوزيع. والجواب عن القول الأوّل: أنّ المراد من تعليم الأسماء الإلهام إلى وضعها. وأيضًا لا حُجّة فيه من جهة القطع؛ فإنّه عموم، والعموم ظاهر في الاستغراق، وليس بنصٍّ. وذمّهم؛ لأنّهم سمّوا الأصنام آلهةً، واعتقدوها كذلك. قال القاضي (الباقلاني): وأمّا الجواز فثابت من جهة القطع، وأمّا كيفيّة الوقوع فأنا متوقّف، فإن دلّ دليل من السّمع على ذلك؛ ثبت به. وقال الغزّالي: قوله: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة: ٣١) ظاهر في كونه توقيفًا، وليس بقاطع، ويُحتمل كونها مصطلحًا عليها من خَلْق الله تعالى قبل آدم. (مخان، بصل، ٨٢، ٣)

ألفة بيتية

- الواجبات الوالديّة تنتهي من الوجه الطبيعي ببلوغ الولد سنّ القوة والرشد، فلا يبقى بينهما من بعد ذلك إلّا رابط الهيئة الاجتماعية، والألفة البيتيّة كما سنبيّنه في مكانه. (إسحق، كسج، ١٦٤، ٥)

الله

- إعلم أن الوجه الإلٰهي الذي هو الاسم الله: إسم جامع لجميع الأسماء، مثل الرب والقدير والشكور وجميعها كالذات الجامعة لما فيها من الصفات، فالاسم الله مستغرق لجميع الأسماء، فتحفظ عند المشاهدة منه فإنك لا تشاهده أصلًا، فإذا ناجاك به، وهو الجامع، فانظر ما يناجيك به، وانظر المقام الذي تقتضيه

تلك المناجاة أو تلك المشاهدة، وانظر أيّ اسم من الأسماء الإلهية ينظر إليها، فذلك الاسم هو الذي خاطبك أو شاهدته، فهو المعبّر عنه بالتحوّل في الصورة، كالغريق إذا قال يا الله، فمعناه يا غيث أو يا منجّي، أو يا منقذ، وصاحب الألم إذا قال يا الله فمعناه يا شافي، أو يا معافي وما أشبه ذلك. وقولي لك: التحوّل في الصورة ما رواه مسلم في صحيحه أن الباري تعالى يتجلّى فينكر ويتعوّذ منه، فيتحوّل لهم في الصورة التي عرفوه فيها، فيقرّون بعد الإنكار. وهذا هو معنى المشاهدة هاهنا والمناجاة والمخاطبات الربانية. (عاملي، كشك٢، ٢٣٦، ٩)

- إنّ الله من حيث ذاته لا مكان له ولا جهة لمعناه الذاتي ولكن له الإطلاق في التجلّي في أي مظهر شاء مع بقاء التنزيه بليس كمثله شيء، فصحّ الاستواء على العرش على ظاهره بمقتضى التجلّي في مظهر يقتضي ذلك، وصحّ أن يكون له جهة فوق لكون العرش أعلى الأجرام من غير منافاة للتنزيه، وإذا صحّ الاستواء على ظاهره مع بقاء التنزيه صحّ النزول كل ليلة إلى السماء الدنيا في الثلث الأخير حتى يطلع الفجر كما تواتر النقل بذلك، وكذا سائر المتشابهات وبالله التوفيق نور الأرض والسماوات. (كوراني، كه، ٢٦، ١٥)

- إعلم أنّ الله تعالى حيث هو موجود لا زمان بالنسبة إليه، ولا ترتيب في ذات العالم، ولا تقديم ولا تأخير في جميع الأزمان، والأعيان من مبدئها إلى ما لا نهاية له عنده حاضرة جميعها، لا يتغيّر شيء منها ولا يتبدّل بالنسبة إليه، ولا يتحوّل، ولا ينتقل وجودها بالنسبة إليه تعالى، هو عين وجوده لا زائد على ذلك.

فالعالم جميعه معان ومقادير ظهرت في نور وجود الله تعالى، فالوجود له تعالى، وهي على ما هي عليه في كونها معاني ومقادير مطلقة مفروضات الوجود، وليس لها حقيقة الوجود، هذا حقيقة الأمر على ما هو عليه. (نابلسي، أش، ١٧٢، ١٨)

- إنّ المعيّة صفة قديمة من صفات الحق تعالى وهي معيّته لكل مخلوق من جميع مخلوقاته، بحيث لو لم يكن الحق تعالى مع ذلك المخلوق ولا وجد ولا ظهرت له عين وحيث كان كل مخلوق فقد تصوّر الخالق من حيث صفته العلميّة بصورة كل مخلوق لا من حيث ذاته؛ ثم ظهرت صورة المخلوقات التي في الصفة العلمية مترتّبة على ما سبقت به الإرادة الأزلية فهي العالم؛ فلولا معيّته تعالى بذاته وصفاته في حضرته العلمية لكل شيء ما كان وجد شيء، فإن كل شيء هالك من حيث هو شيء لا وجود له مطلقًا إلّا وجهه تعالى، وهو توجّهه تعالى متصوّرًا في حضرته العلمية بصورة ذلك الشيء المعدوم الذي لا يصحّ له وجود من نفسه أبدًا، فالله مع كل شيء بصورة ذلك الشيء، وليس شيء مع الله تعالى مطلقًا. (نابلسي، رت، ٥١، ١١)

- الله تعالى، إذا لم يكن هو الوجود، لزم أن يكون صورة من هذه الصور القائمة بالوجود، من المحسوسات أو المعقولات. وهو ينافي إطلاقه تعالى، وتنزّهه عن مشابهة الحوادث. ويقتضي مشاركته تعالى لكل ما عُبِد من دونه، من صنم وكوكب وحجر وشجر وإنسان ونحو ذلك. ويقتضي أن يكون سبحانه وتعالى مخلوقًا، لأنّ جميع الصور، المحسوسات والمعقولات، مخلوقات للّه تعالى. وكل ذلك

مستحيل في حقّه تعالى. فتعيّن أن يكون المراد منه تعالى ما يراد من لفظ الوجود إذا أطلق بالنسبة إلى جميع الموجودات المحسوسة والمعقولة، وقيل عنها: إنّها صارت به موجودة؛ فلهذا أطلقنا عليه لفظ الوجود. فإنّ الوجود الحادث الذي يفهمه كل أحد، ويعتقد أنّه وصف للأشياء، وهم غالب على من تصوّره في عقله. فإنّه يتصوّر معنى من المعاني قائمًا بالوجود الحق الذي نذكره نحن، ثم يتوهّم أنّ ذلك المعنى الذي ذكره انتشر في جميع الحوادث، وصار وصفًا للحوادث. وليس الأمر كذلك. فإنّه ليس هناك غير الوجود الحق، والصور التي تُسمّى مخلوقات لذلك الوجود الحق، وهي كلّها قائمة بذلك الوجود الحقّ، لا مُقوِّم لها غيره. (نابلسي، وج، ٣٧، ١٢)

- إعلم أنّ الله تعالى، كما ذكرنا، يتعيّن أن يكون هو الوجود المحض الحق الواحد القديم الذي لا يتجزّأ ولا ينقسم ولا يتعدّد و﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ (الإخلاص: ٣ - ٤)، ليس له شكل يخصّه، ولا حدّ معيّن يحدّه، ولا صورة مخصوصة هو محصور فيها، وإلّا لكان مقيّدًا مخلوقًا حادثًا، وذلك محال على الله تعالى. فهو "وجود مطلق" بالإطلاق الحقيقي عن الإطلاق، المفهوم بالعقول، وعن جميع القيود؛ لا أنّه مطلق بالإطلاق المضاف إلى فهم العقول، حتى يكون مقيّدًا بكونه مطلقًا. فهو مطلق، وليس مقيّدًا بكونه مطلقًا. فإنّ له الظهور والتجلّي من حيث مراتب أسمائه وصفاته في جميع الصور والأشخاص التي يقدرها ويخترعها بقدرته وإرادته من غير أن يخرج عن إطلاقه المذكور، أو يتغيّر أو يتبدّل من حيث ما هو عليه في وجوده الحق الواحد القديم. (نابلسي، وج، ١٥٧، ٤)

- فذلك هو مسمّى الله. فهو وإن كان هو الوجود الظاهر بصور ما هي المظاهر عليه، فما هو من جنسها. فإنّه واجب الوجود لذاته، وهي واجبة العدم لذاتها. فلها الحكم فيمن تلبّس بها، كما للزينة الحكم فيمن تزيّن بها. فنسبة الممكنات للظاهر نسبة العلم والقدرة للعالم والقادر. وما ثم عين موجودة تحكم على هذا الموصوف بأنه عالم وقادر. فلهذا نقول: إنه عالم لذاته وقادر لذاته. "وهكذا هي الحقائق. فالعدد حاكم لذاته في المعدودات. ولا وجود له. والمظاهر حاكمة في صور الظاهر، وكثرتها في عين الواحد، ولا وجود لها. وليس عندنا في "العلم الإلهي" مسألة "أغمض" من هذه المسألة". - انتهى كلام "الشيخ الأكبر" (ابن عربي) رضي الله عنه. (نابلسي، وج، ١٩١، ١٩)

- الله تعالى أقرب إلى كل شيء من نفس ذلك الشيء، لأنه تعالى هو "الوجود"، كما ذكرنا. والوجود أقرب إلى كل شيء من نفسه. والله تعالى غني عن كل شيء، لأنّه تعالى هو الوجود. ولا شكّ أنّ الوجود غني عن كل شيء. إذ لا احتياج للوجود إلى ما هو قائم به من جميع صور الأشياء المحسوسة والمعقولة. وكل شيء مفتقر إلى الله تعالى ومحتاج إليه، لأنّه تعالى هو الوجود. وكل شيء مفتقر إلى الوجود، ومحتاج إليه ليظهر بالوجود. والوجود ظاهر بنفسه، لا بشيء من الأشياء أصلًا. لأنّ الوجود هو الكاشف عن الأشياء العدمية، والمتجلّي بها، والمظهر لها. والأشياء كلها،

ليست هي الكاشفة عنه، ولا المظهرة له، بخلاف ما يقع في الأوهام القاصرة من أنّها تسمّى مظاهر له، باعتبار أنّها أظهرته. وإذا كانت كلها أمورًا عدميّة، هو وجودها المضاف إليها في نظر العقل، لا في التحقيق، فكيف المعدوم يكشف عن الموجود ويظهره، لما تقدّم من أنّه غني عنها وهي مفتقرة إليه؟ وإنما تُسمّى "مظاهر" لأنّه أظهرها أولًا، ثم هي أظهرته ثانيًا. ولو كان الله تعالى "شيئًا له وجود"، لكان مركّبًا من الشيئيّة والوجود، ولكان مشابهًا للأشياء. فإنّها كلها أشياء لها وجود. ولكان مفتقرًا إلى الوجود، كما أن الأشياء مفتقرة إلى الوجود. وإنما المقطوع به من غير شكّ أنّه سبحانه وتعالى هو الوجود المحض، كما ذكرنا. والله تعالى "واحد أحد"، لأنه الوجود المحض، والوجود المحض "واحد أحد". وإنّما الكثرة والتعدّد في الأشياء القائمة به، التي هي موجودة به. والله تعالى قيّوم على كل شيء، لأنّه سبحانه هو الوجود. والوجود قيّوم على كل شيء. وكل شيء به "شيء"، لا بنفسه. والشيء من نفسه عدم. وإنّما هو موجود من جهة "قيومية الوجود" عليه. والله تعالى ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ (الإخلاص: ٣) لأنه الوجود. والوجود لم يلد، ولم يولد، لأن كل ما عداه من الأشياء عدم في نفسها. وإنّما هي موجودة بالوجود. فكيف يتولّد الوجود منها أو يتولّد منه شيء منها؟ وإنّما نسمّيه "الوجود" للإيضاح والتفهيم والتقريب والتعليم. (نابلسي، وج، ٢٢٢، ١٥)

- الوجود من المحال أن يدركه مدرك، أو يعرفه عارف، من حيث هو وجود، أصلًا. وإنّما تعلُّق علم العارفين به من جهة رؤيتهم أنّ كل محسوس، وكل معقول، وكل معنى، وكل موهوم، صور قائمة بحقيقة الوجود الغائبة عن العقل والحس، الظاهرة بمعقولات العقل ومحسوسات الحسّ. وتلك الحقيقة الغائبة من ضبط العقل لها، هي المسمّاة بـ"الله"، وبـ"الحق"، وبـ"الرب"، وبجميع الأسماء الواردة في الكتاب والسنّة - على حدّ ما ذكرناه وحرّرناه في كتابنا هذا وغيره من كتبنا - وأعلى وأنزه من ذلك أيضًا كله. وإنّما أطلقنا لفظ "الوجود" على تلك الحقيقة لقصد التفهيم والتعليم، لا لكونها محكومًا عليها بما هو المفهوم منه في تصوّرات العقول والأفهام. (نابلسي، وج، ٢٤٨، ٣)

- إذا عرفت أنّ معنى الله هو الإله؛ وعرفت أنّ الإله هو المعبود، ثم دعوت الله أو ذبحت له أو نذرت له فقد عرفت أنّه الله. فإن دعوت مخلوقًا طيّبًا أو خبيثًا، أو ذبحت له أو نذرت له فقد زعمت أنّه هو الله، فمن عرف أنه قد جعل شمسان أو تاجًا برهة من عمره هو الله، عرف ما عرفت بنو إسرائيل لمّا عبدوا العجل، فلما تبيّن لهم ارتاعوا، وقالوا ما ذكر الله عنهم: ﴿وَلَمَّا سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ وَرَأَوْا أَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّوا قَالُوا لَئِن لَّمْ يَرْحَمْنَا رَبُّنَا وَيَغْفِرْ لَنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (الأعراف: ١٤٩). (وهاب، تفس، ١٢، ٨)

- إذا قيل لك: إيش معنى الله؟ فقل: معناه ذو الألوهيّة والعبوديّة على خلقه أجمعين. فإذا قيل لك: لأي شيء الله خلقك؟ فقل: لعبادته. فإذا قيل لك: أي شيء عبادته؟: فقل توحيده وطاعته. (وهاب، عس، ٣٧٠، ١١)

- لفظ الجلالة "الله": معناها ودلالتها: وهو

إسم علم للذات الواجب الوجود المستحقّ لجميع المحامد، لا واجب في الوجود غيره، خلافًا لما اشتهر عن الفلاسفة حيث إنهم لما زعموا أن الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد، والواجب تعالى واحد حقيقي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه، فلا يصدر عنه ابتداءًا إلّا واحد. (آلوسي، كشه، ٥٢، ١٧)

- أمّا بحسب المعنى فإذا دعوت الله تعالى فكأنك دعوته بجميع الصفات، بخلاف سائر الأسماء. ولهذا صحّت كلمة الشهادة به فقط وكان هو الإسم الأعظم على الصحيح وعدم الإستجابة لفقد الشرائط التي من جملتها التجنّب عن المحرّمات. ... وقد تفرَّد به جلَّ شأنه فلم يحصل لغيره شركة في لفظه كما أنّه لم يكن لأحد شركة في معناه وعليه تجري جميع صفاته، وهو بمثابة العَلَم من حيث إنّه يوصف ولا يوصف به لأنّه إسم عَلَم للّه تعالى كأسماء الأعلام التي سُمّيَ بها غيره، فإنّ الأعلام في الأصل وصف للتمييز بين المسمّين وهذا محال على الله تعالى، وهو أيضًا مستغن عن الخلاف في أن أي المعرفتين أعرف، ولذلك قال سيبويه: إسم الله أعرف المعارف. (آلوسي، كشه، ٥٥، ١٢)

- إنّ لفظ الله مشتقّ من الألوهيّة وهو المذهب الذي جرى عليه الأكثرون. وقيل مشتقّ من آلِهَ إذا فزع، والله تعالى منزع كل شيء، وهو مروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أو من إلّه إذا تحيَّر ودهش، لأنّ العقول تحار في عظمة الله تعالى. وفي اشتقاقه أقوال أخر تركناها لطولها. (آلوسي، كشه، ٥٦، ١٩)

- إنّ الحقيقة المسمّاة بالله واحدة من كلّ وجه، ومع وحدتها. فهي ظاهرة وتظهر بما لا نهاية له من الصور. ولها في كل صورة وجه خاص بتلك الصورة، فهي واحدة كثيرة. واحدة بحقيقتها، كثيرة بتعيُّناتها ومظاهرها. فحقيقة الله وإن ظهرت بكمالها في مظاهرها التي لا تتنافى؛ فهي لا تتجزّأ ولا تتبعَّض، ولها في كل مظهر وجه خاص، أي ذات. ولا يستحقُّ العبادة وجه من تلك الوجوه الظاهرة بالمظاهر. إلّا الذات المسمَّى بالله، لأن غيرها وإن كان هو هي؛ فإنّه لا يُسمّى الله فاته - تعالى - لما ظهر بهذه الصور؛ سمَّاها غير أو سوى وإنسانًا وملكًا وعرشًا وفلكًا وشمسًا وكوكبًا ونحو ذلك. (جزائري، مواف١، ٦٩، ١٥)

- إنّ حقيقة الشيء هو ما يصحّ أن يُعْلَم ويُخْبَر عنه، والحق - تعالى - من حيث الذات والكنه والإطلاق؛ لا يصحُّ أن يعلم ولا أن يخبر عنه، فإنّ الذات لا تعلم لإطلاقها. ولو علم المطلق؛ لانقلبت حقيقته، وقلب الحقائق محال، فالمطلق إذا علم ليس ذلك العلم علمًا بحقيقته؛ وإنّما هو علم بوجوهه واعتباراته لا غير. فالحق - تعالى - يعلم ذاته ولا يحيط بها، أعني بالذات الغيب المطلق، وأعني بالعلم ظاهر العلم، فإنه أتى بالاسم "الله" الذي هو إسم لمرتبة الألوهية، أعني "الله" المشتقّ لا المرتجل، ولا نقص في هذا بل عين الكمال والتنزيه، وأما مرتبة التقييد، التي تعلم ولا تشهد خلاف الذات؛ فهي مرتبة الألوهية، فإنه يعلم ذاته المقيّدة بصفات الألوهية ويحيط بها علمًا، بمعنى أنه يعلم وجود ذاته المطلقة واعتباراتها لا حقيقتها، وهو في هذه المرتبة داخل في الأشياء التي أحاط بها علمه، وهي المسمّاة بظاهر الوجود وبالأسامي الكثيرة. وكل ما دخل الوجود؛ فهو متناه، تصحُّ

الإحاطة به، وفي هذه المرتبة دخل في الأشياء. (جزائري، مواف١، ١٩٢، ١٤)

- كلّ ما ورد في القرآن في الأمر بالتوحيد والعبادة؛ إنّما هو لهذه المرتبة، وهي مرتبة الألوهية لا للذات، وأمّا من قال في اسم الله: إنّه صفة أو مشتقّ من كذا أو كذا، فقد جعله لمرتبة الألوهيّة، ووروده في القرآن يحتمل الوجهين، وقول من قال لا يجوز التخلّق بالاسم "الله" يريد الأول. وقول من قال يتخلّق بالاسم "الله" فإنّه كسائر الأسماء؛ يريد الثاني. فمن قال من العابدين أصلّي أو أصوم، أو أفعل كذا قيامًا بحق الله أو الأحد؛ لم تقبل عبادته، إن قصد الذات الغنيّة عن العالمين، فإن الذات لا تقبله والأحديّة ترمي به. فإنها بحقيقتها تنفي أن يكون معها غيرها من عابد أو عارف، فالذي يعبد الأحد، والله إن كان علمًا على الذات لا تصح له عبادة، فهو يُعبَد في غير معبد، ويعمل في غير معمل، إلّا رجالًا من خاصة الخاصة، فإنّ عبادتهم ذاتية، لأنّهم لما تجلّت لهم نفوسهم وعرفوها، رأوا إستفادة وجوههم من غيرهم، فأعطتهم رؤية أنفسهم لعبادة الذاتية، لا عبادة المرتبة كغيرهم، لأنّ معرفتهم شهودية، ما هي علميّة كغيرهم. وهم الزنادقة الذين قال فيهم الجنيد - رضي الله عنه - لا يكون الصدِّيق صديقًا حتى يشهد ما فيه صدِّيق، بأنه زنديق. ومَن تسلّق على هذا المقام وليس من أهله هلك، ومَن قال أصلّي أو أصوم، أو أفعل كذا قيامًا بحق الربوبية والعبودية، قبلت عبادته. والسعيد الجامع بينهما. (جزائري، مواف١، ٢١٦، ٣)

- لا إله مع الله، فهو إله واحد تعدّدت تعيُّناته ومظاهره، بل هم قوم يعدلون عن شهود الوحدة الحقيقية، إلى الكثرة المجازيّة الاعتبارية، فالعارف يرى جميع الصورة المعبودة وغير المعبودة، ليس لها وجود مع الله، وإنّما وجودها هو وجود الله الواحد العين، والحقيقة والصور ظهوراته وتعيُّناته، والظهور والتعيُّن والتعدّد اعتبارات عقليّة لا وجوديّة خارجية، ولكن الحجاب صيَّرها كما يراها المحجوب. وهذا التوحيد الذي قدّمناه هو الذي أمر الله - تعالى - به عباده، وجاءت به الرسل - عليهم الصلاة والسلام -، فإنّه - تعالى - أمر بتوحيد حقيقة ألوهيّته، فإنّها واحدة، وجد الموحّد أو عدم، وما أمر بتوحيد الصورة والتعيُّنات، فإنّها أعدام اعتبارية، وإنما أمر بشهود وحدته في ألوهته، وسريان هويّته في مظاهره المتعدّدة، وتعيُّناته المتكثرة، وحينئذٍ يكون هو الذي وحَّد نفسه بنفسه، فيصحُّ قوله: لا إله إلّا الله، بمعنى نفي تعدّد الإله في ألوهته، وإن تعدَّدت مظاهره. ولا وجود إلّا وجود الله. (جزائري، مواف١، ٤٣٨، ١٨)

- إنّه سبحانه وسّع اعتقاد كل مخلوق في صورة أنّها الله فاعتقدها، ونسب الألوهيّة إليها، فإنّه تعالى هو الذي تجلّى لذلك المخلوق باسم إلهي في تلك الصورة، فما كان الخطأ إلّا في حصر الإله وتقييده بتلك الصورة، ويُخطِّئ كل معتقد غيره في اعتقاده، فإذا كان هذا البعض من العباد الذين يجزمون في اعتقادهم أنّ الله كذا وكذا، ولا يكون كذا وكذا ممّن سبقت له العناية الإلهية، وانكشف عنه الغطاء في ثاني حال بخلاف معتقده، وانحلّت العقدة التي كانت تحكم على الله بالتقييد والحصر في صورة معتقده لا غيره، فزال الاعتقاد والجزم بأن الله يكون كذا وكذا لا غير. إذ حقيقة

الاعتقاد في المشهود هو الحكم الجازم المقابل للتشكيك. (جزائري، مواف٣، ١٢٤٦، ٢٠)

الله واحد

- قام رجل يوم الجمل إلى علي كرّم الله وجهه فقال: يا أمير المؤمنين تقول إنّ الله واحد، فحمل الناس عليه، فقال دعوه، ثم قال: يا هذا إنّ القول في إنّ الله واحد على أربعة أقسام: فوجهان منها لا يجوزان على الله تعالى، ووجهان ثابتان له: فأمّا اللذان لا يجوزان عليه فقول القائل هو واحد يقصد به باب الأعداد، فهذا لا يجوز، لأنّ ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد، أما ترى أنّه كفر من قال إنّه ثالث ثلاثة، وقول القائل هو واحد يريد به النوع من الجنس، فهذا ما لا يجوز لأنه تشبيه جلّ ربنا عن ذلك، وأمّا الوجهان اللذان يثبتان له فقول القائل: واحد يريد به ليس له في الأشياء شِبه ولا مثل، كذلك الله ربنا. (عاملي، كشك٢، ٢٥، ١٣)

إله

- إذا عرفت أنّ معنى الله هو الإله؛ وعرفت أنّ الإله هو المعبود، ثم دعوت الله أو ذبحت له أو نذرت له فقد عرفت أنّه الله. فإن دعوت مخلوقًا طيّبًا أو خبيثًا، أو ذبحت له أو نذرت له فقد زعمت أنّه هو الله، فمن عرف أنه قد جعل شمسان أو تاجًا برهة من عمره هو الله، عرف ما عرفت بنو إسرائيل لمّا عبدوا العجل، فلما تبيّن لهم ارتاعوا، وقالوا ما ذكر الله عنهم: ﴿وَلَمَّا سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ وَرَأَوْا أَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّوا قَالُوا لَئِن لَّمْ يَرْحَمْنَا رَبُّنَا وَيَغْفِرْ لَنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (الأعراف: ١٤٩). (وهاب، تفس، ١٢، ٨)

- أمّا قولي (محمد بن عبد الوهاب): إنّ الإله الذي فيه السر فمعلوم أنّ اللغات تختلف، فالمعبود عند العرب والإله الذي يسمّونه عوامنا السيّد، والشيخ، والذي فيه السرّ، والعرب الأولون يسمّون الألوهيّة ما يسمّيها عوامنا السرّ لأنّ السرّ عندهم هو القدرة على النفع والضرّ، وكونه يصلح أن يدعى ويرجى ويخاف ويتوكّل عليه، فإذا قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب" وسُئِل بعض العامة ما فاتحة الكتاب ما فسّرت له إلّا بلغة بلده، فتارة تقول هي فاتحة الكتاب وتارة تقول هي أمُّ القرآن، وتارة تقول هي الحمد، وأشباه هذه العبارات التي معناها واحد، ولكن إن كان السرُّ في لغة عوامنا ليس هذا وأنّ هذا ليس هو الإله في كلام أهل العلم فهذا وجه الإنكار فبيّنوا لنا. (وهاب، رشح، ٧٦، ٣)

- التوحيد الذي دعت إليه الرسل وأبى عن الإقرار به المشركون، وهذا التوحيد هو معنى قولك: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ» فإنّ الإله عندهم هو الذي يقصد لأجل هذه الأمور سواء كان ملكًا أو نبيًّا أو وليًّا أو شجرة، أو قبرًا، أو جنيًّا، لم يريدوا أنّ الإله هو الخالق الرازق المدبّر، فإنهم يعلمون أن ذلك لله وحده كما قدمت لك. وإنّما يعنون بالإله ما يعني المشركون في زماننا بلفظ (السيّد) فأتاهم النبي صلّى الله عليه وسلّم يدعوهم إلى كلمة التوحيد وهي «لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ». والمراد من هذه الكلمة معناها لا مجرّد لفظها. والكفّار الجهّال يعلمون أنّ مراد النبي صلّى الله عليه وسلّم بهذه الكلمة هو (إفراد الله تعالى) بالتعلّق، (والكفر) بما يعبد من دون الله

والبراءة منه؛ فإنّه قال لهم قولوا «لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ» قالوا: ﴿أَجَعَلَ ٱلْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ﴾ (ص: ٥). (وهاب، عس، ١٥٧، ١٥)

- تأمّل الألوهيّة التي أثبتها الله تعالى لنفسه ونفاها عن محمد صلّى الله عليه وسلّم وجبريل وغيرهما أن يكون لهم منها مثقال حبّة من خردل. فاعلم أنّ هذه الألوهيّة هي التي تسمّيها العامّة في زماننا السرّ والولاية. والإله معناه الوليّ الذي فيه السرّ، وهو الذي يسمّونه الفقير والشيخ وتسمّيه العامّة السيّد وأشباه هذا، وذلك أنّهم يظنّون أن الله جعل لخواص الخلق عنده منزلة يرضى أن يلتجئ الإنسان إليهم ويرجوهم ويستغيث بهم ويجعلهم واسطة بينه وبين الله. فالذين يزعم أهل الشرك في زماننا أنهم وسائطهم الذين يسمّيهم الأولون الآلهة، والواسطة هو الإله، فقول الرجل لا إله إلّا الله إبطال للوسائط. (وهاب، عس، ٣٦٤، ٧)

- الإله هو المألوه، والتألّه عمل من الأعمال، وكونه منفيًّا من غير الله ترك من التروك. (وهاب، عس، ٣٨٩، ١٣)

- الإله هو الغني عن كلّ ما سواه، المفتقر إليه كلّ ما عداه. (جزائري، مواف١، ٤٠١، ٦)

- لولا نحن العابدون المألوهون ما ثبتت ألوهته، ولولا نحن المظاهر لوجوده ما كان ظاهرًا، ولولا نحن القابلون لفعله وخلقه ما كان فاعلًا خالقًا. فالأمر بيننا وبينه منقسم بنصفين، فلا تثبت ألوهته بدوننا موجودين أو مقدرين، كما أنه لا ظهور لوجوده بدون مظهريّتنا، ولا فعل له بدون قابليّتنا للانفعال. فإنّ إلهًا بمعنى معبودًا بدون عابد موجود، أو مقدّر محال، وفاعلًا بدون محل قابل للانفعال محال. فهو تعالى، ونحن من هذه الحيثيّات المذكورة كالمتسبين، لا ثبوت للنسبة بأحدهما دون الآخر. (جزائري، مواف٢، ٧٥٦، ٦)

إله حق

- إنّ الواجب سبحانه هو الوجود المطلق الذي في الخارج. وإن وجودات الأشياء كلها، حتى وجود العقل والعاقل والمعقول، حتى ذلك المفهوم الكلّي العقلي المسمّى بالوجود المطلق، مستفاد كل ذلك من تجلّي الوجود المطلق الذي في الخارج، المسمّى بـ"واجب الوجود" في اصطلاح العقلاء، والمسمّى بـ"الإله الحق" وبقيّة الأسماء في اصطلاح الشرع. وبظهوره وانكشافه لجميع الأشياء المحسوسة والمعقولة تكون جميع الأشياء موجودات بإضافاتها إلى وجوده، سبحانه، الظاهر المنكشف لها بها. (نابلسي، وج، ١٢٩، ١)

إلهام

- كلام الله تعالى قديم، والحاصل أنّ الله تعالى متكلّم بكلامه القديم النفسانيّ مع ملائكته وأنبيائه وخاصة أوليائه، فيخلق في نفوسهم معاني وكلمات على اختلاف لغاتهم، وقد ألهمهم بها ما أراده تعالى مما هو في علمه القديم، فتلقّوا ذلك منه على حسب قوة تجرّدهم واستعدادهم له، فسمّي في الملائكة والأنبياء عليهم السلام وحيًا، وسمّي في الأولياء إلهامًا، ولا شكّ أن تجرُّد الملائكة خصوصًا الخواص منهم كجبريل عليه السلام أكثر من تجرُّد البشر، وإن كان خواص البشر أفضل من خواص الملائكة عليهم السلام، لأنّ كلامنا في التجرّد لا في غيره من الفضيلة وتجرّد الأنبياء عليهم السلام أكثر من تجرّد

الأولياء رضي الله عنهم ولهذا سمّي ما أوحي إلى جبريل عليه السلام فنزل به على قلوب الأنبياء عليهم السلام كلام الله، وسمّي قرآنًا وتوراة وإنجيلًا وزبورًا وصحائف وما أوحي إلى الأنبياء عليهم السلام وحيًا غير متلو، وكلام نبوّة وحكمة وحديثًا شريفًا، وما وقع في قلوب الأولياء رضي الله عنهم إلهامًا وحكمة وعلمًا لدنيًّا وفيضًا وفتحًا وكشفًا، ولا يُسمّى كلام الله تعالى لعدم تمام التجرّد ببقاء البشرية. (نابلسي، رق، ١٤، ٢١)

- كلام الحق - تعالى - على نوعين: باعتبار بغير واسطة مشهودة، ويسمَّى إلهامًا أو إلقاء، ونحو ذلك. وبواسطة مشهودة، وهي المظاهر الروحانية، ويسمَّى وحيًا. وكلام الحق، إذا كان بغير واسطة مشهودة؛ لا يدرك سامعه له كيفيَّة ولكن يجد السامع له مراد الحق - تعالى - منه مقرّرًا عنده، من غير إدراك كيفيّة من الكيفيّات التي تكون لكلام المخلوقين. (جزائري، مواف١، ١١٣، ١٤)

ألوان

- أمّا الألوان فعلى قسمين: منها ألوان تقوم بنفس المتلوّن فتسمّى أعراضًا لازمة وصفات، كالبياض في العاج، والصفرة في الذهب، والسواد في الزنجي. وألّا تكن لازمة، كصفرة الوجل وحمرة الخجل؛ فتسمَّى أحوالًا، وهي المقول عليها انفعالات عند المتكلّمين. وقد أخبرناك أنّه لا شيء منها بلازم ولا باق زمانين، عند أهل الكشف والوجود والأشاعرة. (جزائري، مواف٢، ٦٧٧، ١)

ألوان وأجناس

- لا شكّ أنّ الإنسان، سواء كان ملكًا أو سوقة، شريفًا أو مشروفًا، حضريًّا أو بدويًّا، فلّاحًا أو صيّادًا، حرًّا أو عبدًا، متمدّنًا أو متخشّنًا، يتناسل مع سائر أنواعه المنتشرة في الدنيا، فيخرج النسل بين الأبيض والأسود، والعربي والأعجمي، والمتمدِّن والمتبربر، وتتناسل أمم الأقطار الحارّة مع أمم الأقطار الباردة، فالأفراد المتولّدة من هذا الاختلاف تتحسّن أخلاقهم وطباعهم وألوانهم وأبدانهم، وتنتقل صفاتهم الأصلية عن أصلها حيث تخلفها صفات التوالد بعضهم مع بعض، فيحدث من ذلك أسماء أجناس الأمم، وهذه الأسماء إنّما تدلّ على تكييف الجنس المنقاد لأحكام طباع الأراضي المولود بها ذلك النوع المخصوص بأحوالها وصفاتها، وتسمّى هذه التكيّفات والتشكّلات بالألوان والأجناس تسمية عرفية لأصحاب الجغرافية، فبهذا قسم بعض العلماء ألوان الأمم وأجناسهم إلى ثلاثة أقسام، بعضها متميّز عن الآخر: الأول: الجنس الأبيض، المسمّى بالقوقاسي، أي الجركسي، والثاني: الجنس الأصفر، المسمّى بالمنغولي، أي التتاري، والجنس الأسمر، المسمّى بالسوداني، وبعضهم قسّمها إلى خمسة أقسام، فزاد على الثلاثة الأقسام السابقة الجنس الملباري، أي الهندي، والجنس الأمريكاني، وبعضهم زاد على ذلك فأكثر الأنواع، وذكر منها الجنس العربي، والجنس الحبشي، وهما داخلان عند من لم يزدهما في الجنس القوقاسي حيث أن المتعبر إنما هو أصل البياض المقول بالتشكيك، أي المختلف الحقيقة، مع اعتبار تناسب الأعضاء في الحسن والوضاءة، ولا شكّ أن العرب والحبش

موصوفون بذلك. (طهطاوي، اكا٢، ٣١١، ١٣)

ألوهة

- الألوهة تُعْلَم ولا تُشْهَد، فإنّها مرتبة الذات. والمراتب أمور معقولة، وإنّما المشهود آثارها، فالألوهة مشهودة الأثر مفقودة في النظر، تعلم حكمًا، ولا ترى رسمًا. بخلاف الذات، فإنها تشهد من بعض وجوهها، ولا تعلم علمًا إحاطيًّا. فإنّ العلم يقتضي الإحاطة بالشيء من جميع جهاته، والذات مطلق، والمطلق إذا علم لا تعلم حقيقته، وإنّما يعلم بعض وجوهه واعتباراته، فالذات مرئيّة العين، مجهولة الأين، ترى عيانًا، ولا يدرك لها بيان، ألا ترى أنك إذا رأيت رجلًا مثلًا، تعلم أنّه موصوف بأوصاف متعدّدة، فتلك الأوصاف إنّما تدركها بالعلم والاعتقاد أنها فيه، ولا ترى لها عينًا. وأما ذاته فإنك تراها بجملتها ولكن تجهل ما فيها من بقيّة الأوصاف، إذ يمكن أن يكون لها ألف وصف وما بلغك إلّا بعضها، فالذات مرئيّة والأوصاف مجهولة. والوصف لا يرى وإنّما المرئي أثره، فلا يرى من الشجاعة إلّا الأثر وهو الإقدام، ولا من الكرم إلّا البذل. والملائكة عباد الله المكرّمون، علمهم بالألوهة ضروري لا مكتسب، بدليل برهان. (جزائري، مواف٢، ٧٨٢، ٧)

ألوهيّة

- قال "السنوسي" رحمه الله تعالى: "إنّ معنى الألوهيّة في الله تعالى: استغناء الإله عن كل ما سواه، وافتقار كل ما عداه إليه". فمعنى "لا إله إلّا الله": لا مستغني عن كل ما سواه، ومفتقر إليه كل ما عداه، إلّا الله. واستغناء الوجود الصرف عن كل ما سواه ظاهر. إذ لا يحتاج في كونه وجودًا إلى ماهيّة أصلًا. أمّا ماهيّات الممكنات فظاهر عدم احتياجه إليها. وأمّا ماهيّة له زائدة عليه فظاهر أيضًا عدم احتياجه إليها للزوم افتقاره حينئذٍ، ولزوم تركيبه، ولزوم مشابهته الحوادث، وذلك محال. فماهية الوجود هي نفس الوجود، لا زائد عليها أصلًا. وأمّا افتقار كل ما عدا الوجود إلى "الوجود" فهو ظاهر أيضًا، لأن الموجودات لا تكون موجودات إلّا بقيامها بالوجود، كما ذكرنا. وهي المعيّة الإلهيّة التي قال تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ (الحديد: ٤) أي: وجدتم، لأنهم موجودون به، فهو وجودهم، لا عين ماهيّاتهم. وقال تعالى لموسى وهارون عليهما السلام: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ (طه: ٤٦). وقال الله تعالى حكاية عن النبي صلّى الله عليه وسلّم لما قال لصاحبه وهما في الغار: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ (التوبة: ٤٠). (نابلسي، وج، ١٣٠، ٢٠)

- ﴿رَبُّنَا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (الكهف: ١٤). هذه الربوبيّة هي الألوهيّة. (وهاب، تفس، ٢٤٣، ١١)

- إعلم أنّ الربوبيّة والألوهيّة يجتمعان ويفترقان كما في قوله: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ﴾ ﴿مَلِكِ ٱلنَّاسِ﴾ ﴿إِلَٰهِ ٱلنَّاسِ﴾ (الناس: ١ - ٣). وكما يقال ربّ العالمين وإله المرسلين وعند الإفراد يجتمعان كما في قول القائل من ربك، مثاله الفقير والمسكين نوعان في قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ﴾ (التوبة: ٦٠) . . . إذا ثبت هذا فقول الملكين للرجل في القبر: من ربّك؟ معناه من إلهك لأنّ الربوبيّة التي أقرّ بها

المشركون ما يمتحن أحد بها، وكذلك قوله: ﴿ٱلَّذِينَ أُخْرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُۗ﴾ (الحج: ٤٠) وقوله: ﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِي رَبًّا﴾ (الأنعام: ١٦٤) وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُواْ﴾ (فصلت: ٣٠) فالربوبيّة في هذا هي الألوهيّة ليست قسيمة لها كما تكون قسيمة لها عند الاقتران فينبغي التفطّن لهذه المسألة. (وهاب، رشح، ١٧، ١)

- تأمّل الألوهيّة التي أثبتها الله تعالى لنفسه ونفاها عن محمد صلّى الله عليه وسلّم وجبريل وغيرهما أن يكون لهم منها مثقال حبّة من خردل. فاعلم أنّ هذه الألوهيّة هي التي تسمّيها العامّة في زماننا السرّ والولاية. والإله معناه الوليّ الذي فيه السرّ، وهو الذي يسمّونه الفقير والشيخ وتسمّيه العامّة السيّد وأشباه هذا، وذلك أنّهم يظنّون أن الله جعل لخواص الخلق عنده منزلة يرضى أن يلتجئ الإنسان إليهم ويرجوهم ويستغيث بهم ويجعلهم واسطة بينه وبين الله. فالذين يزعم أهل الشرك في زماننا أنهم وسائطهم الذين يسمّيهم الأولون الآلهة، والواسطة هو الإله، فقول الرجل لا إله إلّا الله إبطال للوسائط. (وهاب، عس، ٣٦٤، ٤)

- الألوهيّة نسبة ومرتبة، لها أحكام وخصوصيات، لا بدَّ منها لتحقيق المرتبة، والحق - تعالى - مختار في كل فعل وترك، لا مكره له، ولا مقتضى، الألوهية من ألوهيته، أعني مرتبته، كأن يفعل الملك مثلًا أشياء من لوازم المملكة ومقتضياتها، فيرى السوقة أن الملك تكلّفها وألزم نفسه ما ليس بلازم عليه، وما يدري السوقة أنّ رتبة المملكة اقتضت ذلك الفعل لذاتها، لا لمقتضٍ آخر خارج عنها، ولو ترك الملك ذلك الفعل، الذي اقتضته رتبة المملكة؛ لما أكرهه غيره عليه، ولكن ما تصحُّ له رتبة المملكة بالحقيقة؛ فإن المرتبة تعزله في نفس الأمر لنقص شيء من مقتضياتها وخصوصيتها. ورتبة الألوهية ثابتة لله - تعالى - عقلًا ونقلًا، ظاهرًا وباطنًا، فهو يفعل ما تقتضيه ألوهيته من غير اعتبار شيء زايد على ذلك. (جزائري، مواف١، ٤٤، ١٣)

- الأحديّة بمقتضى حقيقتها تطلب نفي ما يشفعها وإعدامه، حتى تصحَّ الأحديّة الحقيقيّة، وتنتفي الغيريّة المجازية. فهي تعدم نور الشمعة بظهورها، فلا يبقى غير. والألوهيَّة، التي هي مرتبة الأسماء، تطلب ظهور آثارها؛ فتتَّقد الشمعة، لأن الألوهية هي استتار الذات الأحدية، بظهورها بصورة الغير. فالألوهية مرتبة الذات الأحدية، ليس لها رتبة العينية، ولا رتبة الغيرية. والمخلوقات دائمًا بين هذين المقتضيين مقتضي الأحديّة، ومقتضي الألوهية، فهي دائمًا بين إيجاد وإعدام، وهذا معنى الخلق الجديد، الذي الناس في لبس منه. (جزائري، مواف١، ٢٦٠، ١٩)

أم الكتاب

- أوجد الله - تعالى - الكرسي بعد العرش الرحماني، إيجادًا عينيًّا شهاديًّا جسمًا لطيفًا بسيطًا طبيعيًّا روحانيته غالبة على جسمانيته كالعرش. والأجسام الطبيعية في اصطلاح ساداتنا: العرش والكرسي. وكما أن علوم العقل الأول مجملة، تتفصَّل في اللوح النفس الكلّ؛ كذلك علوم العرش مجملة تتفصَّل في الكرسي، فإنّ العالَم المُلك كتابًا مجملًا وهو العرش، وكتابًا منفصلًا وهو الكرسي. فباعتبار اندراج ما ينفصل في الكرسي في العرش؛ يقال

للعرش "أم الكتاب" وباعتبار ما كان في العرش مجملًا في الكرسي يقال للكرسي "الكتاب المبين" فبين القلم والعرش مضاهاة من جهة الإجمال. (جزائري، مواف٢، ٦٦٤، ٩)

أمارة

- بالجملة فهو سبحانه وتعالى لا تنفعه طاعة ولا تضرّه معصية والكل بخلقه، فليست الطاعة مستلزمة للثواب وليست المعصية مستلزمة للعقاب وإنّما هما أمارتان تدلّان على الثواب لمن أطاع والعقاب لمن عصى، حتى لو عكس دلالتهما بأن قال من أطاعني عذّبته ومن عصاني أثبته لكان ذلك منه حسنًا، فلا حرج عليه لا يسأل عمّا يفعل، وهذا كله بحسب العقل، وأمّا بحسب الشرع فلا يجوز خلف الوعد لأنّه سفه وهو يستحيل عليه تعالى. (بيجوري، تمر، ٦٢، ٨)

إمارة

- إنّ منابع الثروة ترجع إلى أربعة أشياء وهي الزراعة، والصناعة، والتجارة، وتنمية الحيوانات. وأمّا الإمارة فهي القوة المدبّرة لهذه المنابع، ويمكن إدخال تنمية الحيوانات في الزراعة، فتكون أصول المكاسب ثلاثة، وأفضل هذه الأشياء الزراعة لأنّها أطيب الجميع، حيث هي إلى التوكّل أقرب، والله يحب المتوكّلين. قال النووي: إنما كانت الزراعة أفضل من غيرها لأن نفعها يتعدّى إلى غير الزراع من الطيور والبهائم وكثير من الحيوانات، وما كان متعدّيًا فهو أفضل من اللازم في غالب الأوقات. وقد قال، صلّى الله عليه وسلم: "لا يغرس مسلم غرسًا ولا يزرع زرعًا فيأكل منه إنسان أو دابة أو طير إلّا كانت له صدقة يوم القيامة". (طهطاوي، اكا١، ٣٠٧، ٥)

- خدمة المقلَّدين للمناصب العالية والوظائف السامية في أي دولة من الدول. وكذلك خدمة الخدم المعتادين لسادتهم في أي بلد كان، لا تنتج ربحًا ماليًّا ولا قيمة مثرية للمخدوم محسوسة، يعني لا تنتج بنفسها استغلال الأموال لمن هي منسوبة له، وهذا لا يقدح في حقّها شيئًا، لأن خدمة أرباب المناصب في الممالك عليها مدار العمل والإرشاد بالتدبير والسعي في الإصلاح، فإنتاجها الحقيقي إنتاج بالواسطة، فهو إنتاج الإنتاج، لا إنتاج بالفعل والمباشرة، وكلامنا في إنتاج رؤوس الأموال "والسرمايات" دون الإنتاج الإرشادي، وإلّا إذا نظرنا إلى إنتاج الإدارة ومعونة الحكومات وجدنا صحّة ما سلف نقله عن الخليفة المأمون من قوله: إن أسباب المكاسب أربعة، وعدّ منها الإمارة، وقال: إنّ ما عدا ذلك فهو كل علينا - والكل بفتح الكاف الحمل - وقد قلنا إن مرجع استحصال الأموال لا يكون إلّا من الزراعة والصناعة والتجارة فهي محل الأرباح والإيراد، وأما غيرها فهو محل للمصارف، لأننا بيّنا أن غير المنتج من الأعمال هو ما لا يبقى بعد انقضائه شيء من ثمرات العمل يروّج ويكفي لعمل آخر، فوظائف جميع الحكّام الملكية وضبّاط العسكرية البرية والبحرية وجميع الجنود كذلك، وإن كان عليها مدار حركة الإنتاج، بل هي القوة الباعثة له في الواقع ونفس الأمر، إلّا أنّها لا تسمّى في عرف المنافع العمومية بالمنتجة للأموال بنفسها وبعملها، وإن كانت لهم مرتبات سنوية

جسيمة في نظير مأمورياتهم، فهذه المرتبات عائدة إليهم من أموال غيرهم، ولو أن خدمتهم للحكومات في غاية الشرف والمنفعة. (طهطاوي، اكا١، ٣٢٥، ٣١)

إمام

- الإمام نائب عن المسلمين يتصرّف بمصالحهم وقيام الدين، فإن تعيّن للدفع عن الإسلام، والذبّ عن حوزته، واستجلاب أعداء الإسلام إليه، ليأمن شرّهم ساغ ذلك بل تعيَّن، ومبنى الشريعة باحتمال أدنى المفسدتين لدفع أعلاهما، وتحصيل أكمل المصلحتين بتفويت أدناهما، بل مبنى مصالح الدنيا والدين على هذين. (وهاب، مع، ٣٢٣، ٧)
- ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤) اختلف المراد بالعهد فقيل: الإمامة؛ وقيل النبوّة، وقيل عهد الله: أمره. وقيل الأمان من عذاب الآخرة! ورجّحه الزجاج، والأول أظهر كما يفيده السياق. وقد استدلّ بهذه الآية جماعة من أهل العلم على أنّ الإمام لا بدّ أن يكون من أهل العدل والعمل بالشرع كما ورد، لأنّه إذا زاغ عن ذلك كان ظالمًا. ويمكن أن ينظر إلى ما يصدق عليه إسم العهد وما تفيده الإضافة من العموم فيشمل جميع ذلك اعتبارًا بعموم اللفظ من غير نظر إلى السبب ولا إلى السياق، فيستدلّ به على اشتراط السلامة من وصف الظلم في كل ما تعلّق بالأمور الدينية. وقد اختار ابن جرير أن هذه الآية وإن كانت ظاهرة في الخبر أنه لا ينال عهدي بالإمامة ظالمًا، ففيها تعظيم من الله لإبراهيم الخليل: أنّه سيوجد من ذريّته من هو ظالم لنفسه. قال الشوكاني في فتح القدير: ولا يخفى عليك أنه لا جدوى لكلامه هذا؛ فالأولى أن يقال: إن هذا الخبر في معنى الأمر لعباده أن لا يولوا أمور الشرع ظالمًا. وإنّما قلنا إنّه في معنى الأمر لأن إخباره تعالى لا يجوز أن يتخلّف، وقد علمنا أنّه قد نال عهده من الإمامة وغيرها كثيرًا من الظالمين. (مخان، نمر، ٨، ٥)

أمان

- إنّ أسَّ الراحة العمومية هو الدولة. لأنّها إن سلكت بحسب مقتضيات الحال وروح الزمان واعتبرت صالح رعاياها صالحها قادتهم إلى جنان الراحة والأمان. وإلّا فتطرحهم في ساحة الفقر والانشقاق والأتعاب والرزايا. أما أسباب الراحة العمومية فهي العدل والأمان والإسعاف ماديًّا وأدبيًّا. فأمّا العدل فهو ولد الاستقامة والمساواة. وأمّا الأمان فهو ابن القوة والضبط والصرامة والانتباه، وأمّا الإسعاف فهو ماء ينبوع تقدّم المحبة والنجاح. ولكل منها أشواك تكزها فتنفر منها. فشوك العدل الرشوة والتعصّب والمطاولة في إنجاز الأشغال. وشوك الأمان هو الضعف والتراخي والتغفّل. وشوك الإسعاف هو محبّة الذات. وراحتنا متوقّفة على جري هذه الأمور في المجاري الصحيحة وجريها في تلك المجاري إنّما يكون بحسب استعداد واقتدار الحكومات المحلّية. وهذا يتوقّف على حالة أعضائها من الكبير إلى الصغير. (سبستاني، فجل١، ٨٤، ١٥)

أمانة

- الأمانة ضدّ الخيانة، ومعنى الأمانة أن يكون موثوقًا به في جميع أحواله ظاهرًا وباطنًا بحيث لا يغدر ولا يخون في قليل ولا كثير ولا جليل ولا حقير، وجميع الأنبياء كذلك عليهم الصلاة

والسلام لأنّ الله تعالى اختارهم من بين سائر بني آدم وآمنهم على أسرار وحيه، وهو سبحانه عالم بالسرّ وأخفى، فلو وقعت منهم خيانة في أمر من الأمور لعلم بها الله تعالى قبل كونها فلم يؤمنهم على سرٍّ وحيه. (نابلسي، رق، ١٨، ١٣)

- إذا كانت الأمانة كنزًا لا يفنى فالخيانة تفني كنوز الملوك والسلاطين. وإذا كانت الأمانة تورث العزّ والكرامة والقوة والمقدرة فالخيانة تلد الذلّ والاحتقار والضعف والعجز... وما أدراك ما الأمانة. إن هي إلّا يد إذا فُتحت قبضت على كل فوز عظيم وصالت وطالت. وما أدراك ما الخيانة. إن هي إلّا يد إذا فُتحت قبضت على كل خسران وحرمان وقُصرت وشُلّت نعم على كل فوز عظيم فنِعمَ النِعَم. (مرّاش، غبح، ١٣٣، ١٠)
- أمّا أمانة الإنسان فإنّما تختلف في الأسماء اختلاف أصحابها في الحُرَف. فهي في العامل ثقة وفي الزارع صدق. وفي التاجر استقامة. وفي الفقيه حق. وفي الحاكم حكمة. وفي الملك عدل. والخيانة ضدٌّ. فهي فيهم ريب وكذب واعوجاج وبطلان وحمق وظلم. فما أقبح الخيانة في الإنسان وما أحسن الأمانة فيه. فبئس الخائن ونعم الأمين. (مرّاش، غبح، ١٣٣، ٢٢)

أمّة

- إنّ الشعب سلسلة واحدة مركزها حالتها، والحكومة سلسلة أخرى داخل السلسلة ومركّبة منها. فإذًا الأمّة سلسلة واحدة. غير أنّه لا بدّ من انتخاب أحسن حلقات تلك السلسلة لتسوس الأمة وتسوس نفسها. وكل حلقة بحسب أهمّية عملها. أمّا الضابطون فهم سنام القوة وبرد السياسة. فإن كانت حالتهم غير حسنة ثقلت القوة وتوقّفت حركة السياسة. لأن عليهم يتوقّف أمر الضبط وسرعة الإجراء. فإن أخل بالضبط أو أبطأ في الإجراء تقف حركة عالم الحكومة فتسلب الراحة. هذا ولا نقدر أن نحمل بغلًا حمل جمل. وكذلك لا يقدر أن يقوم زيد الجاهل بحق عمل عمرو العاقل. ولا خالد المريض بحق عمل عمر الصحيح. لأنه ينبغي أن يطلب من كل إنسان على قدر طاقته. وهكذا لا يسوغ أن ننتظر من الضابطين الذين هم في تأخّر بقدر ما ننتظر من الضابطين الذين هم في تقدّم. (سبستاني، فجل١، ٨٤، ٢٤)

- إنّ الأمّة عائلة فعار عضو منها يلحق بكل أعضائها ولا سيّما إذا وقع العار على سياستها فإنّها للأمّة كالأب للعائلة، فسقوط شأنه يحطّ شأنها كلها وارتفاع أمره يرفعها وكم من مرّة يخفق فؤادنا تشوّقًا عندما نسمع الإنكليزي يقول إنّنا فتحنا الهند بتجارتنا واخترعنا الآلة الفلانية واكتشفنا واستنبطنا وحفرنا المعادن وغير ذلك مما يعدّ فضيلة حال كونه مولودًا في بلاد أجنبية ولم يسعف قومه في شيء من ذلك، ولكن نسبته إليهم تمكّنه من الافتخار بهم، ويهون علينا أن نعرف حالته وهو يعدّد أعماله من حالتنا عند ذكر فضل سلفائنا مع أن بيننا وبينهم زمانًا طويلًا، والذي لا يقدر أن يفتخر بحاضره لا يحقّ له أن يفتخر بماضيه، لأنّ عدم اقتداره على حفظ مركزه عار عظيم عليه. وكما أن الأمة المستقيمة الأحوال والمستبدّة السياسة تخاف من السقوط يقتضي أن الأمة المضعضعة الأحوال والفاسدة السياسة تؤمل بالنهوض، ولو رأت بأعين الاختبار أن بينها وبين اصطلاح الأمور بونًا عظيمًا فإن حبال السياسة في العالم

ممتدّة على الدوام، فعند وصول يد مناسبة إليها تشدّ فترتقع، فبطرس الأكبر الروسي هو الذي شدّ حبال سياسة روسيا، ونابوليون الأول هو الذي دفع عن فرنسا هجمات الأجانب المعتدين، وكم من قيصر روماني لمّ شعث الأمبراطورية العظيمة بعد هبوطها درجات كثيرة. (سبستاني، فجل١، ٢٧٤، ٦)

- لا ريب في أنّ الأمّة المتحقّقة نواياهم والمتيقّنة أنّ أكثرهم محبّون لوطنهم لا تتأخّر عن الثناء عليهم، إذ لا ريب في أن مفاوضاتهم واعتراضاتهم لا تكون ذات فائدة متعلّقة بالحرب ولكنها تتّصل بعواقبها، إذ ترى أوروبا أنّ في الأمة عناصر الحياة العصريّة وقوّة إدارة نفسها وحماية حقوقها ودفع المضار عن نفسها، وأنّ زمان الاستبداد سالب الراحة والسعادة والرفاهية ومضيع الحقوق ومرخّص أسعار الأراضي وملاشي استقلال التجارة ومدمّر العمران قد ابتدأ يزول، وأنّ بلوغ ذلك لم يتمّ إلّا بإراقة دماء جعلت الأمة تصحو وتقبض على المنح السلطانية قبضًا يجعل محاولة سلبها منها محفوفة بمخاطر جمّة وصعوبات كلّية، ولولا أهمّية الحوادث الحربية والمخابرات السريّة لجعلنا لأمور ذلك المجلس توضيحات مطولة وإيضاحات مفيدة، غير أن العدوّ عند الباب وكل من دول أوروبا مكتفٍ بجعل نفسه حارسًا لما يمسّ صوالحه حراسة محصورة بنفس ذلك الصالح وليس بمصالحنا والمحافظة على أراضي السلطنة فإنّ العدو قد بالغ في التقدّم بدون أن نسمع بمعارضته، بل قد حمل البرق إلينا أخبارًا تدلّ على أنّها أخذت تهتمّ في أن يكون لها اشتراك في التسوية النهائية بدون أن تجعل لها قواعد تمنع ازدياد وقوع الأضرار علينا، وقد تبيّن من مطل الروس وتأجيلهم المخابرات الصلحية مراعاة الرسميات قليلة الجدوى أنهم يرومون المطاولة ليزداد تقدّمهم الذي تنشأ عنه زيادة في شروطهم ومجدهم. (سبستاني، فجل٢، ٤٨٤، ١٢)

- الأمّة الجيل من كل حيّ ومن الرجل قومه، وفي عرف أهل السياسة الجماعة المتجنّسة جنسًا واحدًا الخاضعة لقانون واحد. وليس المُزاد بوحدة الجنس التوفيق بين الأنساب لتعذّر ذلك في كثير منها، ولما طرأ على أنساب الناس ولا سيّما الحضر من المفاسد الكثيرة ناشئة عن تخالط الأقوام مختلفة أنسابهم، وتوالي الحروب والغارات، وتوطن بعض الفاتحين فتوحهم، وتزوّجهم في أهلها، إلى غير ذلك مما جهلت به الأنساب، وخفيت به الأحساب، إلّا ما حفظ بمناعة أهله عن أن يدانيهم فاتح غريب وهو قليل لا يقاس عليه. وإنّما المراد بوحدة الجنس اتّفاق الجماعة على الاعتزاء إلى جنس واحد يتوالدون فيه، ويتّسمون به، كالجنس الأميركاني لسكان الولايات المتحدة الأميركية سواء كانوا إنكليزًا، أو فرنسويين، أو إسبانيين، أو أميركانيين أصلًا، والعثماني لسكان البلاد العثمانيّة في أوروبا وآسيا سواء كانوا تركًا أو عربًا، أو تترًا أصلًا، والأوستري لسكان سلطنة أوستريا سواء كانوا ألمانًا، أو صقالبة، أو إيطاليين أصلًا، وهلمّ جرًا. (إسحق، درر، ٥٠، ٢)

- إنّه لا يحصل في عالم الوجود أمر ولا يخرج إلى حيّز الفعل شيء إلّا بفاعل وقابل. وهي حقيقة يضارعها مما نحن بصدده أنّه لا يمكن

لأيّة حكومة، وإن حوت إقدام أنيبال وسعة رأي بونابارت، وجمعت دهاء بالمرستون وكافور وبسمارك وغرتشاكوف أن تستكمل لرعيتها أسباب التقدّم والعمارة والمعرفة إن لم تكن الرعيّة ناشطة لالتماس تلك الأماني، قادرة على إزالة موانعها، فإنّ الدولة إلّا جزء من الكل الذي هو الأمّة ولي حفظ قانونها، وإنفاذ أحكامه لإقامة الأمور وإنزالها منازلها، فإن أحسن النهوض بما فوّض إليه كان حقيقًا بجزاء الصادقين، وإلّا فلا أقلّ من شأن يخاطب بما قيل للخطيب العربي الإسلامي إذ قال يا قوم إن رأيتم فيّ عوجًا فنبّهوني إليه، فقالوا لو رأينا فيك عوجًا لقوّمناه بحدّ السيوف. فإن تقرّر ذلك علم أن مادة النجاح لا تتلاحم إلّا بوجود الفاعل والقابل. وبعبارة ثانية إن البلاد لا تنتعش من عثرتها، ولا تتوفّر أسباب ثروتها، إلّا بتوازر الأمة والدولة على ذلك، وأن تكون الأولى قابلة لوقوع الفعل قادرة على استكمال أسبابه. (إسحق، كسج، ١١٥، ١٧)

- الأمّة جملة من الناس تجمعهم جامعة، وهي بحسب الاستقراء: اللسان والمكان والدين. أمّا الأمّة بحسب اللسان فهي أسبق استحقاقًا لهذا الإسم وهو بها ألبق، فإنّ جامعتها من ذاتها وهي أدخل في الغرض من الاجتماع، إذ بوحدة النطق يتمّ الائتناس ولا تكون نفرة ووحشة بخلاف أهل الألسنة المختلفة فإنهم في أول الأمر يكونون بمنزلة الحيوانات العجم، بينهم نفرة ووحشة حتى يتعلّم فريق لسان فريق، وذلك بعد عسر وزمان طويل. وحينئذٍ يكونون بمنزلة الأمّة بحسب اللسان. ولم يكن في أوقاتنا وفيما علمناه من الأوقات السابقة للأمة بحسب اللسان اعتبار من جهة جمعية السياسة والملك وهيئة الدولة. ولو أنّ الممالك كانت بحسب الألسنة لربما يتخيّل متخيِّل أنّ الانتظام يكون على غير منزلته من الحسن، ولكن تلك حكمة الله سبحانه وتعالى. وقد استعقبت فوائد عظيمة منها محاولة سائر الأمم وجود الارتباط والعلاقات فيما بينهم، فأخذ الناس يتعلّم بعضهم ألسنة بعض. وبذلك انفتحت أبواب للمكاسب وتعيّنت جهات للأرزاق واتّسعت دائرة الأفكار، حيث تلاقت وتناقلت فيما بينهم على بعد المسافات واختلاف النواحي. (حرصيفي، ركث، ٤١، ٢)

- على الأمّة أيضًا أن تكون أرضهم بالنسبة إليهم كالدار بالنسبة للشخص، كما أن غيرته وحميته وحرصه على مادة حياته لا تستجيز أن يدخل أحد داره إلّا على سبيل الخدمة أو الضيافة أو السكنى حيث تفضل عنه داره وتدعوه لذلك حاجة التعاون والائتناس، كذلك الأمّة يجب أن لا يدخل أحد أرضها إلّا على تلك السبيل، ولكل من الخادم والضيف والساكن حدود معروفة غير مجهولة؛ منها أن أحدًا منهم لا يتصرّف في الدار إلّا عن إذن صاحبها ورضاه تحصيلًا لمنفعته واعترافًا بمساعدته والتصرّف عن رأيه، كذلك تكون الأمة وإلّا كان الإنسان أسوء حالًا من البهائم العجم. (حرصيفي، ركث، ٤٥، ٧)

أمّة إسلاميّة

- إنّ الأمّة الإسلاميّة لمّا كانت مقيّدة في أفعالها الدينيّة والدنيوية بالشرع السماوي والحدود الإلهية الواردة على الميزان الأعدل المتكفّلة بمصالح الدارين، وكانت ثمّة مصالح تمسّ الحاجة إليها بل تتنزّل منزلة الضرورة يحصل بها استقامة أمورهم وانتظام شؤونهم، لا يُشْهَد لها

من الشرع أصل خاص كما لا يشهد بردِّها، بل أصول الشريعة تقتضيها إجمالًا وتلاحظها بعين الاعتبار، فالجري على مقتضيات مصالح الأمّة والعمل بها حتى تحسن أحوالهم ويحرزون قصب السبق في مضمار التقدّم متوقّف على الاجتماع وانتظام طائفة من الأمّة ملتئمة من حَمَلَة الشريعة ورجال عارفين بالسياسات ومصالح الأمة متبصّرين في الأحوال الداخلية والخارجية ومناشئ الضرر والنفع، يتعاون مجموع هؤلاء على نفع الأمّة بجلب مصالحها ودرء مفاسدها بحيث يكون الجميع كالشخص الواحد كما قال عليه الصلاة والسلام "المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشدّ بعضه بعضًا" وكما قال صلّى الله عليه وسلّم "المؤمنون كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد" فرجال السياسة يدركون المصالح ومناشئ الضرر، والعلماء يطبقون العمل بمقتضاها على أصول الشريعة، وأنت إذا أحطت خبرًا بما قرّرناه علمت أنّ مخالطة العلماء لرجال السياسة بقصد التعاضد على المقصد المذكور من أهمّ الواجبات شرعًا لعموم المصلحة. (تونسي، أقوم، ٤٠، ١٢)

أمّة بحسب الدين

- أمّا الأمّة بحسب الدين فهي قوم اتّبعوا نبيًّا والتزموا شريعته ووقفوا عند حدودها فلم يتعدّوها ولم يخرج بهم تفرّق المذاهب، الذي هو من ضرورة اختلاف الأفهام وتفاوت الآراء، إلى عداوة تؤثر في مصالح دنياهم، وتبعثهم على القتال وإزهاق النفوس وتسالب الأموال. فإذا كانوا كذلك لم يكونوا أمّة دين وكان الدين بينهم إسمًا ليس له مُسمّى، ولم يكونوا مؤمنين لفقد الخاصة التي قرّرها صاحب الشرع علامة للمؤمن، إذ يقول: المؤمن للمؤمن كالبنيان يشدّ بعضها بعضًا. المؤمن لأهل الإيمان بمنزلة الرأس للجسد، فكيف من لا يكون بتلك الصفة يسوغ له أن يدّعي الإيمان والإسلام. (حرصيفي، ركث، ٤٦، ١٥)

أمّة بحسب المكان

- أمّا الأمّة بحسب المكان فهي جملة من الناس تتّخذ قطعة أرض محدودة بحدود أربعة، نعرفها من علم تخطيط الأرض ونسمّيها اسمًا يميّزها عن غيرها كمصر والحجاز، فيقال الأمّة المصرية... والأمّة الحجازية، تعمرها وتأمل أن تعيش كاملة الانتفاع بما تستخرجه من بركاتها مدّة حياتها. وأن تتركها لذلك مأهولة عامرة على أحسن هيئة وأجملها لبنيها وذوي قرابتها، أعمالًا مستمرّة ومقاصد متّصلة يخلف بعضها بعضًا، متزايدة الحسن والجمال متكاثرة المنافع حسب تأصّل المعدّات لذلك، وتجدّد الأفكار فيه. (حرصيفي، ركث، ٤٢، ١)

إمتداد

- إنّك إذا وضعت جوهرًا فردًا بلصق جوهر فرد آخر قام بهما امتداد وهو المسمّى بالخط، فإذا وضعت جوهرين آخرين بلصقها قام بالمجموع امتداد وهو المسمّى بالسطح، فإذا وضعت فوق هذه الجواهر أربعة جواهر أخر قام بالمجموع امتداد وهو المسمّى بالجسم التعليمي، وأمّا الجسم الطبيعي فهو إسم لجملة تلك الجواهر. (بيجوري، حبم، ٥٩، ٣٤)

إمتناع ذاتي

- الإمتناع الذاتي أي لا الامتناع العرضي وهو أن

يكون الأمر بحيث لو قُدِّر وجوده بدلًا عن عدمه لزم منه المحال لا لذاته بل لغيره، وذلك كامتناع وجود الممكن في الوقت الذي علم الله عدمه فيه. (بيجوري، حبم، ٩٥، ١٤)

إمتياز

- من المقرّر المتّفق عليه بين النقدة الأحرار أنّ الحريّة والمساواة متلازمتان، فلا حريّة مع الامتياز ولكن هنالك درجات عبودية من الأمير إلى أحقر الرعيّة تتّصل دنياها بالرقّ ولا تصل علياها إلى الحريّة. ولا خفاء في ذلك فحدُّ الامتياز أن يعمل أحد الناس ما لا يجوز لسائرهم على الجميع ما يجوز لبعض الأفراد بحيث لا يتمتّع الممتاز بمزيّته ما لم يمسّ حرية سائر القوم ولا ينال هؤلاء حريّتهم إلّا بانعدام تلك المزيّة فالامتياز والحرية متخالفان. (إسحق، درر، ٣٣، ١٤)
- إنّ الامتياز منافٍ للقوة الحاكمة أيضًا بما فيه من إخراج بعض الناس على دائرة الحكم الكلّي وتخويلهم من ذلك حقًّا غير طبيعي يكون حكمًا على الحكم، فهو عدوُّ الحريّة والحكومة معًا، يظاهر المستبدّين على الشعوب، وهؤلاء على المستبدّين، ثم لا يتّحد بأحد الفريقين في حال. (إسحق، درر، ٣٣، ١٨)

أمثال

- معرفة الأمثال: وهي حكمة العرب في الجاهليّة والإسلام، وبها كانت تُعارض كلامها فتبلغ بها ما حاولت من حاجاتها في المنطق بكناية غير تصريح، فيجتمع لها بذلك ثلاث خلال: إيجاز اللّفظ، وإصابة المعنى، وحُسْن التّشبيه. وقد ضربها النبيُّ - صلّى الله عليه وسلّم - وتمثّل بها هو ومن بعده من السّلَف. (مخان، بصل، ٢٢٣، ١٣)

أمر

- إنّ الأمر والخلق واحد؛ وإن اتّحد الأمر وتعدّد الخَلْق، فالخَلْق صور الأمر، والأمر كنه ذات الخلق، وكل شيء من الخَلْق هو صورة الأمر الواحد، وقد اتّحدت ذات الأمر وكثرت صوره لكمال تنزيهه تعالى، فإذا كانت صورة من صور الخَلْق صورة الأمر ظهر ذلك الأمر بها، فإذا كانت صورة أخرى تضادّ تلك الصورة صورة ذلك الأمر أيضًا تنزّه الأمر في نفسه عن تلك الصورة الأولى بسبب هذه الصورة الثانية التي هي مضادّة لتلك الصورة الأولى، وتنزّه أيضًا عن هذه الصورة الثانية بسبب تلك الصورة الأولى التي هي مضادّة لها، وهكذا في جميع صور العالم كلّه العالم العلوي والعالم السفلي، فثبوت الصورة للأمر الإلهي تشبيه وهو في الحقيقة تنزيه كما قال تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَٰوَٰتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ (الإسراء: ٤٤)، والتسبيح هو التنزيه فكل شيء صورة ذلك الأمر الإلهي الرحماني القديم الذي قام به كل شيء الذي كنى عنه تعالى بقوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠). وإذا كان كل شيء صورته كان مشبهًا لا بل كان منزّهًا، ولكن لا يفقه الناس تنزيه كل شيء إذ كل شيء له تنزيه بلسان خاص به لا يفهمه غير ذلك الشيء، فالتشبيه تنزيه والتنزيه تشبيه ولا يفقه ذلك إلّا الإنسان الكامل. (نابلسي، رت، ٦٧، ٣)
- إنّ الأمر أمران: أمر الشيء المطلوب كونه بالكون، فهذا لا بدَّ أن يكون. وأمر المكلّف

بتكوين الفعل منه، فهذا لا يكون. (جزائري، مواف١، ٣٧، ١٤)

- إنّ للحق قولًا مع كلّ كائن، وإرادة كذلك، وإنّ للحق نفسًا وعماء وكلمات. وإنّ ظهور المُكوَّن في النفس الرحماني يسمَّى كلمة وأمرًا، وظهوره في العماء يسمَّى كونًا وخلقًا، ولكن الوهم يحضر هذا كله، وأبعد منه في العقل، ويصوّره بقوّته الوهمية الخيالية، كما يصوّر المحال الذي لا يتصوَّر في العقل وجوده. ويدركه صورة وجودية، وإن كانت تلك الصورة لا تقع ولا توجد في الوجود الحسّي أبدًا، ولكن لها وجود في مرتبة الوهم الخيال، وهو أحد مراتب الوجود. (جزائري، مواف٢، ٩٠٢، ١٨)

- قوله (ابن عربي): (في كون جامع يحصر الأمر). الكون يستعمله بعض الناس في استحالة جوهر إلى ما هو دونه، والكون عند الفلاسفة حلول صورة جديدة في الهيولى، وعند المتكلّمين هو الحصول في الحيِّز كيف، وكثير من المتكلّمين يستعملونه بمعنى الإبداع، وهو مراد سيّدنا هنا، أي في مبدع جامع لما تفرّق في العالم من الحقائق الإلهية المؤثّرة والحقائق الكونيّة المتأثّرة عنها، من ملك وفلك وروح وجسم وطبيعية وجماد ونبات وحيوان. والحصر عرفًا؛ إثبات الحكم ونفيه عمّا عداه، ولغة المنع والتضييق والجمع، وهو المراد هنا. والأمر قد يطلق على مقصد وشان تسميته المفعول بالمصدر. والمراد بالأمر هنا أمر الله الذي قال في حقّه تعالى: ﴿ذَٰلِكَ أَمْرُ ٱللَّهِ أَنزَلَهُۥٓ إِلَيْكُمْ﴾ (الطلاق: ٥). وهو عين الوجود في كل موجود، وهو الروح الكل. (جزائري، مواف٣، ١٣٤٢، ٣)

أمر اعتباري إختراعي

- المختار عند المحقّقين أنّه لا حال، وأنّ الحال محال، فعلى القول بثبوت الأحوال تكون الأمور أربعة أقسام: موجودات وهي التي وجدت في الخارج بحيث ترى، ومعدومات وهي التي ليس لها ثبوت أصلًا، وأحوال وهي التي لها ثبوت لكن لم تصل إلى درجة الموجود حتى ترى ولم تنحطّ إلى درجة المعدوم حتى تكون عدمًا محضًا، وأمور اعتبارية وهي قسمان: أمور اعتبارية إنتزاعية كقيام زيد فهو أمر اعتباري انتزاعي لأنّه انتزع من الهيئة الثابتة في الخارج، وأمور اعتبارية اختراعية مبحر من زئبق فهو أمر اعتباري اختراعي لأنّه اخترعه الشخص. والقسم الأول لا يتوقّف على اعتبار المعتبر وفرض الفارض والقسم الثاني يتوقّف على ذلك. (بيجوري، تمر، ٤٥، ٥)

أمر إعتباري إنتزاعي

- المختار عند المحقّقين أنّه لا حال، وأنّ الحال محال، فعلى القول بثبوت الأحوال تكون الأمور أربعة أقسام: موجودات وهي التي وجدت في الخارج بحيث ترى، ومعدومات وهي التي ليس لها ثبوت أصلًا، وأحوال وهي التي لها ثبوت لكن لم تصل إلى درجة الموجود حتى ترى ولم تنحطّ إلى درجة المعدوم حتى تكون عدمًا محضًا، وأمور اعتبارية وهي قسمان: أمور اعتبارية إنتزاعية كقيام زيد فهو أمر اعتباري انتزاعي لأنّه انتزع من الهيئة الثابتة في الخارج، وأمور اعتبارية اختراعية مبحر من زئبق فهو أمر اعتباري اختراعي لأنّه اخترعه الشخص. والقسم الأول لا يتوقّف على اعتبار المعتبر وفرض الفارض والقسم الثاني يتوقّف على ذلك. (بيجوري، تمر، ٤٥، ٤)

أمر الله

- إعلم أنّ أمر الله تعالى هو قيوميّته لجميع خلقه ملكًا وملكوتًا، والقيومية من جملة صفاته تعالى، والقيوم اسمه تعالى، ومعلوم أن أسماء الله تعالى وصفاته لا عين ذاته ولا غير ذاته، فالصفاتيون هم الأسمائيون القائمون بصفات الله تعالى وأسمائه وهم أولو الأمر الواجب إطاعتهم بعد إطاعة الله ورسوله، وأعلى منهم الذاتيّون وهم القائمون بذات الله تعالى المتقدِّمون في وجوب الإطاعة على أولي الأمر، فإن قلت كيف قاموا بذات الله تعالى وذاته تعالى غنية عن العالمين؛ قلت لما استهلكهم الفناء عن وجودهم غطسوا في بحار الصفات الإلهية فقذفتهم أمواج الأسماء الإلهية إلى ساحل الذات العلية فاختاروا وجود ربهم على وجودهم وآثروا ذاته على ذواتهم فناب وجوده تعالى عن وجودهم وقامت ذاته مقام ذواتهم فاستغنوا به عنهم فهم هو وهو عينهم. (نابلسي، رت، ٩١، ١٧)

- إذا جاء أمر الله لم يقدر على رفعه أحد من السماء ولا من أهل الأرض. (وهاب، تفس، ١٨١، ٤)

- أمر الله الذي هو الوجود المفاض على المكوَّنات؛ هو الظاهر وهو الشهادة، وهو المحيط بكل شيء. والمخلوقات هي الباطنة وهي الغيب ولكن الحكم دائمًا للباطن في الظاهر، وللغيب في الشهادة. فحكمت أحكام الأعيان على الوجود الحق الظاهر بما تقتضيه حقائقها، فلا يظهر إلّا بأحكام، كائنة ما كانت، من نقص أو كمال. وهي أعدام لأنها نسب وأعراض وهو - تعالى - في هذا الظهور على ما هو عليه من الكمال، لا حلول ولا اتّحاد ولا امتزاج. ومن هنا كانت الحجّة البالغة للحق - تعالى - على الخلق. (جزائري، مواف١، ٦٨، ٢١)

- أمره - تعالى - هو أوّل صادر بلا واسطة، فهو قديم وهو عبارة عن التوجُّه والإرادة الكلّية، فهو كلمته الكلّية، وهو الحقيقة المحمّدية المسمّاة بالروح الكلّي، وبغيره من الأسماء. ولا تعرف المخلوقات جميعها من هذا الأمر سوى وجوده لا غير، فلا يعرف ما هو عليه إلّا الله - تعالى - كما أنّه هو لا يعرف من الحق - تعالى - سوى وجوده. ومن رآه رأى الحق - تعالى -، ومن عرفه عرف الحق - تعالى -. (جزائري، مواف١، ٣٦٣، ٥)

أمر إلهي

- الأمر الإلهي يساوق الخلق الإيجادي في الوجود فعين قول "كُنْ" عين قبول الكائن للتكوين "فيكون" فالفاء في قوله "فيكون" جواب أمره "كُنْ" وهي فاء التعقيب، وليس الجواب في التعقيب إلّا في الرتبة، كما نتوهّم في الحق أنّه لا يقول للشيء "كُنْ" إلّا إذا أراده ورأيت الموجودات يتأخّر وجود بعضها عن بعض. وكل موجود منها لا بدّ أن يكون مرادًا بالوجود، ولا يتكوّن إلّا بالكون الإلهي على هذا الأمر، فيتوهّم الإنسان أو ذو القوة الوهمية أوامر كثيرة، لكل شيء كائن أمر إلهي، لم يقله الحق إلّا عند إرادته تكوين ذلك الشيء. فبهذا الوهم عينه يتقدّم الأمر الإلهي الإيجادي، أي الوجود، لأنّ الخطاب الإلهي على لسان الرسول اقتضى ذلك، فلا بدّ من تصوّره وإن كانت الدليل العقلي لا يتصوّره ولا يقول به، ولكن الوهم يحضره ويصوّره كما يصوّر المحال ويتوهّمه صورة وجودية، وإن كانت

لا تقع في الوجود الحسّي أبدًا، ولكن لها وقوع في الوهم. (جزائري، مواف٣، ١٣٠٤، ١٦)

- الأمر الإلهي المسمّى بالروح الكلّ وبالحقيقة المحمّدية منه تعالى ابتداؤه، فإنّه ما صدر إلّا بمشافهة الأمر العزيز، إذ الوجود المطلق هو الله حيث لا تعيُّن. وقد صدر الأمر العزيز بصورة النور المحمّدي، وقام النور في تعيُّنه بالأمر القديم، فهو سبب ثانٍ بإضافته إلى الله. فهذا الأمر المذكور تعيَّن من حضرة الغيب وتفصل منه جميع ما في العالم الكبير والصغير، فهو هيولى العالم، وهو الساري في الموجودات سريان الخشب في الباب والسرير والتابوت والصندوق ونحو ذلك. (جزائري، مواف٣، ١٣٥٠، ٣)

أمر بالتكوين

- لمّا خلق الله - تعالى - الخلق التقديري خلقه جوهرًا مظلمًا معقولًا، فتجلّى الحق عليه باسمه "النور الوجودي" فانصبغ بذلك النور، فاتّصف بالوجود، بعد أن كان عدمًا، فزالت عنه ظلمة العدم، فظهر الهباء، بعدما انصبغ بالنور الوجودي على صورة العالم، لأنّ الممكنات كلها ظهرت فيه ظهورًا غيبيًّا علميًّا. فالهباء هو العالم البسيط، والعالم فيه هو الوسيط، والإنسان الكامل هو الوجيز، فالإنسان على صورة العالم، والعالم على صورة الهباء، والهباء على صورة الحق، باعتبار الظهور، وبالعكس باعتبار البطون، ظهر - تعالى - في الهباء بمعلوماته فهو محلّ الأعيان الثابتة. فإذا قال تعالى للممكن: كن، وهو ثابت العين في جوهر الهباء المسمّى بالعماء وبالخيال وبالهيولى... عند الحكماء وسمع الأمر بالسمع الثبوتي لم يتوقّف عن الوجود، فكان صورة في جوهر الهباء، بعد أن كان معلومًا. ولما وجدت الصور في الهباء أعطته الوجود العيني، بعد أن كان معقولًا، فهو الذي قبل أعيان العالم الثابتة وأرواحه وصوره وطبائعه. وهو قابل لما لا يتناهى. فإن ما لم يدخل في الوجود لا يوصف بالتناهي. والأمر بالتكوين والوجود أمر للصورة، لأنّ الأعيان الثابتة لم تزل ثابتة في عدمها. والصور أعراض مجتمعة، والوجود ليس إلّا له - تعالى -. فالأمر بالتكوين هو المكوِّن، إسم فاعل، والمكوَّن، اسم مفعول، والتكوين؛ فهذا بدؤ العالم وجوهره فهو موجود من النور الوجودي، والحقيقة الكلّية، والهباء. (جزائري، مواف٢، ٦٢٤، ٤)

أمر التكليف

- إنّ الله تعالى أخفى قضاءه وقدره عن خلقه لتقوم بذلك الحجّة على الخَلْق، ولا فرق في الحقيقة بين أمر التكوين وأمر التكليف، غير أن أمر التكوين عام وأمر التكليف خاص، وأمر التكوين مُجْمَل وأمر التكليف مفصَّل. أما أمر التكوين فهو قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠) والشيء مطلق من غير تخصيص فهو شامل لكل شيء فلا عصيان لشيء مطلقًا من هذا الوجه. وأما أمر التكليف فهو قوله تعالى: ﴿ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ (الحجرات: ١٥) وقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ (المزمل: ٢٠) وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ (الإسراء: ٣٢)، يعني كُفُّوا عنه، والنهي أمر في المعنى لأنّه لطلب الكفّ عن الشيء لا بمعنى العدم، وهذا الأمر الذي هو أمر التكليف إنما خوطب

به في الحقيقة من قدّر الله تعالى عليه امتثاله في الأزل. (نابلسي، رت، ٩٦، ١٢)

أمر التكوين

- إنّ الله تعالى أخفى قضاءه وقدره عن خلقه لتقوم بذلك الحجّة على الخَلْق، ولا فرق في الحقيقة بين أمر التكوين وأمر التكليف، غير أن أمر التكوين عام وأمر التكليف خاص، وأمر التكوين مُجْمَل وأمر التكليف مفصَّل. أما أمر التكوين فهو قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠) والشيء مطلق من غير تخصيص فهو شامل لكل شيء فلا عصيان لشيء مطلقًا من هذا الوجه. وأما أمر التكليف فهو قوله تعالى: ﴿ءَامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ (الحجرات: ١٥) وقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ (المزمل: ٢٠) وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ (الإسراء: ٣٢) (الإسراء: ١٧)، يعني كُفُّوا عنه، والنهي أمر في المعنى لأنّه لطلب الكفّ عن الشيء لا بمعنى العدم، وهذا الأمر الذي هو أمر التكليف إنما خوطب به في الحقيقة من قدّر الله تعالى عليه امتثاله في الأزل. (نابلسي، رت، ٩٦، ١١)

أمر الحق

- إنَّ أمر الحق - تعالى - الشيء الذي يريد إيجاده، وهو قوله: "كن" بمعنى أوجد من "كان" التي هي حرف وجودي، لا من "كان" التي هي من الأفعال الناقصة، يساوق الخلق الوجودي لا الخلق التقديري، أي يصاحبه، بحيث لا يتقدّم أحدهما الآخر، فزمان عين قوله تعالى "كُنْ" عين قبول المأمور للتكوين، فيكون كونًا. فأضاف التكوين إلى الذي يكون، لا إلى الحقّ، ولا إلى القدرة. فإن الآمر والمأمور والأمر شيء واحد، فما أمر إلَّا نفسه. ولا كان إلَّا هو. فإنَّ معنى الإمكان هو قبول الممكن لظهور الحق بصورته. فمعنى "كُنْ": أقبل ظهوري بك، والذي يكون إنّما هو الصورة الخاصَّة، كظهور الصورة المنقوشة في الخشب مثلًا، وليس الترتيب والجواب المفهوم من الفاء، في قوله "فَيَكُونُ" إلَّا في الرتبة، وهو تقدُّم المأمور على المأمور به في التعقُّل. وأمَّا في الخارج فهما متصاحبان لا متتابعان. فلازمان بينهما كالبرق مثلًا: آن لمعانه؛ آن انصباغ الهواء به. وآن ظهور الأشياء؛ آن إدراك البصر الأشياء، فلا ترتيب ولا تعقيب في هذه الأمور إلَّا في التعقُّل. وأمَّا في الخارج فجميعها في آن واحد. (جزائري، مواف٢، ٩٠٠، ١٥)

أمر مطلق

- إعلم أنّ للحق - تعالى - إرادة واحدة لها نوعان من التعلُّق، نوع مطلق غير مقيَّد، ولا واسطة بينه وبين المراد، وأمر كذلك. وهذان نافذان ولا بدَّ، أعني الإرادة المطلقة، والأمر المطلق، يريد تعالى الشيء المعدوم، فيأمره بالكون فيكون، ذلك الشيء المأمور بالكون، سواء كان مما ينسب لمخلوق أم لا، وللحق - تعالى - إرادة مقيّدة بواسطة وأمر، كذلك. كأن يريد الحق - تعالى - من مخلوق فعلًا يفعله ذلك المخلوق، أو يأمره بشيء يفعله. فهذه الإرادة والأمر لا ينفذان، لأنه أراد المخلوق يفعل، وأمر المخلوق يفعل، وما أمر الشيء بالكون في ذلك المخلوق. ومن البيّن المعلوم؛ أن مراد الحق - تعالى - من عباده جميعًا الإيمان والطاعة، وأمرهم بذلك. فلو تعلَّقت

إرادته المطلقة وأمره المطلق، بوجود الإيمان والطاعة في الجميع، لكان ذلك موجودًا، لأنّه قال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠). ولما كان الأمر والإرادة متوجّهين للجميع، وما حصل متعلّق الإرادة والأمر من الجميع، بل من البعض؛ علمنا أن بين الإرادتين والأمرين فرقانًا، وأن ما أراد كونه فينا من الأفعال والإيمان والطاعة، وأمره بالكون فينا؛ كان، شئنا أو أبينا. وما أراد كونه منّا، أو أمرنا نحن نفعله؛ وكله إلينا لا غير، فهذا لا يكون مثل إيمان أبي بكر - رضي الله عنه - أراد الحق - تعالى - كونه في أبي بكر، وأمر الإيمان بالكون في أبي بكر ولذلك ما تخلّف، وإيمان أبي جهل أراد الحق - تعالى - في أبي جهل تكوينه، وأمر أبا جهل بتكوينه، فلم يكن، فبين: أراد به، وأراد منه، وأمر به، وأمره؛ فرقان. (جزائري، مواف١، ٣٦، ١٩)

أمر واحد

- قلنا (النابلسي): بأنّ الوجود هو ذات القديم، عزَّ وجلَّ. ولم نقل: "إنّه صفة من صفاته"، كباقي صفاته، تسهيلًا على العبد في سلوك طريق العرفان. وإن كنّا لم نرد به معنى "الوجود" المتبادر للأذهان. وإنما أردنا "الأمر الواحد" الذي قامت به الحوادث كلها في نظر كل إنسان. (نابلسي، وج، ٢٤، ٢١)

أمر وجودي

- إنّ ما ذكرناه من الإثنينية والتفرقة بين المتجلّي - تعالى - والعارف المتجلّى له من حيث التفرقة بين الحق والخلق، وأنّ أمر الوجود حق وخلق مغاير له، وهو قول من توهّم أنّ الله ليس عين العالم، وفرّق بين الدليل والمدلول ولم يتحقّق بالنظر إنّه إذا كان الدليل على الشيء نفسه، فلا يضاد نفسه. وكل من فرّق بين الدليل والمدلول الحق والخلق لزمه القول بالجملة، شاء أم أبى فإذا نظرت في قوله تعالى كماثبت في الصحيح في الحديث الربّاني: "لا يزال عبدي يتقرّب إلي بالنوافل حتى أحبّه فإذا أحببته كنت رجله التي يسعى بها ويده التي يبطش بها ولسانه الذي يتكلّم به". إلى غير ذلك من القوى الباطنة الروحانية ومحالها التي هي الأعضاء الظاهرة. فعند نظرك في هذا الخبر الإلهي الصدق لم تُفرّق بين الحق والخلق، ولا قلت بإثنينيّة، وقلت الأمر الوجودي حق كلّه، فإنّه تعالى أثبت التقرُّب إلى عبده بما نسب إليه من الفعل. وأخبر أنّه تعالى قرّبه التقرُّب الذي عبّر عنه الحق أنّه جميع قواه وأعضاؤه، فإنّه أثبت تعالى عين العبد بإعادة الضمير إليه من قوله (رجله ويده ولسانه). وأثبت أنّه ما هو العبد، فإنّ العبد ليس هو هو إلّا بقواه فإنّها من حدّه الذاتي. (جزائري، مواف٣، ١٢١٨، ٣)

أمراء الجيوش

- مما ينبغي ذكره أن أمراء الجيوش هم نواب الإمام في الجهاد، فكما يجوز لهم قتال أهل الحرب مقبلين ومدبرين، ونصب المنجنيقات والفرادات وإلقاء الحيّات، ورمي النيران بجميع آلاتها وقطع أشجار العدو ولو مثمرة عند الاقتضاآت والضرورات، وقتل الشبان والشيوخ ومن يتعرّض للطعن والضرب، لا قصد قتل النساء والصبيان، فكذلك يجوز لهم بمقتضى رخصتهم أن يعقدوا عقود العهود والأمانات، ويؤمنوا من ألقى السلاح مما شرع

لجلب المصلحة ودرء المفسدة، ومتى عقدوا العقود وعاهدوا العهود فلا يجوز نكثها بوجه من الوجوه، إلّا أنْ ظهر لهم من العدو المتعاهدين معه خيانة مستورة، وخوف مضرّة، فينبذ العهد إليهم حتى يستووا في معرفة نقض العهد. (طهطاوي، اكا١، ٥٧٢، ٢٨)

أمراء شوريون

- إنّ أهمّ ما يلقى على عاتق الملوك والأمراء الشورويين من الفروض هو المحافظة على النظامات والقوانين الموضوعة وتحقيق جريها في مجاريها مع صيانة انتظام الهيئة الاجتماعية من جهاتها الأدبية والمادية. والملك الشوروي وإن كان غير مسؤول إلى أحد فهو يعين الوزارة التي تكون مسؤولة إليه وإلى الأمة والأجانب. ومن المحقّق عند جميع الذين اختبروا الأمور السياسية ووقفوا على الحكمة التاريخية إن الثبات على الموضوعات في الإدارة وعلى أسباب نفوذها هو وحده ضمانة النجاح والتقدّم. ومن أعظم الأمور التي تدلّ على حكمة الحضرة الخديوية اختيارها وزارة ذات قواعد ومبادئ تدرك منافع الثبات ومضارّ الاستبداد وتثبيتها في مناصبها لإكمال إنفاذ النوايا الخديوية الخيرية وسياستها المصيبة، وذلك من أعظم أسباب الأركان إلى استمرار تقدّم مصر في السبل المستقيمة التي سلكتها أقلّ من سنة وجاءت بما أكسبها ثناء الأمة والأجانب وألقت عقول رجال السياسة في حيرة وتعجّب. (سبستاني، فجل٢، ٥٧٨، ٢٣)

إمضاء سلطاني

- إنّ تصرّفات الصدر (الأعظم) على ثلاثة أقسام: قسم يأمر فيه الصدر بما يراه من غير عرض على أحد، وقسم يعرضه على إمضاء السلطان، وقسم يعرضه على المجلس الخاص أو مجلس الأحكام العدلية، وما يستقرّ عليه الرأي يعرضه على الإمضاء السلطاني إن كان مما يتوقّف على الإمضاء، وإلّا فيمضيه وحده بمقتضى قوانين الدولة. (تونسي، أقوم، ٩٩، ١٠)

أمفيتيوز

- الأمفيتيوز وهو الكراء لمدة أقلّها عشرون سنة وأكثرها تسع وتسعون سنة، وهذا أخذ من القانون الروماني، وقد جرى بين الرومانيين في العقارات التي يعجز مستحقّوها عن القيام بوجه عمارتها، واعتبره القانون الفرنسوي القديم إجارة طويلة لكن انفرد عن المنفعة بسبب طول المدة وسعة التصرّف حتى جعله فقهاء القوانين حقًّا عقاريًّا يصحّ رهنه، وحيث أنّ مدّته لا محالة محدودة فهو مخالف للإنزال الذي هو أبدي عندنا. نعم الأمفيتيوز يوافق الاحتكارات التي توجد بمصر في الأراضي المحبسة لمدّة تسعين سنة، وأفتى فيها علماء المالكية هنالك منذ عصور على ما يأتي. (سنوسي، مدر، ١٠٠، ٤)
- إن الأمفيتيوز من الإجارة، فكما صحّ تحبيس منفعة المأجور شرعًا يصحّ تحبيس منفعة الأمفيتيوز، والخلوّ من هواء. (سنوسي، مدر، ١٣٩، ١١)
- الأمفيتيوز لفظ يوناني معناه الغرس والتلقيح، ويقال على إقامة الرجل مكان غيره والتمتّع بملك الغير مع إمكان الغرس، وهو كراء لمدّة أقلّها عشرون سنة وأكثرها تسع وتسعون سنة، وقد أُخِذ من الأحكام الرومانية وذلك أنّهم

يوجد عندهم معنى الوقف كثيرًا مع اعتبار جنسية العقار الرومانية بحيث لا بدّ أن يكون البائع والمشتري كلاهما رومانيًّا، وإلّا لم يصحّ البيع، وبسبب الوقفية والمحافظة على الجنسية ضاعت الأملاك الرومانية فاتّخذوا لذلك طريق تمليك المنفعة دون العين مدة طويلة تحصل معها العمارة، ويسمّون الوقف ملك اليد الميتة لأنه على ملك واقفه الميت ومنفعته لمستحقّها، فاتّخذوا له طريقًا آخر يوجد به من يتولّى عمارته، حيث أن مالك العين ميت، ومستحقّ المنفعة يكتفي بما يحصل فأقيم بينهما من يتصرّف بوجوه العمارة بوجيبة لمدة لا تبلغ المائة السنة يرجع بعدها الملك لصاحبه، وقد حصلت فيه العمارة اللازمة ويسمّون هذا التصرّف الذي وقع التوسّع به أمفيتيوز، وحيث أنّه من إعطاء المنفعة صحّ عندهم إعطاءه لغير الروماني فأوجدوا بذلك طريقًا لجلب العمارة من غيرهم مع المحافظة على جنسية العقار ووقفيته. (سنوسي، مدر، ١٥٢، ١٣)

- الإنزال مباح لمن تحصل منه العمارة ويتملّكه ملكًا مؤبّدًا، ولهذا قال بسكال في الإنزال إنّه بمثابة نوع من الأمفيتيوز مؤبّد، وهذا منه مجرّد تشخيص للإنزال، وإلّا فإنه لم يوجد أمفيتيوز مؤبّد. نعم نحن إذا أردنا أن نشخّص الأمفيتيوز يمكن لنا أن نقول إنّه بمثابة أحكار مصر، والحكر في مصر على ما قرّره فقهاؤنا هو أنّ أرض الحبس أو غيرها تكرى لمن يغرسها أو يبني فيها بدرهم في السنة مثلًا لمدّة عشرين سنة فأكثر، ويغرم الكراء عطل بناءه أو انتفع به كما سبق، وقد نصّوا على وقوعه بتسعين سنة. (سنوسي، مدر، ١٥٣، ٩)

إمكان

- جميع الأشياء على اختلافها بالأجناس والأنواع والأشخاص، كلها قائمة، من حيث إمكانها في أحوالها كلها، بهذا الوجود الواحد الحق الذي لا وجود غيره. وهو قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ (الفرقان: ٢). فقد فسّر تعالى الخلق بالتقدير. وذلك مرادنا هنا بالإمكان. وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ (يٰس: ٣٨). ولم يرد في الشرع إيجاد للأشياء غير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠). فلفظة "كن" هنا تحتمل التمام والنقص؛ فإن كانت تامة كانت إشارة إلى نزول الأشياء إلى العقول بصفة الوجود، كما ذكرناه في إدراك العقول لذلك، وهو "اللبس من الخلق الجديد" المذكور في الآية الشريفة، وإن كانت ناقصة أشارت إلى التقدير فقط، وهو "الخلق الأول" الذي قال تعالى فيه: ﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ﴾ (ق: ١٥)، وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (يوسف: ٢١). فأمره يقتضي اتّصاف الأشياء بالوجود على طريقة "اللبس"، كما هو مقتضى إدراك العقل. وغلبة الله تعالى على "الأمر" يقتضي نفي اتّصاف الأشياء بالوجود، وانكشاف جلية الحال في "الخلق الأول" القديم، البعيد عن اللبس، كما هو "مشهد المحقّقين". (نابلسي، وج، ٩٦، ٩)

- إن قال قائل: "الوجود المطلق" لا يكون إلّا كلّيًا، فلو كان "واجب الوجود" أيضًا وجودًا مطلقًا، لزم أن يكون كليًّا، فيلزم تعدّد الكلّي؛ والكلّي لا يتعدّد". قلنا: لا تعدُّد في الكلّي

أصلًا. فإنّ الكلّي أمر اعتباري، عقلي. وإنّما يطلق الكلّي على الوجود المطلق، باعتبار ما يفهم من لفظ الوجود المطلق، من حيث كلية مفهوم هذا اللفظ في العقل، لا في الخارج. ويبقى الوجود المطلق إسمًا لوجود الواجب الذي في الخارج بالنسبة إلى وجودات الأشياء. فقيد الواجب هو معنى قيد المطلق، عندنا، كما هو مقتضى الشرع. فـ"الموجود المطلق الخارجي" موجود في الشرع، وغير موجود في العقل، لأنّ العقل، يعتبر إطلاقه قيدًا، ويسمّيه "الوجوب" ليميّزه عن قيود بقيّة الجزئيات، وهي: "الإمكان". والشرع هو الأحقّ أن يتبع دون العقل. فالوجود المطلق حينئذٍ له معنيان: أحدهما هو "المفهوم الكلّي العقلي"، ولم يقل أحد من الناس أصلًا بأنّه هو "واجب الوجود"، والثاني: هو "واجب الوجود" الذي تعتبر أهل النظر من المتكلّمين "قيد وجوبه" فيسمّونه "وجودًا جزئيًّا" من جزئيات ذلك المفهوم الكلّي العقلي. ويرجّحون فيه اعتبار جهة العقل على اعتبار جهة الشرع، بل يردون ولا يقبلون فيه اعتبار جهة الشرع الوارد بإطلاقه، كما قدّمناه. (نابلسي، وج، ١٢١، ٩)

- إعلم أنّ الضرورة أخصّ من الدوام وهو أخصّ من الإطلاق وهو أخصّ من الإمكان فهو أعمّها، وقد جعل تحت كل من هذه الأربعة قسمين: مطلق ومقيّد، فتكون الجملة ثمانية، وقد دخل تحت الضرورة مطلقة ومقيّدة سبع قضايا: الضروريّة المطلقة والمشروطة العامّة والمشروطة الخاصّة والوقتيّة المطلقة والوقتيّة غير الموصوفة بالإطلاق والمنتشرة المطلقة والمنتشرة غير الموصوفة بالإطلاق، ودخل تحت الدوام مطلقًا ومقيّدًا ثلاث قضايا: الدائمة المطلقة والعرفيّة العامة والعرفيّة الخاصّة، ودخل تحت الإمكان مطلقًا ومقيّدًا خمس قضايا: الممكنة العامّة والممكنة الخاصّة والممكنة الوقتيّة والممكنة الدائمة والممكنة الحينيّة، ودخل تحت الإطلاق مطلقًا ومقيّدًا أربع قضايا: المطلقة العامّة والوجوديّة اللادائمة والوجودية اللاضروريّة والحينيّة المطلقة، فالمجموع تسع عشرة. (بيجوري، حبم، ٨٦، ١)

- إنّ أمر الحق - تعالى - الشيء الذي يريد إيجاده، وهو قوله: "كن" بمعنى أوجد من "كان" التي هي حرف وجودي، لا من "كان" التي هي من الأفعال الناقصة، يساوق الخلق الوجودي لا الخلق التقديري، أي يصاحبه، بحيث لا يتقدّم أحدهما الآخر، فزمان عين قوله تعالى "كُنْ" عين قبول المأمور للتكوين، فيكون كونًا. فأضاف التكوين إلى الذي يكون، لا إلى الحقّ، ولا إلى القدرة. فإن الآمر والمأمور والأمر شيء واحد، فما أمر إلّا نفسه. ولا كان إلّا هو. فإنّ معنى الإمكان هو قبول الممكن لظهور الحق بصورته. فمعنى "كُنْ": أقبل ظهوري بك، والذي يكون إنّما هو الصورة الخاصّة، كظهور الصورة المنقوشة في الخشب مثلًا، وليس الترتيب والجواب المفهوم من الفاء، في قوله "فَيَكُونُ" إلّا في الرتبة، وهو تقدُّم المأمور على المأمور به في التعقُّل. وأمّا في الخارج فهما متصاحبان لا متتابعان. فلازمان بينهما كالبرق مثلًا: آن لمعانه؛ آن انصباغ الهواء به. وآن ظهور الأشياء؛ آن إدراك البصر الأشياء، فلا ترتيب ولا تعقيب في هذه الأمور إلّا في التعقُّل. وأمّا

في الخارج فجميعها في آن واحد. (جزائري، مواف٢، ٩٠٠، ٢١)

إمكان التوزيع

- قال السُّيوطيُّ: ودليل إمكان التوقُّف احتمال خلق الله تعالى الألفاظ، ووضعها بإزاء المعاني، ودليل إمكان الاصطلاح أن يتولّى واحد أو جمع وضع الألفاظ لمعان، ثمَّ يُفهموها لغيرهم بالإشارة؛ كحال الوالِدات مع أطفالهنَّ. وهذان الدَّليلان هما دليلا إمكان التَّوزيع. والجواب عن القول الأوَّل: أنَّ المراد من تعليم الأسماء الإلهام إلى وضعها. وأيضًا لا حُجَّة فيه من جهة القطع؛ فإنَّه عموم، والعموم ظاهر في الاستغراق، وليس بنصٍّ. وذمَّهم؛ لأنَّهم سمَّوا الأصنام آلهةً، واعتقدوها كذلك. قال القاضي (الباقلاني): وأمَّا الجواز فثابت من جهة القطع، وأمَّا كيفيَّة الوقوع فأنا متوقِّف، فإن دلَّ دليل من السَّمع على ذلك؛ ثبت به. وقال الغزَّالي: قوله: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة: ٣١) ظاهر في كونه توقيفًا، وليس بقاطع، ويُحتمل كونها مصطلحًا عليها من خَلْق الله تعالى قبل آدم. (مخان، بصل، ٨٢، ٦)

إمكان مطلق

- ذكر "الشيخ الأكبر" رضي الله عنه في كتابه الفتوحات المكّية، في "الباب الثاني عشر وثلاثمائة" قال: "إعلم أنّ المعلومات ثلاثة لا رابع لها. وهي: "الوجود المطلق" الذي لا يتقيّد، وهو وجود الله تعالى، الواجب الوجود لنفسه. والمعلوم الآخر: "العدم المطلق" الذي هو عدم لنفسه، وهو الذي لا يتقيّد، وهو المحال. وهو في مقابلة الوجود المطلق، حتى لو اتّصفا بحكم الوزن عليهما لكانا على السواء. وما من نقيضين متقابلين إلّا وبينهما فاصل، فإنّه يميّز كل واحد عن الآخر، وهو المانع أن يتّصف أحدهما بصفة الآخر. وهذا الفاصل الذي بين الوجود المطلق والعدم المطلق هو "البرزخ الأعلى": له وجه إلى الوجود، وله وجه إلى العدم. فهو يقابل كل واحد من المعلومين بذاته، وهو المعلوم الثالث. يعني هو "الإمكان المطلق". وفيه جميع الممكنات. وهي لا تتناهى. كما أن كل واحد من المعلومين لا يتناهى". (نابلسي، وج، ٧٦، ٧)

أمل

- الأمل وأمل الأمل هو العالم والإنسان والحظّ والسرور والسعادة والأبدية وبالجملة هو محور الأرض ومركز دورانها ما دار الدوران. وطوت بناتها الأدهار والأزمان. وفقدان الأمل فقدان الوجود لأنّ الوجود إنّما يكون بنسبة الإنسان إلى العالَم، ونسبة الإنسان إلى العالَم تكون بالمركز الذي يحرزه لنفسه بأعماله، وإحراز ذلك المركز إنّما يكون بالأعمال التي تقوم فيه، ولا عمل بل أمل فوجود الإنسان هو الأمل، والأمل هو الاستقبال، والاستقبال هو العدم لأنّ من لا يملك شيئًا يقبض عليه أنامله هو بلا ملك، وما قام في خزينة الاستقبال لا تقبض عليه الأنامل، فالإنسان عدم بالنسبة إلى الدنيا أو بنسبة الدنيا إليه، والمقصود من العدم هو عدم تأكيد الوجود الذي إنّما يكون بتأكيد العمل، والإنسان لا يتأكّد وجوده إلّا بتأكيد أعماله، وأعماله مبنيّة على الأمل، والأمل غير مؤكّد، وهذا هو الإنسان وهذه هي الدنيا شكوك وريب وارتعاد فرائص. (سبستاني، فجل١، ١١٣، ٢٥)

أملاك بلدية

- أمّا الأملاك البلدية فهي أملاك المجلس البلدي وكان تقرّره بتونس في دولة المشير الثاني محمد باشا باي وله أملاك ينتفع بدخلها في إدارته، والآن له التصرّف فيها بالتفويت وهي قابلة لأحكام العقارات، وله أملاك تنسب للمصلحة البلدية وهي التي تجري على تراتيبها مثل جوانب الطرقات ومحلّات التنزّه البلدية والأشجار والأحواض والمسالخ والرحاب ورواج الأسواق وفنادق الحيوانات ومراكز الحرس والأراضي البلدية المعدّة للدفن إلى غير ذلك مما تضمّنه الباب الخامس من قانون المجلس البلدي المؤرّخ بالسادس عشر من جمادي الثانية سنة اثنتين وثلاثماية وألف وفيه حكم تراتيبها. (سنوسي، مدر، ١٧٤، ٢٠)

أملاك عمومية

- الأملاك العمومية في المملكة التونسية منوط حفظها بإدارة الأشغال العامّة على مقتضى قانون منتصف ذي الحجّة من سنة اثنتين وثلاثماية وألف المؤلّف من سبعة فصول ونوازلها بحسب تابعية المتخاصمين، وهي ساحل البحر والبحيرات إلى حدّ منتهى فيضان الماء والسباخ والمرافئ والمراسي وملحقاتها والمنائر والنواظير وعلامات هداية السفن ومجاري المياه مع الأراضي الواقعة ضمن حدودها، والأراضي والأبنية التابعة لمعابر الماء والبطاحات المعدّة لخدمة عامة وسائر ينابيع الماء والحنايا والآبار والحياض العمومية وملحقاتها والترع التي تسلكها السفن وترع السقي والترع التي تحفر لتنشيف الأراضي بقصد منفعة عامة، والأراضي الداخلة في حدودها وسائر متعلّقاتها والطرق والأسواق وسكك الحديد وطرق الترامواي وكل ما لا يصحّ أن يكون ملكًا خصوصيًا. (سنوسي، مدر، ١٧٤، ٨)

أمم

- لمّا حصلت لهم (الناس) الحاجات، وتفرّغوا من الشواغل، أطلقوا لنظرهم العنان فسرح في الأرض، وارتفع إلى السماء مستكنهًا مستطلعًا وصرفوا اهتمامهم إلى توفير مواد المسرّة، وتكثير أسباب الراحة، ورأوا في بعض الجهات نباتًا خفيف المؤونة، كثير الحمل، فاختاروا له في الأرض مزارع معيّنة وبذروه، ومنه الأرز والشعير والحنطة وغيرها. ثمّ ظهر لهم أنّه يحمل في مدّة قصيرة ما يكفيهم زمنًا طويلًا، فاختاروا الإقامة في مزارعه ونصبوا فيها الأكواخ، وبنوا المساكن، فكانت المدن، والجماعات، والأمم، وحصل التمدّن الإنسانيّ وما علّة جميع ذلك إلّا حبّ الذات. (إسحق، درر، ١٤٤، ١١)

أمنية

- من كلام الغزالي: الفرق بين الرجاء والأمنية أن الرجاء يكون على أصل، والتمنّي لا يكون على أصل، مثاله: من زرع واجتهد وجمع بيدرًا ثم يقول: أرجو أن يحصل منه مائة قفيز، فذلك منه رجاء. ومن لا يزرع زرعًا، ولا يعمل يومًا، قد ذهب ونام وأغفل سنة، فإذا جاء وقت البيادر يقول: أرجو أن يحصل لي مائة قفيز، فيقال من أين لك هذه الأمنية التي لا أصل لها؟ فكذلك العبد إذا اجتهد في عبادة الله تعالى وانتهى عن معاصيه يقول: أرجو أن يتقبّل الله هذا اليسير، ويتمّ هذا التقصير، ويعظم الثواب، فهذا رجاء منه، وأما إذا غفل وترك

الطاعات، وارتكب المعاصي، ولم يبال بسخط الله ورضاه ووعده ووعيده، ثم أخذ يقول: أرجو من الله الجنة والنجاة من النار، فذلك منه أمنية لا حاصل لها، سمّاها رجاء وحسن ظنّ خطأً منه وجهلًا. (عاملي، كشك٢، ٩٩، ٣)

أمنية عمومية

- صيانة الأمنية العمومية في كل قطر بحيث تكون السلطنة وطنًا أمينًا لجميع الرعايا يتجوّلون فيها طالبين الترقّي والتقدّم متفعين بأخصب أقطارها وأجمل ربوعها. (سبستاني، فجل٢، ٦١١، ١٤)

أمهات

- أما الأمَّهات: فقال الأخفش: كلُّ شيء انضمَّت إليه أشياء فهو أمٌّ لها، وبذلك سُمِّي رئيس القوم أمًّا لهم. وأمُّ الدِّماغ: مجتمعه، وأمُّ النُّجوم: المجرَّة، وأمُّ الكتاب: سورة الحمد، وأمُّ القرى: مكّة. (مخان، بصل، ٢٢٨، ٦)

أمهات الفضائل

- أمّهات الفضائل؛ هي هذه الأربعة: العلم، والشجاعة، والعفّة، والعدل. فمن جمع هذه الأربعة، على الكمال؛ استحقّ أن يكون بين الخلق، ملِكًا مطاعًا، يرجع الخلق كُلّهم إليه. ويقتدون به. (جزائري، ذغ، ٥٩، ٥)

أموال

- الأموال لا تكون إلّا بالكسب من وجه من وجوه الصنائع المعاشية لتعين على المعادية، فلا أحسن ممن يكسب المال من حلّه، ويصرفه في محلّه، ويكفُّ به وجهه عن الناس. (طهطاوي، اكا١، ٢٨٩، ٥)

أموال أميرية

- أمّا زيادة الأموال الأميرية وديمومة جريان أحوالها في مجراها القديم من شأنها أن تفضي بالشعب إلى التذمّر والفقر. لأنّه من المعلوم أن في الشرق محلًّا واسعًا للإصلاح. أما نسبة ممالك العالم إلى بعضها بعض فهي كما قد برهنت سنة ١٨٦٩ مبنيّة على أساسات لا يسمح لها الحال أن تتزعزع. هذا ومع أننا مؤكّدون أن بواطن السياسة هي غير خالية من الأكدار، نحبُّ أن نتوهّم بأنه لا يخامر كؤوس الصداقة الدولية أقذار من شأنها تكدير صافي كأس السلام. غير أن أحوال فرنسا الحاضرة، وأشغال إنكلترا، ومرض أمبراطور روسيا وأحوال رعايا ومجد بروسيا واشتغالها بالتنظيم، وإصلاحات النمسا والدولة العليّة، وضعف اليونان، وارتباكات إيران، ومالية إيطاليا، وانقلابات إسبانيا، والقوّات العسكرية الحالية في أوروبا، تتفاعل بعضها في بعض وفي نفسها وتميل بكفّتي الميزان، تارة يمينًا وتارة شمالًا، بواسطة جنود السياسة وبدون جنود القوة التي تخشى أن تطلق لها العنان لئلّا تقصّر عن ردّ جماحها فيفضي بها الأمر إلى ما تقشعرّ أبدانها من مجرّد النظر إليه بعين المستقبل. (سبستاني، فجل١، ٧٧، ٥)

أمور الدنيا

- قال بعضهم: إعلم أنّ أمور الدنيا خمسة أشياء، وهي: الاعتقادات، والعبادات؛ والعمليات، والزواجر، والآداب. (طهطاوي، اكا٢، ٦٠٨، ٨)

أمور دنيوية

- مدار القوانين المشار إليها على وجوب حفظ النفس والعرض والمال، وعلى بيان المرجع في تعيين الإداء وجلب العساكر اللازمة. أمّا وجوب حفظ النفس والعرض فلكونهما أعزّ الأمور الدنيويّة، فإذا خشي الإنسان عليهما اضطرّ إلى التشبّث بمن يرجو به وقايتهما كائنًا من كان وإن لم يكن في أصل فطرته مجبولًا على الخيانة، ولا يخفى أنّ ذلك مما يضرّ بالدولة والمملكة بخلاف ما إذا كان آمنًا على نفسه وعرضه فإنّه لا يحيد عن طريق الصدق والاستقامة وصرف الهمّة إلى حسن الخدمة لدولته وملّته، وأمّا المال فإن من فقد الأمن عليه لا يتأتّى له القيام بحقوق دولته إذ لا يخلو دائمًا من شغل بال واضطراب حال بخلاف ما إذا كان آمنًا على ما له فإنّه يشغل نفسه بما يعنيه في دينه ودنياه وينظر في توسيع دائرة معارفه وعيشه، وبذلك يتمكّن من قلبه حب الوطن وتشتدّ غيرته عليه وعلى دولته ويكون سعيه على حسب ذلك، وأمّا تعيين الأداء فالمرجع فيه أنّ كل دولة تحتاج في حفظ ممالكها إلى القوة العسكرية كما تحتاج في ضبط تصرّفاتها إلى مصاريف لازمة فلا بدّ لها من مبلغ وافر من المال بحسب احتياجها، وإنّما يتحصّل ذلك بما يضرب على اتّباع تلك الدولة، فلزم أن يوضع للأداء المشار إليه طريقة مستحسنة، وذلك أنّ الاستبداد وإن بقيت معه ممالكنا المحروسة سالمة والحمدللّه على ذلك لكن ظهرت آثاره من الاختلال والخراب وذلك لأن جعل زمام مصالح المملكة السياسية وأمورها المالية بيد شخص واحد موكولة إلى اختياره بل لا مانع أن يقال موكولة إلى قهره وجبره يتسبّب عنه ما ذكر خصوصًا إذا لم يكن ذلك الشخص من أهل الخير، فإنّه يؤثّر منفعته على منفعة الغير وتكون تصرّفاته مبنيّة على الظلم والضير، فوجب لذلك أن نبادر بترتيب معيار مضبوط يعتبر في توزيع الأداء على الأهالي مراعى فيه قدر المكاسب واليسار بحيث لا يؤخذ من أحد ما فوق مقدوره بعد أن يجعل لمصاريف الدولة اللازمة للعساكر وغيرها حدّ محدود بقوانين لا تتعدّاها. (تونسي، أقوم، ٩٣، ٢١)

أمور سياسية

- إنّ الفرنساوية من الفرق التي تعتبر التحسين والتقبيح العقليين، وأقول هنا: أنهم ينكرون خوارق العادات، ويعتقدون أنّه لا يمكن تخلّف الأمور الطبيعية أصلًا، وأنّ الأديان إنّما جاءت لتدلّ الإنسان على فعل الخير واجتناب ضدّه، وأن عمارة البلاد وتطرّق الناس وتقدّمهم في الآداب والظرافة تسدّ مسدّ الأديان، وأنّ الممالك العامرة تصنع فيها الأمور السياسية كالأمور الشرعية. ومن عقائدهم القبيحة قولهم: إن عقول حكمائهم وطبائعييهم أعظم من عقول الأنبياء وأزكى منها. ولهم كثير من العقائد الشنيعة، كإنكار بعض القضاء والقدر، مع أن من الحكم: فالعاقل من يصدق بالقضاء، ويأخذ بالحزم في سائر الأشياء، وإن كان لا ينبغي للإنسان أن يحيل الأشياء على المقادير أو يحتجّ بها قبل الوقوع، فإن من أمثال التي سارت بها الركبان: من دلائل العجز كثرة الإحالة على المقادير. ومن كلام بعضهم: إذا وقعت المجادلة فالسكوت أفضل من الكلام، وإذا وقعت المجاربة فالتدبير أفضل من التقدير. ومنهم جماعة يعتقدون أن الله تعالى خلق الخلق ونظّمهم نظامًا عجيبًا فرغ

منه، ثم لا يزال يلاحظهم بصفة له تعالى تسمّى صفة العناية والحفظ، تتعلّق بالممكنات إجمالًا، بمعنى أنها تمنعها عن خلل انتظام الملك. (طهطاوي، اكا٢، ٧٩، ٢٠)

أمور معاشية

- للأمور المعاشية في الظاهر جهتان: جهة فاعلية وجهة انفعالية أي محلّية، والأول هو الأشغال، والثاني هو الأراضي الزراعية. (طهطاوي، اكا١، ٣١٠، ١٢)

أمّيّ

- الأمّيّ: من لا يكتب، منسوب إلى أمّة العرب، المشهورين بعدم الخط والكتابة. ووصف نبيّنا محمد صلّى الله عليه وسلّم بالأمّي لذلك. (عاملي، كشك٢، ٣٩٣، ١٩)

أمير

- ثم بتداول الأزمان وترتيب البلدان وانضمام عدّة أقاليم أو مدن تحت رياسة واحدة تنظّمت النواحي تنظيمًا رسميًّا تابعًا لانقسام البلاد إلى ممالك، والممالك إلى إيالات، والإيالات إلى كور أو مديريات، والمديريات إلى أقسام، والأقسام إلى أخطاط، والأخطاط إلى نواحي ودوائر بلدية، أو إلى مدن، والمدن إلى أجزاء، وسمّي شيخ المملكة سلطانًا أو ملكًا أو رئيس جمهورية، وسمّي حاكم الإيالة واليًا أو أميرًا، وحاكم المدينة محافظًا أو مأمورًا، وحاكم المديرية مديرًا، وهكذا، وحاكم البلد شيخ البلد أو عُمْدة، وهكذا على حسب عرف كل بلد، واختلفت الأسماء باختلاف عرف الأقاليم والنواحي، والمسمّيات متّحدة. (طهطاوي، اكا١، ٥٢٥، ٢١)

- إنّ الملك ورئيس الجمهورية والأمير وصاحب كل سيادة أولية موروثة كانت أو انتخابية هو النقطة التي تدور عليها رحى الأمة. فإنّنا إذا صرفنا النظر عن جعل الشعوب المتمدّنة على هذه الحال نرى أنّها أصبحت في إدارة ذات أركان متينة مؤسّسة على القوانين والنظامات، وأنّ الملك وكل من هو صاحب سيادة أولية هو حافظ تلك القوانين وحاميها من آفات الزمان وطوارق الحدثان. (سبستاني، فجل٢، ٥٧٠، ٣٢)

أنانية

- إنّ الفضيلة هي الدرجة الرفيعة في الفضل، والفضل ضدّ النقص. أمّا الأنانيّة فهي نسبة لضمير المتكلّم على غير قياس. وفي عرفهم إيثار الإنسان نفسه بما يراه خيرًا سواء جنى بذلك على غيره خيرًا أم شرًّا، وليس في حبّ الوطن أو الأمّة شيء من ذلك كما ترى. (إسحق، درر، ٥٢، ١٤)

إنتاج

- الكلام على الإنتاج وعدمه ومصادر الأموال ومواردها إنّما هو بالنظر للحيثيات، فقد يجتمع في الأمير مثلًا أن يكون أيضًا له، زيادة عن مزية إمارته، مزية الزراعة والتجارة لرأس مال إيراده، فيكون جامعًا للمنافع العمومية، ويكون منتجًا من جهة وغير منتج من جهة أخرى. والله يرزق من يشاء بغير حساب. ثم أن الأعمال بنوعيتها: منتجة، وغير منتجة، ممدوحة مطلقًا لما فيها من السعي، كما أن البطالة مذمومة عند جميع الأمم، شرعًا وعقلًا. (طهطاوي، اكا١، ٣٢٩، ٤)

إنتاج الإنتاج

- خدمة المقلّدين للمناصب العالية والوظائف السامية في أي دولة من الدول. وكذلك خدمة الخدم المعتادين لسادتهم في أي بلد كان، لا تنتج ربحًا ماليًّا ولا قيمة مثرية للمخدوم محسوسة، يعني لا تنتج بنفسها استغلال الأموال لمن هي منسوبة له، وهذا لا يقدح في حقّها شيئًا، لأن خدمة أرباب المناصب في الممالك عليها مدار العمل والإرشاد بالتدبير والسعي في الإصلاح، فإنتاجها الحقيقي إنتاج بالواسطة، فهو إنتاج الإنتاج، لا إنتاج بالفعل والمباشرة. (طهطاوي، اكا١، ٣٢٥، ٢٧)

إنتاج بالواسطة

- خدمة المقلّدين للمناصب العالية والوظائف السامية في أي دولة من الدول. وكذلك خدمة الخدم المعتادين لسادتهم في أي بلد كان، لا تنتج ربحًا ماليًّا ولا قيمة مثرية للمخدوم محسوسة، يعني لا تنتج بنفسها استغلال الأموال لمن هي منسوبة له، وهذا لا يقدح في حقّها شيئًا، لأن خدمة أرباب المناصب في الممالك عليها مدار العمل والإرشاد بالتدبير والسعي في الإصلاح، فإنتاجها الحقيقي إنتاج بالواسطة، فهو إنتاج الإنتاج، لا إنتاج بالفعل والمباشرة، وكلامنا في إنتاج رؤوس الأموال "والسرمايات" دون الإنتاج الإرشادي، وإلّا إذا نظرنا إلى إنتاج الإدارة ومعونة الحكومات وجدنا صحّة ما سلف نقله عن الخليفة المأمون من قوله: إن أسباب المكاسب أربعة، وعدّ منها الإمارة، وقال: إنّ ما عدا ذلك فهو كل علينا - والكل بفتح الكاف الحمل - وقد قلنا إن مرجع استحصال الأموال لا يكون إلّا من الزراعة والصناعة والتجارة فهي محل الأرباح والإيراد، وأما غيرها فهو محل للمصارف، لأننا بيّنا أن غير المنتج من الأعمال هو ما لا يبقى بعد انقضائه شيء من ثمرات العمل يروّج ويكفي لعمل آخر، فوظائف جميع الحكّام الملكية وضبّاط العسكرية البرية والبحرية وجميع الجنود كذلك، وإن كان عليها مدار حركة الإنتاج، بل هي القوة الباعثة له في الواقع ونفس الأمر، إلّا أنّها لا تسمّى في عرف المنافع العمومية بالمنتجة للأموال بنفسها وبعملها، وإن كانت لهم مرتبات سنوية جسيمة في نظير مأمورياتهم، فهذه المرتبات عائدة إليهم من أموال غيرهم، ولو أن خدمتهم للحكومات في غاية الشرف والمنفعة. (طهطاوي، اكا١، ٣٢٥، ٢٧)

إنتخاب

- من المقرّر عندنا جميعًا أن الأحكام المجلسية في نظام الإدارة عندنا هي الأساس الأول للأعمال وأنّه باستقامة أحوال مجلس المكان تستقيم أحواله ولا يثبت فيه ظلم حاكم أو تَغرُّضه مهما كان شديد الميل إلى الظلم والتغرّض، وإن ثبت فيه نقص يكون قليلًا جدًّا فإن الغَلَبة تكون للكمال، وانتخاب هذه المجالس منوط بالرؤساء بحسب أهمية الطوائف، والرؤساء رؤساؤنا وما نعهده منهم مراعاتهم لصوالحنا ومصالحنا إن كانوا من الإسلام أو غيرهم، فعضويات المجالس متعلّقة بهم وفي البلديات والتجارة بالأهالي، وهكذا نرى أن إنشاء المجالس متعلّق بنا نحن الأهالي بالانتخاب، ولا تكون العضويات دائمة ولكنها دورية، فإنّ غلط البعض في انتخاب يصلح الغلط في زمان قصير ولم يصر الاكتفاء بمنح هذه الحقوق إن كانت كثيرة أو قليلة مهمّة أو

غير مهمّة، وعندنا أن أهمّيتها ظاهرة ودائرتها واسعة فإنه تقرّر في نظام هذه المجالس بأن للرؤساء الروحيين مجالس ممتازة فيها ولذلك نرى في بعض الأماكن أعضاء منهم دون البعض الآخر، وقد حرّرنا جملة سياسية بهذا الشأن في السنة الثانية من سني الجنان ولا نحب أن نعود إلى ذلك. فإن جعلنا شأننا في الانتخابات إن كانت صادرة منّا أو من رؤسائنا ونحن واحد مراعاة الصوالح الإفرادية والأغراض الخصوصية بحيث تمسي مجالسنا ظرفًا لتَعيُّش البعض بعد أن ضاقت بهم ميادين المعاش أو لإنفاذ أغراض البعض في مناظريهم من أبناء وطنهم لا يستبدّ أمرنا ولا تستقيم أحوالنا العمومية ولا الخصوصية، ولا يسوغ أن نلوم سياستنا العامة على ما نراه من التقصير في تلك الدوائر لأنّنا نحن نكون قد أتينا به، ومن الواجب أن نحمل اللوم وأن نجعل أتعابنا الناتجة عن ذلك وسائط قاطعة نتعلّم بها مجانبة ما قد اختبرناه مما لا يوافقنا، ومن المؤكّد أن المجلس النشيط الذي يراعي حقوقه في الأعمال ولو بات معزولًا ولا يجري ما يجعله يخاف أن يصرّ على إجراء ما فيه خير لئلّا يطالب بما قد حاد فيه عن الصراط المستقيم، يمتع أهالي مكانه بالسعادة والرفاهية ويجعل الحقوق نافذة ويصبح غير مجبور بمراعاة الخواطر، فالحصول على رجال شأنهم ذلك الشأن منوط بنا وأحب الأمور عند دولتنا العليّة أن ترى الأحوال جارية في مجاريها لتقرير راحة العباد وراحتها هي بالتخلّص من الأتعاب المتواصلة التي تنتج عن تقصيرات الذين يقبضون على أزمة السلطان المجلسي حال كونهم ليسوا بأهل لذلك. (سبستاني، فجل١، ٣٢٦، ٢٢)

- قانون النوّاب... رأت حكومتنا أن تجعل لحياتنا الجديدة نظامًا نأمن به التفريط ونتّقي الإفراط، علمًا بأن طرفي النقيضين متلاقيان، وكراهة أن تكون الشورى بغير نظام مدرجة للفوضى وضياع الأحكام فسنّت للنوّاب قانونًا حسن الأحكام ووضعته في مجلسهم موضع البحث فاختاروا من أنفسهم لجنة للنظر فيه وجعلوا رئاستها للوطني الهمّام الأبي المقدام السيّد عبد السلام بك المويلحي، فأجالت اللجنة فيه أنظارها، فعدلته على الصورة المثبتة في هاته الصحيفة، فجاء موافقًا للأحوال محققًا للآمال بالغًا درجة الكمال (إن أمكن الكمال في عمل الإنسان). ولا شكّ أنّ الحكومة تثبت تعديل اللجنة، لأنّها لم تضع لائحة القانون في المجلس موضع النظر، إلّا لاعتقادها بأنّ ذلك من حقوقه. وبناء عليه فقد ثبت في الأذهان أنّ هذا القانون صار من الأحكام النافذة المرعيّة، ولم يبقَ إلّا أن تصرف الهمّة، وتبذل العناية في تسليمه إلى من يحسن إنفاذه، ويعلم مقداره ويفقه أحكامه ويرعاه حق الرعاية ويعنى به واجب العناية. وذلك موقوف على الانتخاب، فإن أطلقت فيه الحرية، وقيّدت الشهوات والآراب الذاتية، وقع على الذين تثق بهم الأمة في المهمّات وتعتمدهم في الملمّات، وهم الذين لا يمارون ولا يشارون ولا يشترون بحقوق الأمة ثمنًا قليلًا، وإن حصلت فيه المداخلة وحدثت المخاتلة والمخابلة كان وقوعه على من تستميلهم الرهبة وتستعبدهم الرغبة فهم كالآلة، بها آلة أخرى يديرهما من شاء كما شاء. (إسحق، كسج، ٢٧٥، ١٦)

- أمّا إذا اتّفق غالب المجلس على عدم استحسان سياسة الوزراء فيجب على الملك عند ذلك أحد أمرين: إمّا تبديل الوزراء المشار إليهم أو حلّ مجلس الوكلاء على أن يعيد الأهالي الانتخاب في مدّة معلومة، فإذا انتخبوا من يكون أشهر باللين والمساعدة للدولة دلّ ذلك على رضاهم بسياستها فيبقى الوزراء على خططهم، وأمّا إذا انتخبوا الأولين أو من يكون مثلهم في الشدّة فيستدلّ بذلك على عدم رضاهم بها ويجب حينئذٍ خروج الوزراء من الخدمة وتعويضهم بمن سياسته ترضى المجلس، وللمجلس المذكور أن يدّعي الخيانة على أحد الوزراء أو مجموعهم إذا رأى أدلّة ذلك وتكون نازلة تفصل بالمجلس الأعلى، وظاهر أن الوزراء المشار إليهم كما تشدّد عليهم القوانين المسؤولية عن تصرّفاتهم تمنع التعدّي عليهم في النفس والعرض والمال، فيتيسّر للنجيب الأمين منهم إجراء الأمور على مواقع المصلحة والفوز بما يستعقبه ذلك من جميل الثناء، ولمن اتّصف بالأمانة دون النجابة الخروج بالسلامة لا له ولا عليه، وبما تقدّم يعلم أن سلطة المجلسين تتّحد تارة وتفترق أخرى إذ لكل منهما أعمال تخصّه وأعمال يشارك فيها الآخر، غير أن المعتبر في تأسيس القوانين سيّما المتعلّقة بالمجابى والقوة العسكرية وفي الاحتساب على الدولة واستحسان سياسة الوزراء وضدّه اللذين ينبني عليهما خروجهم أو بقاؤهم في الخطّة، هو ما يتّفق عليه غالب مجلس الوكلاء حسبما أشير إليه قريبًا، كما أنّ إجراء القوانين المذكورة يتوقّف على موافقة المجلس الأعلى على كونها غير مخالفة لأصول الكونستيتوسيون. قلت فبتقرير ما ذكر يعلم أيضًا أن صاحب الدولة عندهم مضطرّ إلى موافقة إرادة المجلس التي هي في الحقيقة إرادة أهل المملكة. (تونسي، أقوم، ٨٤، ١٠)

- إنتخاب الوكلاء في الكونتي والمدن والقرى من حقوق من بلغ من العمر إحدى وعشرين سنة متصرّفًا في حقوقه المدنية، وله من الدخل السنوي ممّا لا ينقل من الأملاك مائتان وخمسون فرنكًا، ولا يلزم اعتبار ذلك المبلغ فيمن كان من أهل المعارف، وفي الجميع تعتبر الوجاهة ويكون الانتخاب علنًا، والقرعة لا مدخل فيها لقرناء المملكة بمعنى أنهم لا ينتخبون غيرهم، كما أنّه لا مدخل فيها لأجنبي ولا لمن لم يبلغ سن الرشد ولا لمن ثبت عليه أنه حلف يمينًا كاذبة أمام الحكم أو استعان بصندوق الصدقة الخارجة من الكنيسة في تلك السنة، ولا للمكلّفين بأخذ مداخيل الكمارك ونحوها ومداخيل الكومون ولا للمكلّفين بالتأمير أي طبع الكواغد، ولا لسائر متوظّفي الدولة أو متوظّفي البوسطة أو أعوان الضبطية، ولا لكل من ثبت عليه أنه تحيّل أو رام التحيّل في الانتخاب السابق عن ذلك الوقت، هذا ما يتعلّق بالذين ينتخبون غيرهم، وأمّا الذين ينتخبون للنيابة عن الشعوب بالقمرة فيشترط فيهم بلوغ إحدى وعشرين سنة، وأن يكونوا من الأهالي لا من الأجانب ولا من حكّام المجالس العالية أو مجالس الكونتي أو مجالس البوليس أو وكلاء الخصام الذين يخدمون بمجالس التحقيق، ولا من أهل كنيسة إنكلترة وسكوسيا الكاثوليكيين، ولا ممّن صدر عليه حكم بالنفي أو ثبتت عليه جناية أو خروج عن الطاعة، ولا ينتخب متوظّفو الكونتي والمدن والقرى في البلاد التي يخدمون فيها،

وكذلك المكلّفون بقبض المجابي الموظّفة بعد سنة اثنتين وخمسين وستمائة وألف، وكل من له خطّة يأخذ عليها مرتّبًا من الدولة من الخطط المحدثة بعد سنة ثمان عشرة وسبعمائة وألف أو تكون معيشته جارية من الدولة أو يكون من الوكلاء المكلّفين بأمور الجيش أو ممّن يلتزمون شيئًا من الدولة أو من ضبّاط الشَّرفْ، ولفظ الشَّرفْ لقب في لغتهم لخطّة معروفة. (تونسي، أقوم، ٢٠٦، ١٧)

إنتخاب عمومي

- الأمّة الفرنسوية أمّة انتخاب عمومي يشارك أفرادها في الحكم الكلّي، فكل واحد منهم ينتخب النوّاب وكل أحد يصلح أن يكون نائبًا إلّا الذين أضاعوا حقّهم المدني بما كانوا مجترمين. والنوّاب هم الذين ينتخبون رئيس الدولة، ومنهم تتألّف الوزارة، وبإرادتهم يتعيّن مقدار الدخل والخرج، وبحكمهم توضع الضرائب، وتفرض الوزائع، وهم هم أهل النهي، والأمر، والنقض، والإبرام. فالأمّة هي الحاكمة في بلاد الفرنسيس فإن لم يكن كل فرد منها عارفًا بما يحقّ له، وما يجب عليه لم يصلح أن يكون رقيبًا ناظرًا على الحق والواجب. (إسحق، كسج، ٣٢٨، ١١)

إنتزاع

- الانتزاع: وهو عبارة عن أن ينتزع المشبّه به من المشبّه كقول أبي بكر الخالدي:

أما ترى من ثناياها ومبسمها
أيدي الغمام سرقن البرق والبردا

(مخان، غبم، ١٠، ٣)

إنتظام

- قد توهّم البسطاء والأغبياء سياسيًا أنّ هذا الزمان زمان زوال فضل الملوك وأهمّيتهم، وأنّهم باتوا هم ورؤساء الجمهوريات أصفارًا ذات مقام محفوف بالعظمة والجلال والمؤثّرات الخارجية، فإنّهم قد تقيّدوا بقيود القوانين والنظامات وأمسوا آلة لا أهمّية لها، على أنّهم قد أخطأوا أي خطأ، فإنّ الملك ورئيس الجمهورية والأمير وصاحب كل سيادة أولية موروثة كانت أو انتخابية هو النقطة التي تدور عليها رحى الأمة. فإنّنا إذا صرفنا النظر عن جعل الشعوب المتمدّنة على هذه الحال نرى أنّها أصبحت في إدارة ذات أركان متينة مؤسّسة على القوانين والنظامات، وأنّ الملك وكل من هو صاحب سيادة أولية هو حافظ تلك القوانين وحاميها من آفات الزمان وطوارق الحدثان. فالله سبحانه وتعالى خالق الكون وهو حافظ نواميسه فإن اختلت يهدم فترى الفعل لناموس الجاذبية ولكن يده حافظته. واقتراب الإنسان من الكمال يكون باقترابه من تقليد الانتظام الذي وضعه الخالق عزّ وجلّ. وكل من بعد عنه يكثر اختلال أحواله وارتباك أموره ويزداد شقاؤه. والملوك هم ينبوع النعم ومكافأة الخدمات العمومية ومرقو المعارف ومشيّدو أركان الأمور النافعة بعنايتهم والتفاتهم وترقّي الذين ينفعون أبناء عصرهم بأعمالهم. فيسهل على الإنسان أن يستبدّ ويظلم ويعمل برأيه ولكنه يصعب عليه أن يكبح جماح كل ميل بشري ويتقيّد بنفس القوانين التي يقيّد بها الناس لمنع مضرّة بعضهم عن البعض الآخر ولانتظام حالهم ورتعهم في بحبوحة من الراحة والرفاهية. والله سبحانه وتعالى قد قيّد نفسه بالنواميس التي وضعها فتراه لا يخالفها فهل

شعرت بنار تبرد أو رأيت حجرًا في علوّ يرتفع أو جسمين في حيّز جسم واحد وهل يمكن أن ترى قضيبًا معوجًّا ومستقيمًا في وقت واحد. فالانتظام يكون بصيانة القوانين والنواميس ففي السياسة والإدارة صيانتها في يد الملك. وقد توصّلت الأمم المتمدّنة إلى انتظامها الحالي بنور المعارف واكتشاف حقائق كثيرة سترتها عناصر لا لزوم لذكرها. والشرق لسوء الحظ لا يزال في تأخّر عظيم من هذا القبيل. ونقول بكدر أننا لولا الحرب لربما كنّا قد ارتقينا الدرجة الأولى من السلّم الذي ارتقته الأمم المتمدّنة من هذه الجهة الإدارية. على أنّ الله سبحانه وتعالى لم يشأ أن يحرمنا مشاهدة هذا الانتظام في الشرق بل في ربوع الأمة الناطقة بلغتنا الشريفة فنقف على تفاصيل أحواله وتكون مرآة لنا وانموذجًا إنشاء الله سعيدًا موفقًا. وما ذلك إلّا في الديار المصرية فإن إدارتها قد انتقلت في برهة قصيرة من حالة إلى حال وصار المُعوَّل فيها عند حكومتها اتّباع قوانين ونظامات لا يتجاوزها مأمور كبيرًا كان أو صغيرًا دون أن يقع تحت طائلة الجزاء. (سبستاني، فجل٢، ٥٧١، ١)

- إنّ الأمّة الإسلاميّة لمّا كانت مقيّدة في أفعالها الدينيّة والدنيوية بالشرع السماوي والحدود الإلهية الواردة على الميزان الأعدل المتكفّلة بمصالح الدارين، وكانت ثمّة مصالح تمسّ الحاجة إليها بل تتنزّل منزلة الضرورة يحصل بها استقامة أمورهم وانتظام شؤونهم، لا يُشْهَد لها من الشرع أصل خاص كما لا يشهد بردّها، بل أصول الشريعة تقتضيها إجمالًا وتلاحظها بعين الاعتبار، فالجري على مقتضيات مصالح الأمّة والعمل بها حتى تحسن أحوالهم ويحرزون قصب السبق في مضمار التقدّم متوقّف على الاجتماع وانتظام طائفة من الأمّة ملتئمة من حَمَلَة الشريعة ورجال عارفين بالسياسات ومصالح الأمة متبصّرين في الأحوال الداخلية والخارجية ومناشئ الضرر والنفع، يتعاون مجموع هؤلاء على نفع الأمّة بجلب مصالحها ودرء مفاسدها بحيث يكون الجميع كالشخص الواحد كما قال عليه الصلاة والسلام "المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشدّ بعضه بعضًا" وكما قال صلّى الله عليه وسلّم "المؤمنون كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد" فرجال السياسة يدركون المصالح ومناشئ الضرر، والعلماء يطبقون العمل بمقتضاها على أصول الشريعة، وأنت إذا أحطت خبرًا بما قرّرناه علمت أنّ مخالطة العلماء لرجال السياسة بقصد التعاضد على المقصد المذكور من أهمّ الواجبات شرعًا لعموم المصلحة. (تونسي، أقوم، ٤٠، ٢٠)

إنتظام أحوال الإنسان

- لا يجهل أحد أنّ قوام الإنسان وانتظام أحواله يستدعي أنه خلق لحكمة عجيبة، ولم يخلق عبثًا ... فوجب بهذا السعي لإصلاح بنيته المادية، وتنمية أجزائه العضوية، بسدّ خلة ما فيه من الوجدانيات النفسانية القوية، كالجوع الذي يحسّه الإنسان من الاحتياج إلى الغذاء، وهو ألزم الوجدانيات وأقواها، وكالاحتياج إلى السكنى، واللباس، والنساء، وليست هذه الوجدانيات فيه، ولا الحصول عليها لمجرّد راحة النفس، بل لحفظ هذه النفس النفيسة وبقائها للحصول على ما أراده الله منها، فالاحتياج إلى السكنى مثلًا إنّما هو للصون من أذى حيوانات الخلاء وهوامها، والاحتياج إلى

الملبس للوقاية من شدّة الحرّ والبرد، فهذه وجدانيات طبيعية أولية، واحتياجات مقدّمة الحصول عليها قبل غيرها، ومع أن كلًّا من المسكن والملبس ليس من الوجدانيات الطبيعية الصرفة إلّا أنّ العادة حكمت بعدم الاستغناء عنهما، وينتظم في سلكهما أيضًا احتياجات راحة النفس إلى توفية حظوظها ولذّاتها المباحة، فإن النفس البشرية لم تخلق لأن تكون منعزلة وحدها، منفصلة عن أبناء جنسها، مجرّدة عن الاجتماع والائتناس، مع ميلها إلى ذلك طبعًا، واضطرارها إليه وضعًا، فهذا دليل على أن الإنسان يحتاج إلى التأنّس العام والاجتماع التام، لأنّ الإنسان، بالانفراد، لا يكفي للقيام بأود نفسه، فلهذا اقتضت الحكمة الإلهية والإرادة الربانية أن تبيح له أن يختار ذاتًا يرتبط معها ارتباطًا أكيدًا بعقد وثيق للازدواج والارتفاق وحفظ النسل، فإذا لم يحصل على ذلك اعتراه هيجان البدن، وأصيب بالسوداء، وتغيّر فيه الخلق الحسن، فمثل هذا الداء لا يحدث إلّا من فقد الحاجة التي يستشعر بها الإنسان ويحسّ بأنّها من ضرورياته. (طهطاوي، اكا٢، ٣٧٩، ٣)

إنتظام التعامل المالي

- من المقرّر أنّ انتظام التعامل المالي في الأمّة ضروري جدًّا، فالشرق قد مرّت عليه سنون بل قرون دون أن يفوز بانتظام أسباب المعاملات لأن مسكوكاته كثيرة الأنواع غير مبنيّة على الأساس الذي يصون أثمانها وما هو غير احتوائها على ذهب وفضّة بقدر قيمتها الحقيقية. ولقد طالما وقعت الخسائر على الناس وألحقت بالتجارة المتاعب والمضرّات من جرّاء تفاوت أسعار المسكوكات وعدم تناسبها، فأين الليرا من الريال المجيدي وأين الزهراوي منه والبشلك منهما. هذا فضلًا عن اختلاف أسعار المسكوكات القديمة التي لم يبقَ منها سوى القليل بين أيدي الناس في بعض البلاد أو أنّها قد خرجت من دائرة التعامل. وقد وقعت على الحكومة والتجارة خسائر وافرة بمعاملاتها الأوروبية من جراء عدم انتظام حالة مسكوكاتها ومن اختلاف أسعارها باختلاف البلدان، فترى أسعار النقود في بيروت غير أسعارها في الشام وأسعارها في صيدا غير أسعارها في طرابلس، وهكذا نرى مدنًا بعضها قريب من البعض الآخر مرتبطة بوحدة الإدارة والنظامات والقوانين حال كون كل منها كأنّه دولة مستقلّة من جهة المسكوكات. وقد ينتفع بعض الناس بتجارة النقود الناشئة عن هذا الاختلال على أن الجمهور يضرّ دون ريب. وعندما بلغت أوروبا من درجات التمدّن ما بلغت وبنت أعمالها على العلوم والمعارف وقواعد التوفير السياسي قامت بالتدابير اللازمة وقرّرت أصولًا لمسكوكاتها جعلت نقودها متناسبة، ولم تكتف بعض الدول بذلك لكنها تعاضدت على أن تكون مسكوكاتها ذات أسعار واحدة لدفع مضارّ اختلاف النقود عن التجارة الجارية بين أممها، فأصبحت نقود فرنسا وإيطاليا والبلجيك وغيرها واحدة، وقد كان اختلاف المسكوكات في الشرق من أعظم أسباب المعاملة بالنقود الأجنبية فكثرت في ربوعنا من جرّاء اختلاف أسعار نقودنا العثمانية، فترى اليوم الليرات الفرنسوية كثيرة من جراء ارتفاع سعر الليرا العثمانية في الآستانة مثلًا، وفي غده تقل الأولى وتكثر الثانية من جراء عكس ذلك. وقد عوّل الباب

العالي على إبطال هذه الحال مبتدئًا باستهلاك النقود المغشوشة خاصة بعد أن قلّت قيمة الفضة في الدنيا من كثرتها وثبت الذهب على أسعاره فوقع فرق بين أسعار المسكوكات الذهبية والفضة في نفس البلدان المتمدّنة. ففي السلطنة ثلاثة أنواع من المسكوكات وهي نحاسية صرفة أو هي نحاس مع مواد أخرى أرخص منه ونحاس وفضّة كالبشلك والزهراوي وأقسامهما وفضة كالريال المجيدي وذهب كالليرا. وفي بعض البلدان الشامي وهو مسكوك قديم سعره عشرة غروش وغيره. وقد انقسمت هذه النقود رسميًا إلى قسمين مسكوكات خالصة ومسكوكات مغشوشة. فالأولى هي الليرا والمجيدي وأقسامهما والمغشوشة هي الزهراوي والبشلك وأقسامهما. ففي الزهراوي فضة بين ٤ قروش و٤٢ والبشلك بين ٦٥ و٧٢ بارة. وكانت المغشوشة حافظة أسعارًا تزيد عن ثمن المادة المصنوعة منها لأنّ الحكومة كانت تقبضها بأثمان تزيد عن ثمنها الحقيقي في خزينة الأموال الأميرية المعروفة بالويركو وأعداد الأغنام والبرد وغيرها من الرسومات، وكانت تدفعها في داخلية السلطنة معاشات وغير ذلك على أنّها كانت جارية بين الناس بأثمان تزيد عن ثمن المسكوكات الخالصة بالنسبة إلى أن سعر المجيدي الصاغ كان عشرين قرشًا، فالمائة منه تخسر بالنظر إلى الأسعار الجارية بين الناس نحو ١٥ قرشًا حال كون البشلك كان يخسر أقلّ من أربعة قروش، وهذا خلل عظيم، فلو عوّلت الحكومة على أن تنزل أسعال العملة المغشوشة بالتدريج لرفع ضرر وقوع خسائر عظيمة دفعة واحدة على الأهالي ولو نزلت سعر البشلك وأقسامه عشرين في المائة أو أقلّ قليلًا لتساوت خسارة البشلك والمجيدي بالنظر إلى الدفع للخزينة. (سبستاني، فجل٢، ٥٦٢، ٢٠)

إنتظام السياسة

- إنّ من أعظم أسباب انتظام السياسة وأفعلها عدم قبول الذين ليس بهم الأهليّة في سلك الحكّام. لأنّه كم من مرّة أسمعنا هذا الجهل صرخات المتظلّمين. وإن كان لا يوجد في الشعب من يقدرون أن يقوموا بحق ذلك. فالشعب يقدّم للحكومة التي تؤكّد لرعاياها بأنّها بعد سنتين من تاريخ تأكيدها لا تدخل في خدمتها من لا يعرف اللّغة اللازمة وقوانين الدولة. وإن كان ظالمًا تهدم أركان السياسة والعياذ بالله. وإن كان متغفّلًا تصبح السياسة عرضة لغايات وأغراض الذين هم دونه من أصحاب الإدارة وغيرهم وعلى الخصوص لأنهم لا يتأخّرون البتّة عن المسير في ذلك السبيل في أول لحظة يتأكّدون فيها أن رئيسهم هو على جانب عظيم من التغفّل. فتندك حصون السياسة ويعمّ الويل الرعايا وتصبح صوالح الدولة وأموالها غنيمة للسالبين. وإن كان متكاملًا يصبح الغد ظرفًا لأعمال أمسه حال كون للغد من أشغاله ما يكفيه، فتتراكم الأشغال وتزدحم أقدامها فيسقط أكثرها عن جسر العدالة وما يبقى منها يمسي في تأخّر يحمل من يوم إلى يوم ثم من أسبوع إلى أسبوع وهكذا إلى ما شاء الله. وإن كان من الذين لا غيرة لهم على المحافظة على صوالح الدولة وراحة الأهلين يمسي سفرًا على شمال أرقام السياسة سيّان في حكمها فقده ووجوده. وإن كان غير متوشّح بوشاح الأمانة يبيت للسياسة

لصٌّ في حضنها يسرقها. ولا حاجة إلى بيان النتيجة. وإن كان متعصّبًا تصبح السياسة تنوح فقدان العدالة لأنّ العدالة إنّما تقوم بعدم ميل مستلم زمامها إلى جهة من الجهات لأنّ الحكم لا يكون بالغرض بل بالمساواة مع قطع النظر عن الدين والجنسية. وإن كان غير حاذق يمسي فريسة للحاذقين من ذوي المطامع وعلى الخصوص إذا كانوا من نفس الحكومة. فضلًا عن الإرتباكات التي تتولّد من جهله وتأتي الدولة والشعب بالويل والهوان. وإن كان لا يحب دولته يكون خائنًا وجزاء الخائن في هذا العصر هو القتل. والأضرار التي تنتج من ذلك لا تحتاج إلى بيان. وإن كان غير عفيف يلتهي بشهواته عن واجباته فتخرج مخالب الخلل قلب السياسة. وإن كان سكيرًا يكون مجنونًا ومن يا ترى يسلم زمام الأمور للمجانين. وإن كان ذا طمع يصرف زمانه في تمهيد السبل لأرجل مطامعه ويلتهي بذلك عن تمهيد سبل السياسة فتعثر قدمها. وإن كان حاسدًا لا يقدر أن يتفرّغ للنظر في واجباته لأنه ينهمك في تنكيس محسوديه وتنفيذ مآربه. وإن كان لا يحافظ هو نفسه على قوانين دولته لا يقدر أن يجبر الغير على المحافظة عليها فتصبح قوانين السياسة حبرًا على ورق لا تضرّ ولا تنفع. وإن كان يراعي الخواطر تصبح العدالة في كفّة ميزان الذين ينفعه مراعاة خواطرهم. فتمسي الكفّة الأخرى فارغة ومعلّقة بحبال الظلم. وإن كان غير صارم يستخفّ الأهلون بالأحكام والقوانين فتفسد السياسة وتموت الراحة وإن كان لا ينظر في أعمال الذين هم دونه تصبح السياسة فريسة لهم فتفقد الراحة. وهذا هو من أهمّ واجبات الحكّام وفي فراسة المطالع غنى عن التطويل. وإن تكاسل عن ملاحقة أوامرها لا يجد من يجريها فتقف حركة السياسة. وإن كانت أوقاته غير مرتّبة لا يجد فرصة للقيام بحق مهام السياسة. وهذا هو آفة العدل. وإن كان غير صبور تسير السياسة على قدم الضجر فتسقط في مهلكة الظلم. وإن كان لا يحب وطنه لا يفعل ما يأتيه بالسعادة والنجاح يمسي الأهلون في ضنك. والخلاصة: إن ذلك جميعه يجب أن يكون من صفات كل الحكّام من كبير وصغير إذا كان من دوائر القلم أو الحساب أو الأجراء أو المجالس أو غيرها. (سبستاني، فجل١، ١٠٥، ٣٧)

إنتظام العدلية

- إنتظام العدلية بحيث يكون كل فرد من أفراد الأمة محميًا من تعدّيات أهل التعدّي حماية نفسية وملكية فلا يقع عليه عدوان شخصي دون أن يكون متحقّقًا أنّ القصاص يلحق بمن تعدّى عليه ولا يخشى مطامع الذين يحاولون سلب ملكه والانتفاع بثمرات أتعابه، كما أنه لا يخشى أن يصرف سنين وأموال قبل أن يتمكّن من الانتصاف من ظالمه من جراء فساد بعض أعضاء المحاكم واعوجاج بعض أصحاب الاجراء. (سبستاني، فجل٢، ٦١١، ١٥)

إنتظام عمراني

- احتياج الانتظام العمراني إلى قوّتين عظيمتين: إحداهما القوّة الحاكمة الجالبة للمصالح، الدارئة للمفاسد، وثانيهما: القوّة المحكومة، وهي القوّة الأهلية المحرزة لكمال الحريةِ، المتمتّعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج إليه الإنسان في معاشه ووجود كسبه وتحصيل

سعادته، دنيا وأخرى، فالقوّة الحاكمة العمومية وما يتفرّع عليها تُسمّى أيضًا بالحكومة وبالملكية، هي أمر مركزي تنبعث منه ثلاثة أشعة قوية تسمّى أركان الحكومة وقواها، فالقوة الأولى: قوة تقنين القوانين، وتنظيمها، وترجيح ما يجري عليه العمل من أحكام الشريعة أو السياسة الشرعية، الثانية: قوة القضاء وفصل الحكم، الثالثة: قوة التنفيذ للأحكام بعد حكم القضاة بها. فهذه القوى الثلاثة ترجع إلى قوة واحدة هي القوة الملوكيّة المشروطة بالقوانين، لأن القوّة القضائية إنّما هي في نفس الأمر راجعة للملك، لأنّ القضاة نواب وليّ الأمر على المحاكم، ومأذونون منه، فهو الذي يُقلِّد القضاة بالولايات القضائية، وحكام المجالس أي قضاتهم الشرعيّة أو السياسة الشرعية، وينتخب لكل ولاية قضائية أو مجلس من يرى فيه الأهلية لذلك، على موجب أصول المملكة المرعيّة، فالقضاء في الحقيقة من حقوق ولاة الأمور، والقضاة خلفاؤهم في مباشرته، ولذلك كانت أحكام القضاة التي على طبق الشرع لا تنقض، لاعتبار أذِنَ وليّ الأمر بها ضمنًا، من حيث فصل الحكم، فرجعت هذه القوة إلى الملك، وكذلك قوة تنفيذ الأحكام بعد قطع الحكم فيها، فإنها حق خاص بوليّ الأمر من أوّل وهلة لا يشاركه فيه غيره، كما أنّه هو الذي ينسب إليه تقنين القوانين، حيث يتوقّف على أوامره تنظيمها وترتيبها وإجراء العمل بموجبها، فقد انحصرت فيه القوى الثلاثة التي هي أركان القوة الحاكمة. (طهطاوي، اكا١، ٥١٦، ١٤)

إنتظام مالي وإداري

- إن انتقال البلاد المصرية بعناية حضرة خديويها توفيق المعظم وباجتهادات حضرة صاحب الدولة رياض باشا رئيس النظار وناظر المالية وسهر سائر النظار من حال إلى حال منذ أكثر من سنة ليس بأعجب من بلوغها ما بلغت من الانتظام المالي والإداري واستمرار جري الأمور النافعة والتدبيرات المالية والإصلاحات الإدارية في ربوعها مكذبة ذلك تشاؤم الذين يفضّلون الصالح الخاص على الصوالح العامة، غير مدركين مقتضيات الزمان وأسرار سياسة العصر، فإنّهم كانوا يقولون إن ما شيّد من أسباب الانتظام لا يلبث أن يهدم بالافتقار إلى الثبات والحكمة والاقتدار الإداري والقناعة المالية. وحسبنا دليلًا قاطعًا على أنّ الحكومة المصرية لا تزال تسير في سبل التقدّم وازدياد الضبط والإصلاح بلوغ قراطيسها المالية أسعارًا قد أجمع الناس على أنّها تفوق بالنسبة إلى الفائض أسعار قراطيس دول عظيمة أوروبية كروسيا والنمسا وإيطاليا. ولولا ثبات عزم الجناب الخديوي وثبات أفكاره وإصابة آرائه ومحافظته على ما يؤول إلى ازدياد الحال توطيدًا ومتانة وعكف رئيس النظار على إنفاذ ما وضع من القوانين والنظامات والترتيبات والتدبيرات ومعاونة النظار له على ذلك لما صار التمكّن من بلوغ الدرجة العليا التي بلغتها تلك البلاد وتعجز البلدان الأخرى عن بلوغها في سنين كثيرة. (سبستاني، فجل٢، ٦٠٠، ٢٦)

إنتظام مالي وتوفيري

- قد أنهت لجنة التصفية في مصر أعمالها وأصدرت قرارها وقد وفّق الله سبحانه وتعالى حكومتها إلى الحصول على مصادقة جميع الدول فأصبح دخلها بعد ذلك العسر زائدًا عن

مصروفها ومصاريف دينها مع رفع كل طلب مالي عن عاتق الأهالي أجمعين ما لم يكن مربوطًا بالميزانية التي تقرّرت دوليًا، وهكذا قد انتظم حال مالية مصر من جهة خزينة الحكومة ومن جهة المطلوب من الأهالي. فأصبح الفلّاح يعرف المطلوب منه نقدًا دون مداخلة شيخ ولا جابٍ والحكومة عالمة بما يدخل خزينتها بالتقريب وهذا هو عين الانتظام المالي والتوفيري وهو أساس تقدّم الأمم ونموّ ثروتها وراحة حكومتها ورفاهية الرعايا وسعادتهم. وقد أوعبت هذه الأمور قلوب الشرقيين خاصة العرب منهم فرحًا وحبورًا وافتخارًا وأصبحوا يعلّقون الأمل بسريان الإصلاح الذي فاز به عضو مهمّ منهم إلى سائر الأعضاء. وما من أحد ينكر أن مصر لم تقع في الضيّقات التي وقعت فيها ولا عانت من المشقّات المالية والإدارية ما عانت دون أن تجني ثمرات من المبالغ الجسيمة التي صرفت في ربوعها، فإنّها وإن كانت قد أُلزمت بسطوة فرنسا في أيام الأمبراطورية الثالثة بأن تبذل ملايين كثيرة في سبيل إنشاء ترعة السويس لم تبلغ هي وفائضها إلى سنة ١٨٧٦ أقلّ من ٢٥ مليون ليرا قد صرفت في نفس البلاد في سبيل إنشاء الأمور النافعة من ترع وطرق حديدية وفرض وأسلاك تلغرافية ومدارس وكتب ومعارض وغير ذلك مبالغ جسيمة لولا المضايقات المالية التي ألمّت بالخزينة والفلاح لأصبحت مصر فردوس الراحة والثروة. (سبستاني، فجل٢، ٥٧٧، ٣٢)

إنتظام الهيئة الإجتماعية

- في الحقوق الجوارية القانونية: أحكام هذا الباب أخذت من الفصل ٦٤٩ والثلاثة الفصول بعده من القانون المدني (١٥٩) الحقوق القانونيّة هي المرتّبة على مصلحة عمومية أو مصلحة بلدية أو مصلحة شخصية، ذلك أنّ انتظام الهيأة الإجتماعية يتوقّف على حفظ المصالح العامة والمصالح البلدية ومصالح الأفراد من الناس ونفع جميع ذلك يعود على الأهالي وهي مصالح معتبرة شرعًا، ١٦٠ حقوق المصالح العمومية أو البلدية كحواجز الأنهر وبناء الطرق وإصلاحها تجري على تراتيبها. (سنوسي، مدر، ١٧٤، ٤)

- إنّ العدل في الحكم في ظروف هذه الظروف هو صعب ولا تقدر العامّة أن تدركه، وأسهل طريقة للوصول إلى المرغوب البحث في ما هو التأخّر الحاضر وأسباب ثبوته وملازمته للأمة، فنقول إنّ التأخّر الجاري هو أدبي ومادي. أي في انتظام الهيئة الاجتماعية، فإن المعارف ناقصة والشقاق سائد والفضائل قليلة والاعتبار للعرضيات والاحتقار للجوهريات هذا من جهة الأدبيات، أمّا الماديّات فهي عدم لأنّ الزراعة إسم بلا مُسمّى بالنسبة إلى خصب البلاد واتّساعها، وكذلك التجارة فإن أهل الرساميل عندنا قد ضاقت دونهم الأشغال فكثرت المناظرة ففسدت حالة التجارة من كل الوجوه، وصارت مداخيل النقود والعقار عرضة لاحتمال أثقال خسائر المعاطاة التجارية، وكذلك الصناعة فإنها غير مستندة إلى قوة المعارف والمال ولكنها حرف بسيطة ربحها أقلّ من استحقاق القوة المصروفة في سبيل القيام بها. فهذه هي أساسات تقدّم الأمم ولا سبيل إلى النجاح ما دامت على ما هي عليه ولو لم تدخل البلاد الحكومة التي دخلتها منذ خمسين سنة أي لو لم يكن شأن حكومتها في

ذلك الزمان مؤديًا إلى الخراب والضعف لما بتنا على ما نحن عليه فإلقاء الشقاق بين الأمة كافٍ لحفظ الضعف فيها وكان شأن أولئك الحكّام في السهول والجبال إخضاع البلاد بدفع قوة بقوة أخرى من نفس البلاد وليس بالعدل والإنصاف وجعل صوالح الأهالي لجام الطاعة وسعادة المعيشة ورفاهيتها مغناطيس الانقياد وحارس الراحة والأمنية. ففساد مبادئ تلك السياسة في زمان كانت البلاد فيه في حالة الجهل أفسد الأمة فصار إصلاحها صعبًا جدًّا لأن كثيرين من الذين يؤتمنون على تنفيذ الشرائع والقوانين والنظامات التي هي ضمانة النجاح والتقدّم يدوسونها ولا يعبأون بها إلّا عند مناسبتها لأغراضهم وغاياتهم المخالفة لإرادة حضرة ولي النعم، ولولا فساد الأمة لكان ذلك نادرًا ولم ينحصر في الممالك الشرقية في آسيا ولكنه فاعل في كثير من ممالك أوروبا وأميركا. والظاهر أن فساد زمان الظلام لا يمحى إلّا بعد استيفاء حقّه من زمان النور، وبما أن حالتنا لا تزال في احتياج شديد إلى الإصلاح وقد انتبه الأهالي إلى ذلك الاحتياج وشرعوا في البحث عن أسبابه فأخطأوا وأصابوا نخاف أن يفرغ صبرهم فيتذمّروا قبل حلول الزمان الذي يحقّ لهم أن يتذمّروا فيه بعد الحصول على عناية وزارة ذات حذق وهمّة وإقدام كوزارة حضرة صاحب الفخامة محمد رشدي باشا شرواني زاده، ومن يعرف يا ترى بقيّة الوكلاء الفخام ولا يبشر نفسه بنوال المرام وهذا هو لسان حال كثيرين حتى أنّنا نخاف أن نوسّع دائرة الأمل فتظهر النتيجة صغيرة بالنسبة إليه. (سبستاني، فجل١، ٢٧٠، ١٥)

إنتفاع

- قال فقهاؤنا في تعريف العارية بأنّها تمليك منفعة مؤقّتة لا بعوض خرج به تمليك الانتفاع، لأنّ مالك المنفعة له أن يستوفيها بنفسه أو بغيره بخلاف مالك الانتفاع، كسكان المدارس والزوايا والرباطات فإنّهم لا ينتفعون إلّا بأنفسهم وليس لهم أن يواجروا ذلك أو يعيروه لغيرهم، قال الدسولي فالانتفاع هو الذي قصد به المعطي خصوص من قام به الوصف أو خصوص ذات المعطى له بالفتح، كسكنى بيوت المدارس استوفاها المعطى له بنفسه أو بغيره فله أن يعيرها أو يستأجرها لمثله. (سنوسي، مدر، ١٤٤، ٥)
- عن فقهائنا أنّ الحبس على نوعين: فمنه ما قصد به المحبس خصوص تمليك الانتفاع لمن قام به الوصف، كتحبيس الدار لسكنى إمام ومدرّس وتحبيس المدرسة لسكنى من يشتغل بقراءة العلم وتحبيس التكايا لسكنى الفقراء، فهؤلاء لا يجوز لهم أن يهبوا انتفاعهم ولا يعيروه المدة الطويلة ولا أن يواجروه، ومنه ما قصد به المحبس تمليك المنفعة كالحبس على شخص وعلى أعقابه وأعقاب أعقابه، فهذا تجوز فيه الهبة والإجارة والإعارة. ومن هذا الفرق بين المنفعة والانتفاع شرعًا يظهر الفرق بين مطلق الهبة وبين الاستعمال والسكنى. (سنوسي، مدر، ١٤٩، ٨)

إنتقال فكري

- إعلم أنّ التصديق يصدر عنه تصديق آخر يُقال له الانتقال الفكري وهو توصُّل الذهن من حكم إلى حكم آخر ناتج عنه كالتوصُّل من الحكم على الإنسان بكونه حيوانًا ناطقًا إلى الحكم بكونه قابلًا. (يازجي، قم، ٤، ١٧)

إنجيل

- الإنجيل الذي بأيديهم إنما هو سيرة المسيح عليه السلام، جمعه أربعة من أصحابه وهم: متّى، ولوقا، وماريوس، ويحنّا. ولفظة إنجيل معناها البشارة. ولهم كتب تعرف بالقوانين وضعها أكابرهم، يرجعون إليها في الأحكام من العبادات والمعاملات، ويصلون بالمزامير. (عاملي، كشك٢، ١٦٧، ١٨)

- أنزل الله تعالى عليهم (الأنبياء) صحفًا وكتبًا، جميعها حق، وهي كلها كلام الله تعالى القديم الذي ليس بحرف ولا صوت، صفة واحد لله تعالى، لا تعدّد فيها، ولا تركيب، نزل بها جبريل عليه السلام على قلوب الأنبياء عليهم السلام، بلسان قومهم، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (إبراهيم: ٤). فحيث ترجمت بالعبرة سمّيت توراة، وحيث ترجمت بالسريانية سمّيت إنجيلًا، وحيث ترجمت بالعربية سمّيت قرآنًا. وهذه الترجمة للقرآن المكتوبة في المصاحف، والمحفوظة في القلوب، والمتلوّة بالألسن، تُسمّى كلام الله أيضًا حقيقة، بسبب الإشتراك الوضعي بينها وبين المعنى القديم القائم بذات الله تعالى. (نابلسي، أش، ١٧٧، ١٤)

- كلام الله تعالى قديم، والحاصل أنّ الله تعالى متكلّم بكلامه القديم النفسانيّ مع ملائكته وأنبيائه وخاصة أوليائه، فيخلق في نفوسهم معاني وكلمات على اختلاف لغاتهم، وقد ألهمهم بها ما أراده تعالى مما هو في علمه القديم، فتلقّوا ذلك منه على حسب قوة تجرّدهم واستعدادهم له، فسمّي في الملائكة والأنبياء عليهم السلام وحيًا، وسمّي في الأولياء إلهامًا، ولا شكّ أن تجرُّد الملائكة خصوصًا الخواص منهم كجبريل عليه السلام أكثر من تجرُّد البشر، وإن كان خواص البشر أفضل من خواص الملائكة عليهم السلام، لأنّ كلامنا في التجرّد لا في غيره من الفضيلة وتجرّد الأنبياء عليهم السلام أكثر من تجرّد الأولياء رضي الله عنهم ولهذا سمّي ما أوحي إلى جبريل عليه السلام فنزل به على قلوب الأنبياء عليهم السلام كلام الله، وسمّي قرآنًا وتوراة وإنجيلًا وزبورًا وصحائف وما أوحي إلى الأنبياء عليهم السلام وحيًا غير متلو، وكلام نبوّة وحكمة وحديثًا شريفًا، وما وقع في قلوب الأولياء رضي الله عنهم إلهامًا وحكمة وعلمًا لدنيًا وفيضًا وفتحًا وكشفًا، ولا يُسمّى كلام الله تعالى لعدم تمام التجرّد ببقاء البشرية. (نابلسي، رق، ١٥، ٥)

إنحطاط

- هكذا القول في الصناعة والتجارة والآداب التي هي الأساس الصحيح للتمدّن الحقيقي. فأخذت شعوب الشرق مع اختلاف أحوالها وأماكنها وهيئاتها الاجتماعية مع توالي الزمان وكرور الأيام ... في الانحطاط والتهافت شيئًا فشيئًا إلى أن وصلت إلى أعمق دركات الجهل وأسوأ الأحوال، ومضى عليهم أجيال كثيرة تحت استيلاء تأثيرات الجهل المؤلمة التي أصابت أعضاءهم الرئيسة فأخرجتهم من حيِّز التمدّن والرفاهة والاعتبار إلى حيِّز الخشونة والشقاء والاحتقار، استولى على بلادهم الخراب والدمار وصارت أراضيهم التي هي من أخصب أراضي الدنيا على الأكثر متعطّلة وكأنها عقيمة لا تأتي بثمر. وصارت سهولهم ميادين لمعامع الحرب والحركات وغارات القبائل المتوحّشة التي طالما ألقت

أياديها القاسية على أعناق أسباب العمران والتمدّن، وأضحت صناعتهم ضيّقة الدائرة وقليلة الجدوى، وبواسطة إتّباعهم ما خفّ وهان من الأعمال كرعي المواشي مثلًا واكتفائهم بما قلّ وكان دنيًّا في أمر المعيشة من المطعم والمأوى والملبوس والأثاث اقتداء بأصحاب الخشونة والقبائل الوعرية قلّت فيهم المطامع المحلّلة واستولى عليهم الكسل وضعف الهمّة ووصل جماهيرهم إلى حالة التأنّث، بذلك عرّضوا أنفسهم لعبودية ومطامع أقوام أوصلهم نشاطهم وحسن شرائعهم وأحكامهم إلى درجة سامية من التمدّن والغنى فسلبوا ثروتهم وسابقوهم في ميادين الصناعة والتجارة والمعارف، فصاروا آخرًا بعد أن كانوا أولًا وأصبحوا الآن بالنظر إلى أهالي الغرب كما كانت أهالي الغرب بالنظر إليهم في الأجيال المتوسّطة. (سبستاني، فجل١، ٧٢، ١٥)

إنزال

- قد سبق في تعداد الحقوق الملكيّة العقارية وجه جعل الإنزال حقًّا ملكيًّا مستقلًّا مع أنّه في الأصل من وجوه المنفعة، ومع أنّه من الوجوه المختصّة بالمملكة التونسية ولا وجود له في القانون المدني اعتبره القانون العقاري ملكًا حقيقيًّا موظّفًا عليه راتب دائم، وهذا عدّه المستشار بسكال فيما كتبه في رسالته السابقة حين سياحته بتونس لرئيس جمعية البحث عن أحوال المستعمرات بباريس من الرأي المصيب قال، لأنّ ما رسخ في أفكارنا يودينا لاعتبار الإنزال مجرّد حق الانتفاع بعقار موظّف عليه راتب دائم، فيكون بمثابة نوع من الإمفيتيوز مؤبّد، ولكن أعطاه القانون العقاري صورة أخرى بجعله نوعًا من الملك يستحقّ ضمانة التسجيل من غير أن يخرج به عن طريقه الشرعي هذا كلامه. وحيث أن هذا الإنزال لا يوجد في أمهات كتب الفقه المالكي وجرى عليه عمل التونسيين حتى اعتبره القانون العقاري، لزم أنْ نبيّن رأينا في أصله من المذهب ونبيّن طريقته في البلاد التونسية، ذلك أنّه إسم للبناء أو الغرس الذي يقام في أرض الغير على بقاء نزله بأجر المثل، وقد جرى عمل تونس على إعطاء النزل في أرض الوقف بكراء دائم لا يتغيّر على المذهب المالكي. أمّا أصل الكراء في مذهبنا فإنّه يكون لمدّة محدودة بعوض معيّن، ومع ذلك يجوز أن يعقد الكراء على أنّ كل شهر بكذا أو كل سنة بكذا من غير تعيين المدّة، ويُسمّى مشاهرة ومساناة ولا يخرج الإنزال عن هذا الأصل. (سنوسي، مدر، ١٢٦، ١٦)

- فبما انبنى على قول مالك من صحّة الكراء على الأبد فيما يؤمن تغيّره، وبما استحقّه الباني والغارس في أرض الوقف من حقّ التبقية إذا دخل عليه، وبما سبق من أنّ الناظر إنْ لم يكن مستحقًّا لا تنفسخ إجارته بعد موته، وأنّه يكري لما شاء من السنين منجمًا أي كراء مشاهرة ومساناة، جرى عمل المتأخّرين من علماء تونس على كراء أرض الوقف عند انعدام النفع بها كراء مؤبّدًا لا ينفسخ ولا يزيد وإن تغيّرت الأسعار بتطاول الإعصار لمن يبني أو يغرس على بقاء نزله لتحصل بذلك عمارة الوقف، بشرط أن يكون مقدار الكراء المرتّب ليس دون قيمة المثل حين العقد، ودفعه يكون نجومًا، وهذا هو الذي نسمّيه إنزالًا. (سنوسي، مدر، ١٣٠، ١٣)

- الإنزال مباح لمن تحصل منه العمارة ويتملّكه ملكًا مؤبّدًا، ولهذا قال بسكال في الإنزال إنّه بمثابة نوع من الأمفيتيوز مؤبّد، وهذا منه مجرّد تشخيص للإنزال، وإلّا فإنه لم يوجد أمفيتيوز مؤبّد. نعم نحن إذا أردنا أن نشخّص الأمفيتيوز يمكن لنا أن نقول إنّه بمثابة أحكار مصر، والحكر في مصر على ما قرّره فقهاؤنا هو أنّ أرض الحبس أو غيرها تكرى لمن يغرسها أو يبني فيها بدرهم في السنة مثلًا لمدّة عشرين سنة فأكثر، ويغرم الكراء عطل بناءه أو انتفع به كما سبق، وقد نصّوا على وقوعه بتسعين سنة. (سنوسي، مدر، ١٥٣، ٦)

إنزال شرعي

- طريقة عمل الإنزال الشرعيّة عندنا أنّه إذا أريد إنزال أرض الوقف يتوجّه لها العرفاء والعدول بعد صدور الإذن لهم بذلك ليشهدوا بالخراب أو عدم النفع أو بان إنزالها بكراء ثابت أنفع لجانب الوقف، وأنّ تعميرها عمارة تدوم خير من بقائها معرضًا للبوار والإجاحة، وبعد تعيين قدر الكراء المجعول لها يشهدون بأنّه كراء المثل لا غبن ولا حيف فيه ويعيّنون حدود الأرض أو كيلها، وعند استيفاء الشهادة يتمّم القاضي أو نائبه عقدة الإنزال. (سنوسي، مدر، ١٣٢، ٧)

إنزال ودخل الإنزال

- الإنزال ودخل الإنزال وهذان حقّان دارجان في المملكة التونسية دون فرنسا، ولذلك أثبتهما القانون العقاري خاصة، والأصل فيهما هو الحبس تعطى منفعته للأبد بكراء معيّن، وحيث أن قواعد الشريعة الإسلامية صريحة في أنّ الأحباس لا تزال على ملك مالكيها، وإنّما يأخذ المحبس عليه منفعتها فقط، والحبس إعطاء المنفعة خاصة، فلا شكّ أن المستنزل أي المكتري للأبد ومستحقّ الإنزال أي المحبس عليه كلاهما إنّما له المنفعة فقط، فالمحبس عليه له دخل الإنزال من الحبس، والمستنزل له من دخله ما زاد على ذلك من المنافع والغلال، ومن هذا يظهر أن الإنزال ودخله حقّهما أن يُعدّا في منافع العقار. (سنوسي، مدر، ٩٩، ١٨)

أُنس

- إعلم أنّ الأنس والخوف والشوق من آثار المحبّة، إلّا أن هذه الآثار تختلف على المحب بحسب نظره وما يغلب عليه في وقته، فإذا غلب عليه التطلّع من وراء حجب الغيب إلى منتهى الجمال، واستشعر قصوره عن الاطلاع على كنه الجلال انبعث القلب إلى الطلب، وانزعج له وهاج إليه، فتسمّى هذه الحالة شوقًا بالإضافة إلى أمر غائب، وإذا غلب عليه الفرح بالقرب ومشاهدة الحضور بما هو حاصل من الكشف، وكان نظره مقصورًا على مطالعة الجمال الحاضر المكشوف غير ملتفت إلى ما لم يدركه بعد استبشر القلب بما يلاحظ فيسمّى استبشاره أُنسًا، وإن كان نظره إلى صفات العزّ والاستغناء وعدم المبالاة وخطر إمكان الزوال والبعد تألّم قلبه بهذا الاستشعار، فيسمّى تألّمه خوفًا، وهذه الأحوال تابعة لهذه الملاحظات. (عاملي، كشك٢، ٢٠٣، ١٥)
- أُنس المخلوق بالله؛ ليس هو من حيث ذاته تعالى، فإنّه محال. إذ لا أُنس إلّا بمناسِب. ولا مناسبة بين المخلوق والذات العليّة. وإنما يكون الأُنس من جهة ما يكون منه. وهو آثار أسمائه بالتعطّف والحنان. هذا هو الحق عند

المحقّقين من أهل الله. (جزائري، مواف٣، ٩٩٧، ٢٢)

إنس

- الإنس: البشر كالإنسان، الواحد إنسي. (عاملي، كشك١، ٧١، ٥)
- من المعلوم أنّ البلدة أو المدينة تبلغ من الحضارة على قدر معرفتها وبعدها عن حالة الخشونة والتوحّش، والبلاد الإفرنجية مشحونة بأنواع المعارف والآداب التي لا ينكر إنسان أنها تجلب الإنس وتزيّن العمران، وقد تقرّر أن الملّة الفرنساوية ممتازة بين الأمم الإفرنجية بكثرة تعلّقها بالفنون والمعارف، فهي أعظم أدبًا وعمرانًا، والبنادر أولى في العمارات عادة من القرى ومن الضياع، والمدن العظمى أولى من سائر البنادر، وتخت المملكة أولى من سائر ما عداها من مدن تلك المملكة، فحينئذٍ لا عجب إن قيل: إن باريس، التي هي قاعدة ملك الفرنسيس، من أعظم بلاد الإفرنج بناء وعمارة، وإن كانت عماراتها غير جيّدة المادة، فهي جيّدة الهندسة والصناعة. (طهطاوي، اكا٢، ١٠٧، ٥)

إنسان

- إنسان يُطلق على المذكّر والمؤنّث، وربما يقال للأنثى إنسانة. (عاملي، كشك١، ٧٠، ٢٠)
- إنّ الإنسان مخلوق من المني ودم الطمث، وهما يتولّدان من الدم، والدم إنما يتولّد من الأغذية، والأغذية إما حيوانية أو نباتية، فإن كانت حيوانية فالحال في تولّد ذلك الحيوان كالحال في تولّد الإنسان، فبقي أن تكون نباتية، فالإنسان مخلوق من الأغذية النباتية، ولا شكّ أنها متولّدة من الطين، فيكون هو أيضًا متولّدًا من الطين. (عاملي، كشك٢، ٢٠٤، ١٩)
- إنّ الإنسان مخلوق لحكمة إلهيّة، وهي تعمير الدنيا وتمام انتظامها، وهذه الحكمة إنّما تتمّ بتكثير النوع البشري واستمرار نسله، وهذا إنّما يكون بالتوالد والتناسل، وإن كل إنسان اجتهد في تحصيل مال أو علم أو جاه يحب طبعًا امتيازه به في حياته دون غيره، وأن لا يتوارثه عنه إلّا نسله بعده، ليكون حيًّا حياة معنوية، دائم النسل، باقي الذكر، وإلّا لكان الإنسان لا يجتهد إلّا بقدر عيشته الضروريّة، فأمل انتقال الوراثة إلى النسل والولد أكّد في النوع البشري تكثير العمل، فقد يكون مدار الأعمال المعاشية والمعادية على الآمال التولّدية، فأشار الحديث الشريف إلى معنى لطيف، وهو الحثّ على التناسل والتوالد، وتأهيل النسل لدرجة الرشد وبلوغ غرض الوراثة النافعة، وينبغي تعلّمه، حفظًا في حال صغره لينكشف له معناه في حال كبره فابتداؤه الحفظ، ثم الفهم، ثم الاعتقاد والإيقان والتصديق، وذلك مما يحصل في الصبي من غير برهان. (طهطاوي، اكا١، ٢٩٢، ٥)
- الإنسان هو الحيوان الناطق، ذكرًا كان أو أنثى، وهو ذو حواس ظاهرة. كغيره من باقي الحيوانات، ويتميّز عنها بحواس باطنة، كما يتميّز عنها أيضًا بشرف هيكله وناسوته، ويتناسب أعضائه الظاهرة والباطنة، ويشعر رأسه الذي هو زينة له، وبحدّة بصره، وببيانه عمّا في ضميره، وبإدراكه وفكره، وبصفاته الروحانيّة والجسمانيّة، كالفم الذي هو مظهر الضحك والكلام، وبلطف سمعه الذي يدرك الأصوات المسموعة أيًّا ما كانت وكيف

تشكّلت، وبما ميّزه الله به من الأعضاء، كاليدين اللتين يحسن بهما الصناعة، إلى غير ذلك. فالإنسان يشترك مع غيره من الحيوانات بالأشياء المحسوسة التي بها يحافظ على حياته، بصيانة نفسه من البرد أو الحر، ووقايتها من الآفات الجوية، ومن تعاطي الغذاء الذي يسدّ به الرمق كل يوم، وقد وهبت الحكمة الإلهية للإنسان، كغيره من الحيوان، آلات عضوية ذات وظائف تعينه على حفظ حياته، وقد اقتضت الحكمة أنه متى أصيب في هذه الأعضاء وتعطّلت مات حالًا، فهذا ما يشترك فيه الإنسان مع الحيوان. (طهطاوي، اكا٢، ٢٩٩، ٣)

- لمّا كان الإنسان مدنيًّا بالطبع، مستأنسًا بالوضع، وسُمّي إنسانًا لأنسه وائتلافه مع أبناء جنسه، جعل الشارع للهيئة التأنسيّة الاجتماعية محافل جامعة، ومجامع عمومية، فسنّ الجماعة في الأوقات الخمس، ليتمّ التأنّس بين أهل الإيمان في اليوم والأمس، وفرض الجمعة يوم الجمعة من كل أسبوع، وجعل صلاة العيد في كل عام من الإجتماع العام المشروع، وندب لصلاة الكسوفين والاستسقاء، جماعة الناس، عسى أن ينتفعوا جميعًا باستجابة دعاء الأتقياء، وفرض الحجّ والاعتمار، ليجتمع على الشعائر الإسلامية في حرمه الشريف جمع من سائر الأقطار، وأوجب في وليمة العرس إجابة الدعوة، لتجديد مجامع الأنس بين أهل النخوة، وقضى بين أصحاب الأحوال والأوضاع وأرباب الأخلاق السليمة والطباع أن يجتمعوا للأذكار، مع حفظ الحشمة والوقار، ولم ينه عن مجامع الألعاب المشتملة على الرياضة التي لا تعاب، ولا عن المحافل والمواكب المؤذنة بتبجيل أولى المناصب والمراتب، ثم استحسنت بعد ذلك الاحتفالات للموالد السلطانية، لاسيّما مولد أشرف البرية، في المدائن والقرى، لما يبذله في ذلك أهل الخير من الكرم والقرى. (طهطاوي، اكا٢، ٥٦٥، ٣)

- لمّا كان الإنسان من أصل خلقته في شكل مدينة عامرة، كان مدنيًّا بالطبع، تميل أفراده إلى الائتناس والاجتماع، وأصل الجمعيات الإنسية الحائزة لأوفر خير وأوفى مزية، جمعيات العائلات والعشائر، التي هي إلى حسن العمران أفضل بشائر، وبالخير العاجل والآجر أكمل بشائر، وهي أولى الاجتماعات، والأولى بالانتفاعات، بل هي دلائل الخيرات، وأمائر المبرّات، ولا تكتسب إلّا بحسن تربية الآباء والأمهات، تتوارث كابرًا عن كابر، وتنتقل من الأصاغر إلى الأكابر، وأساسها صلاح القرين والقرينة، متى صدقت بينهما المحبة المتينة، لاسيّما المرأة الصالحة، التي هي لزوجها ريحانة طيّبة الرائحة. (طهطاوي، اكا٢، ٥٦٧، ١٢)

- إذا نظرنا إلى الإنسان من حيث فطرته الطبيعية فلا نراه إلّا حيوانًا محضًا كسائر الحيوان، على أنّه يغتذي وينمو ويعيش ويتحرّك نظير كل نوع من الجنس الحيواني، وهكذا بالنظر إلى وظائفه وأعماله الطبيعية. ثم إذا نظرنا إلى الإنسان من حيث مزيته الأدبية إنّما نراه يختلف عن سائر الحيوان اختلافًا لا مزيد عليه، وإذا أخذنا نبحث على سبب هذا الاختلال العظيم فإنّنا نجده ناشئًا عن تلك القوة العجيبة المزيّن هو بها أعني العقل النطقي. أمّا هذا العقل فلا يوجد في الإنسان مخلوقًا في نفس فطرته بل

يوجد فيه على طريقة الاكتساب المتدرّج مع تدرّجه في العمر. وجلّ ما يوجد في الإنسان طبعًا أي في نفس فطرته إنّما هو مزية القبول لهذا العقل، وهذه المزية توجد في نفسه الناطقة فينتج مما تحصل أن العقل لا يحصل في الإنسان إلّا بالاكتساب. أمّا هذا الاكتساب فإنه يتمّ مما يدركه الإنسان بحواسه ويتلقّنه من أشباهه ويطّلع عليه من آثار أسلافه وأعماله. فإذًا تكون سعة العقل بمقدار سعة الاكتساب وهذا ما يقال له العلم، وهكذا بمقدار زيادة العلم يزيد الفرق بين الإنسان والحيوان وبمقدار نقصانه ينقص ذلك الفرق. (مرّاش، غبح، ٩٠، ٣)

- أمّا الإنسان بدون الاكتساب والعلم فهو حيوان بهيمي ووحش ضار وربما كان أفظع حالة من كل البهائم والوحوش الضارية. ولنا على ذلك دليل مما يقصّه علينا سوّاح الأمصار المنقطعة ومكتشفو قارّتي أميركا وهولانده الجديدة عن أحوال البشر المتوحّشين الذين يأهلون تلك الجهات، فهم والوحوش يسكنون الأغواب عراة ويتضايفون لحوم بعضهم ويتكلّمون بلغات تشبه رُئِم الوحوش، ولهم كل ما للوحوش مع أنهم بشر نظيرنا ولا امتياز ما بين طبيعتهم وطبيعتنا، ولكن انقطاعهم عن عالم مخالطتنا في شُسُع بعيدة كان سببًا لعدم تخليق الإنسانية فيهم إذ إن المزية الاكتسابية منهم كانت فاقدة كل مهذّب. ولذلك يوجدون على أصل الفطرة. (مرّاش، غبح، ٩٠، ١٣)

- إذا أرسلنا النظر إلى كل الحيوان رأيناه جنسًا ينطوي على أنواع تكاد لا تحصى وكل منها له طباع وخصائص وشكل دون الآخر، إلّا أن الكل يشترك في صفات الحياة وهي الحركة والنمو والتغذية ثم الموت وهو الانحلال الأخير. ولكل نوع إدراك به يعيش ويحفظ حياته، وكل إدراك يختلف عن غيره إما بالانحطاط أو بالانتفاع. فمن الحيوانات ما يرى ذا عقل يذكر ويفكّر ويقبل التعويد والتطبيع على درجات مختلفة ومنها ما لا يقبل ذلك أي الأنواع التي هي في أدنى الدرجات الحيوانية. فإذا نظرنا إلى الإنسان رأيناه مرتقيًا على كل أنواع الحيوان في درجة سامية إلى الغاية وبهذه المرتبة العالية استلزم التسمية بهذا الفصل الشريف وهو الحيوان الناطق. فالحيوان وهو اسم الجنس لأنه يشتمل على كل اللوازم الحيوانية، والناطق فلأنه متمتّع بالحسّ والفهم والإرادة. أما الإنسان فلا يستحقّ مزية الإنسانية ما لم يكن ناطقًا، وأمّا النطق فليس كما يفهمه العموم صوتًا يشتمل على ألفاظ تعبّر عن الضمير فإن لكل بهيمة حركات وأصواتًا تحكي بها عن ضمائرها، بل النطق وهو العلم والفهم وصحّة الرأي. فهذه هي القوة التي بها يعلو الإنسان على عموم الحيوان علوًّا عظيمًا ويستحقّ بها شرف النطق. (مرّاش، غبح، ١٤٣، ٩)

- اعلموا: أنّ الإنسان، من حيث حصوله، في الحيّز والمكان؛ فجسم كسائر الأجسام. ومن حيث يتغذّى، وينسل؛ فنبات. ومن حيث يُحِسّ، ويتحرّك بالاختيار؛ فحيوان. ومن حيث صورته وقامته؛ فكالصورة المنقوشة على الحائط. وكما أنّ الفرس، يشارك الحمار في قوّة الحمل، ويختصُّ عنه بخاصيّة الكرّ والفرّ وحسن الهيئة؛ فيكون الفرس، مخلوقًا لأجل تلك الخاصيّة. فإن تعطّلت منه؛ نزل إلى مرتبة الحمار. فكذلك الإنسان، يشارك الجمادات

والحيوانات في أمور، ويفارقها في أمور، هي خاصيّته، وبها شرفه. فما حصل له الشرف بعظم شخصه؛ فإنّ الفيل أعظم منه. ولا بشجاعته، فإن الأسد أشجع منه. ولا لأكله، فإنّ الجمل أوسع منه بطنًا. ولا لجماعه، فإن أخسّ العصافير؛ أقوى منه جماعًا. وإنّما شرف الإنسان، وخاصيّته، التي يتميّز بها عن جميع الموجودات؛ هي العلم، وبها كماله. إذ كمال كل شيء؛ إنّما يكون بظهور خاصيّته، التي امتاز بها عن غيره. ونقصانه؛ هو خفاء تلك الخاصية. فبقدر ظهور تلك الخاصيّة؛ يطلق عليه إسم "الكامل". وبحسب سترها فيه؛ يخصُّ باسم "الناقص" مثلًا: الخاصية، التي امتاز بها الفرس، وهي الحقيقة الفرسيّة؛ أن يكون شديد العدْو، ومعتدل القوائم، في الطول والقصر، مدركًا لإشارات الراكب من: إرادة الكرّ، والفرّ، أو الهملجة، أو الحُضْر، أو التقريب. فإذا ظهرت هذه الخاصية؛ قيل: فرس كامل. ثم الإعزاز والإهانة؛ تابعان للكمال والنقصان. (جزائري، ذغ، ٣٩، ٢)

- من المعلوم البيّن أنّ القدرة على الفعل والترك والمشيئة وسائر الإدراكات؛ تابعة للوجود. فما لا وجود له، لا فعل ولا ترك ولا إدراك له، والإنسان وكل ممكن؛ لا وجود له، مستقلًّا لا قديمًا ولا حادثًا برهانًا وكشفًا، أما الكشف فالعارفون مجمعون على هذا، وأما البرهان فلأنه لو كان لممكن، أيُّ ممكن كان، وجود مستقلّ مباين لوجود الحق تعالى؛ فوجوده عارض لماهيته، والفطرة السليمة قاضية بديهة بأن ثبوت كلّ صفة لموصوف؛ فرع ثبوت الموصوف في نفسه، فالممكن - على هذا - ممتنع الوجود إذ لو وجد؛ لكان وجوده عارضًا لماهيّته، وعروض الوجود له؛ متفرّع على وجوده أولًا، فهذا الوجود السابق إمّا أن يكون عين اللاحق، أو غيره. والأول مستحيل، ضرورة تقدّم الشيء على نفسه، والثاني مستحيل أيضًا، لأننا نحوّل الكلام إلى الوجود السابق، فيلزم الدور أو التسلسل وكلاهما محال. (جزائري، مواف١، ٣١، ٧)

- الحقُّ - تعالى - له القدم، وما له دخل في الحدوث، والعالم له الحدوث، وما له دخل في القدم. والإنسان له القدم وله الحدوث، فهو منعوت بهما. فلهذا هو ربّ وعبد. عبد من حيث أنه مخلوق مكلَّف. وربّ من حيث أنّه خليفة. ومن حيث أنّه خلق على الصورة الإلهية؛ فهو يلحق بالإله التحاقًا معنويًّا، والعالم كله تفصيل ما اجتمع في الإنسان الكامل. فلهذا سمَّاه شيخنا إمام العالمين بالله محيي الدين الحاتمي: "بالإنسان الكبير، وبالعالم الكبير" وسمَّى العالم - مما عدا الإنسان - بالإنسان الصغير. (جزائري، مواف٢، ٥٧٠، ٣)

- ثم بعد الجن أوجد الله تعالى الإنسان، وهي مرتبة الإنسان الجامعة لجميع المراتب المتقدِّمة، ما عدا مرتبة الأحدية، فإنّها لا تتجلّى لمخلوق، لمناقضتها الإثنينيَّة. فلما دارت الأفلاك، ومخضت الأركان بما حملته، ممَّا ألقت فيها الأفلاك، كما يلقى الأب النطفة في رحم المرأة، فإن الأفلاك آباؤنا العلويات، والعناصر أمهاتنا السفليات. فهو نكاح معنوي، وظهرت المولّدات من جماد ونبات وحيوان وجان. واستوت المملكة وتهيّأت، ورتَّب - تعالى - العالم ترتيبًا حكميًّا، أنشأ تعالى هذه الصورة الآدميَّة، وسمَّاه إنسانًا، لأنه بمنزلة

إنسان العين من العين. وهو ما به النظر. فإن به نظر الحق - تعالى - إلى العالم فرحمهم. فكما ابتدأ الأمر بحقيقة الإنسان اختتم بصورته. وكان العالم قبل ظهور الصورة الآدمية، كجسم مسوًّى، لا روح فيه. وكان خلق آدم بعد مضي إحدى وسبعين ألف سنة من سني الدنيا، ممَّا نعدُّ، على ما أخبر به أمام أهل الكشف والوجود، سيّدنا الشيخ الأكبر - رضي الله عنه -. فهذه الصورة الآدمية هي صورة الإنسان الذي هو مادة كل مخلوق، ونقطة الكون التي منها امتدّت حروف العالم جميعه. (جزائري، مواف٢، ٧٢١، ١٣)

- إعلم: أنّ الروح المسمّى باللطيفة، لمّا تعلّق بالجسم وتدبيره، وشهد ما هي الأجسام عليه، وما تنتجه ممَّا لم يشهده في عالمه، عالم المجرَّدات، إذ عالم المجرَّدات، لا ذوق له في عالم الأجسام، فلما أهبط إلى عالم الأجسام تولّع بها وعشق الهيكل وأحبّه حبًّا لا يتصوَّر أشدَّ منه ولا أعظم، لأنّ الهيكل هو الواسطة في شهوده لعالم الأجسام، وإدراك الجزئيات من العلوم، وغيرها، وتحصيل ما لا يحصل إلَّا من تعلّقه بالأجسام، ولشدَّة محبّة الأرواح لهياكلها غفلت عن أنفسها، وذهلت عنها، ولم يثبت عندها إلّا أجسامها، فإنها نظرت إلى أجسامها نظر الاتحاد. فحلّت فيها حلول الشيء في هويّته ومادّته، فاكتسبت التصوير الجسمي. فليس عندها إلّا الأجسام، كما يذوقه جميع الناس، حتى قالت طائفة: مسمَّى الإنسان ليس إلَّا الجسم فقط. وهذا وإن ورد في القرآن فهو ظاهر لا نص، والحق أن مسمّى الإنسان: مجموع الجسم والروح، لا الجسم وحده، ولا الروح وحده، وإنّما أحبَّ الروح وحده الظهور لأنّ الوجود الحق الساري في جميع الموجودات، الذي هو أصل الروح أحبَّ الظهور. (جزائري، مواف٢، ٧٣٧، ١٣)

- الإنسان عبارة عن مجموع ثلاثة أشياء: جسم مشتمل على جوارح: لسان ويد ورجل وعين وأذن وجلد... وعلى نفس حيوانية لها الحسُّ والشهوة والغضب. ونفس ناطقة حاكمة على الجسم بما فيه مدبِّرة له. (جزائري، مواف٢، ٩٣١، ١٤)

- اعلم أنَّ الربَّ حقّ واجب لذاته، إذ هو عين الوجود. والعبد حق واجب بغيره، إذ هو صورة الوجود. فارتبط الأمر ارتباط المادَّة بالصورة. واسم العبد واقع على المجموع. وقد أخبر تعالى أن هويَّته سمع العبد وبصره وجميع قواه الباطنة وحواسه الظاهرة، كما في الأخبار الصحيحة. والعبد ما هو عبد إلَّا بقواه. فما هو إلَّا بالحقّ. فظاهره صورة خلقية محدودة. وباطنه هويَّة الحق غير محدودة. فما كان العبد عبدًا إلّا به. كما لم يكن الحق - تعالى - قواه إلّا به. فالخلق بلا وجود الحق ما كان. والحق لو تجرَّد عن الخلق ما ظهر. فإذا عرفت هذا عرفت أن المسمَّى عبدًا وإنسانًا؛ مركَّب تركيبًا معنويًّا من وجود ربٌّ حق وصورة هي أحكام الأعيان الثابتة في وجود الحق. ووجوده عين ذاته، فهي أعراض مجتمعة قائمة بالوجود الحق. فهي حقّ لهذا. (جزائري، مواف٣، ١٠١٣، ١٩)

- الإنسان مجموع من خير وشر، صفات بهيميّة حيوانيّة، وصفات ملكيّة قدْسيّة. فإذا غلبت صفات الجسم الطبيعي لحق بالبهائم بل وبالشياطين، وإذا غلبت صفات الروح لحق

بالملأ الأعلى عالم القدس والطهارة، بل الإنسان الكامل له اللحاق بخالقه تعالى فإنّه مخلوق على الصورة الإلهيّة، وهي باطنة فيه، فله التخلّق والتحقّق بالأسماء الإلهيّة كلّها. وقد ورد في الأخبار الإلهية أن للّه ثلاثمائة خلق، من لقيه بواحد منها أدخله الجنّة. وفي خبر آخر: تخلّقوا بأخلاق الله. (جزائري، مواف٣، ١٠٩٢، ١٦)

- الإنسان له نسبتان: نسبة يدخل بها إلى الحضرة الإلهية، ونسبة يدخل بها إلى الحضرة الإمكانية، فله الكمال المطلق في الحدوث والقدم، فما أشرف الإنسان وما أطهره وما أخسّه وما أدنسه. إذا كانت الحقيقة الإنسانية في محمد - صلّى الله عليه وسلّم - وفي أبي جهل وفي موسى - عليه الصلاة والسلام - وفي فرعون، فإذا كمل الإنسان وتحقّق بالحقيقة الإنسانية التحق بالربّ التحاقًا معنويًّا. (جزائري، مواف٣، ١١٧٥، ٦)

- إنّ الإنسان لا يستحقّ أن يدعى إنسانًا ما لم يكن عضوًا من جسم واحد. وهو العيلة البشرية التي لها أعضاء كثيرة تختلف عن بعضها بعض هيئة ولونًا وتركيبًا ووظيفة. وذلك كأعضاء الجسد فإنها تختلف بعضها عن بعض ومع ذلك ما هي إلّا أعضاء جسد واحد قائمة بعمل واحد. فنسأل الله أن يؤهّلنا لأن نكون من المنتظمين في سلك روح هذا العصر لئلّا يسوقنا الزمان إليه على غير رضانا فنصبح مخجولين في أسره العادل. (سبستاني، فجل١، ٩٨، ٣٥)

- للإنسان غايتان عظيمتان في الدنيا وهما: المدافعة عمّا اقتناه وملكه والاشتغال لتكثيره وتحسينه، فالاستغناء عن شيء لا يحمل صاحبه على التسليم بخسارته برضاه وكثرة الموجود في يده لا تبدّل الطمع بالقناعة والنادر كالعدم، فالعارف بالأحوال الذي يدرك حقيقة الأمور لا يبحث في عمل بشري ما لم يجعل تلك القواعد الأساسية ضابطًا لبحثه وسيّدًا لتخميناته حال كونه يبحث في أعمال الأفراد كما يبحث في أعمال الأمم والدول والقبائل والأقوام، وحوادث أوروبا القريبة تشهد بصحّة ذلك، ويا حبّذا لو أمكن إدراك مقاصد دول أوروبا القريبة لأنّ سرعة دوران دولاب الأشغال بواسطة سرعة أسباب الاتّصاليات وشدّ تأثير السياسة في الأعمال تجعل الناس لا يكتفون بالتخمينات البعيدة العمومية التي لا تأتي بأدلّة مفصلة وقد أصابوا في ذلك. (سبستاني، فجل٢، ٣٨٧، ١١)

- الإنسان كالمخلوقات الاجتماعية فهو كالنمل لا يعيش منفردًا وكالنحل وبعض الطيور، وبدون الإجتماع لا تحفر بيوت النمل ولا تشيد مدن البشر ولا تصنع آلاتهم ولا تنسج ولا تمدّ أسلاكهم البرقية ولا تسير مركباتهم النارية ولا مراكبهم البحرية، فلا يقدر إنسان واحد أن يزرع القطن ويحصده ويغزله وينسجه ويبيّضه ويصبغه ويقطّعه أثوابًا ويصدّره ويبيعه لأنّه إذا أفرغ وقته لذلك لا يتيسّر له أن يزرع حنطة ولا أن يربّي المواشي فيموت جوعًا ولا أن يدير مركبًا ولا مركبة ولا أن يخابر بالسلك البرقي. فالإنسان خلق للاجتماع هيئات إجتماعية للتكاثف في الأعمال والاتّحاد للتغلّب على صعابها ودفع المخاطر والتعدّيات، ولا ينتظم قوم ما لم يجتمعوا اجتماعًا مرتّبًا مستوفيًا للشروط، ولا يرتاحون ونحن لا نرتاح لأن هيئتنا الاجتماعية غير مستوفية الشروط بل

الخلل في قواعدها، فإن اجتماع الناس كالنمل للتكاتف والتقدّم وجمع الثروة بالاتّحاد والاتّفاق، واجتماعنا للانشقاق والبغض والمناظرة وحجب أسباب الانتفاع عن الآخرين ما لم نفز نحن ببعضه ودوس أعظم صالح عام ينتفع به ألوف من المساكين لأصغر صالح خاص، فكأنّنا ذئاب لا يركن بعضنا إلى البعض الآخر، لأن شأن كل منّا الأعمال على إلحاق الضرر بالآخرين لئلّا ينتفعوا بدون أن ننتفع نحن أيضًا. فلإنفاذ هذه الغايات المفسودة نكذب ونخدع ونتحيّل وننمّ ونوشي ونخون، ولا نقول إن هذا شأننا دون غيرنا من الأمم ولا هو أهمّ عندنا ما هو عند الآخرين، ولكنه كبير فيظهر وحده لعدم وجود ستر التقدّم والمعارف والاتّقان والترتيب والاختراعات، وأهمّيته قليلة ولكنها كبيرة بالنسبة إلى قلّة أهمّيتنا لصغرنا وسوء حالنا وفقرنا، وتأخّرنا بالنظر إلى تقدّم جيراننا الأوروبيين وسلفائنا، ولا نرى إصلاحًا فإنه بازدياد وقوفنا على أحوال العالم يزداد شقاقنا واختلافنا وابتعادنا عن سبل الصواب، فبعد أن كان الشقاق طائفيًّا اتّسع فصار في الطوائف نفسها بين أفرادها وألحقت الأضرار بها فأهملت صوالحها ووقفت أسباب نشر الآداب فيها وخرجت من يدنا مأموريات مهمّة ولا نزال ننتظر خروج غيرها لأنّنا نسهل السبيل لذلك، وبعض الحكّام لا يصدّوننا وهذا الفساد قد سهل المغايرات الأدبية فانحطّت الآداب وقلّت قيمة الصدق والصداقة والحمية والغيرة وحب الوطن وكثر القلق وأمست أمنية المعاشرة في خبر كان حتى كاد يبيت الصديق والعدوّ سيّان في الظواهر. (سبستاني، فجل٢، ٣٩٥، ٥)

- إنّ الإنسان ولد في هذه الدنيا محتاجًا إلى أشياء كثيرة لازمة لحفظ حياته وذلك كالأكل والشرب والنوم والدفء. وإلى أشياء أخرى غير لازمة للحياة وإنّما هي لتقويم طبعه حتى لا يختل. وذلك كالضحك والكلام واللهو وسماع الغناء واتّخاذ المرأة. إلّا أن هذا الأخير مع كونه جعل في الأصل لتقويم الطبيعة. إذ يمكن للرجل أن يعيش حينًا ما من دونه. فقد غلب على سائر اللوازم المعاشية التي لا بدّ منها. (شدياق، ساق، ٢٧٩، ٧)

إنسان حيوان

- ما سمّيَ الحيوان حيوانًا، لكونه مختصًّا بالحياة دون الجماد والنبات، وإنما ذلك لظهور الحياة فيه بالقوّة الحسّاسة وخفائها في الجماد والنبات كما تقدّم. فالحياة في كلِّ موجود، لأنّ وجود الشيء عين حياته. فإذا كان الموجود موجودًا لنفسه؛ فحياته تامّة. وليس إلّا الحق - تعالى - . وحياة ما سواه حياة إضافية، فهي حياة غير تامّة. لأنّ المخلوقات جميعها موجودة للحق - تعالى - لا لأنفسها، لكنها متفاوتة في الحياة. فمنهم من ظهرت فيه الحياة على صورتها التامة، وهو الإنسان الكامل، ويلتحق به الملائكة المهيمون، والعقل الأول والنفس الكلّية، ومنهم من ظهرت فيه الحياة على صورتها، لكن غير تامّة، وهو الإنسان الحيوان والملك والجنّ. ومنهم مَن ظهرت فيه الحياة لا على صورتها، وهو ما عدا الحيوان. ومنهم مَن بطنت حياته كالجماد والمعدن والمعاني. (جزائري، مواف٢، ٧١٦، ٥)

إنسان صغير

- الحقُّ - تعالى - له القدم، وما له دخل في

الحدوث، والعالم له الحدوث، وما له دخل في القدم. والإنسان له القدم وله الحدوث، فهو منعوت بهما. فلهذا هو ربّ وعبد. عبد من حيث أنه مخلوق مكلَّف. وربّ من حيث أنّه خليفة. ومن حيث أنّه خلق على الصورة الإلهية؛ فهو يلحق بالإله التحاقًا معنويًّا، والعالم كله تفصيل ما اجتمع في الإنسان الكامل. فلهذا سمَّاه شيخنا إمام العالمين بالله محيي الدين الحاتمي: "بالإنسان الكبير، وبالعالم الكبير" وسمَّى العالم - مما عدا الإنسان - بالإنسان الصغير. (جزائري، مواف٢، ٥٧٠، ٨)

إنسان طبيعي

- لا نعني بالطبيعي من عرف نواميس الأجسام معرفة لا يفيد ولا يستفيد منها. بل من يتمكّن بقوّة البحث المستطيل من معرفة عموم الطبيعة جوهريًّا من جماد ونبات وحيوان. ليمكنه بقوة ذلك أن يعرف أفعالها ومفعولاتها وأسبابها ومسبّباتها وما تفعل مركّباتها ومحلّلاتها. وهكذا يستطيع تدبير الناس المحفوفين بصنوف صفوف هذه الطبيعة وإرشادهم إلى كيفيّة السلوك والعيشة ما بين ملاعب تلك الصفوف المحاربة. (مرّاش، غبح، ١٢٣، ١٢)

إنسان كامل

- أمَّا المثل المنزَّه؛ فهو الإنسانية الكمالية كآدم - عليه الصلاة والسلام - ومن ورثه من أولاده، الذين تسجد لهم الملائكة، فإن الملائكة لم تزل تسجد لمن ظهر بالحقيقة الإنسانية على الكمال، كما سجدت لآدم. فالإنسان الكامل من حيث أنه آخر موجود، من حيث الصورة الظاهرة هو مثل المثل، وليس للإنسان الكامل مثل. فإنه ظهر بالإنسان الكامل، من الأسماء الإلهية؛ ما لم يظهر بالعالم. فالإنسان الكامل "مِثْل" بسكون الثاء على النحو الذي ذكرناه، ومَثَل بفتح الثاء، لأن المثل هو ما يتعيّن به الممثل له في الإدراك والحق - تعالى - الظاهر المتعيِّن في الآفاق والأنفس متعيِّن بالإنسان الكامل، ولذا كان من أسمائه "صورة الإله" فإنه مستعدّ للظهور بجميع الأسماء الإلهية على تقابلها وتخالفها كما ظهر الحق بها، فإنه لما توجَّه الحق إلى خلقه بيديه؛ فحمل جميع الأسماء الإلهية، والحقائق الكونية. والعقل الأوَّل، لما توجَّه الحق إلى خلقه؛ خلقه بأمره، وهو "كن" فحمل علوم الكون إلى يوم القيامة. فالإنسان الكامل هو المثل الأعلى. (جزائري، مواف٢، ٥٧٢، ٩)

- ما سمّيَ الحيوان حيوانًا، لكونه مختصًّا بالحياة دون الجماد والنبات، وإنما ذلك لظهور الحياة فيه بالقوَّة الحسَّاسة وخفائها في الجماد والنبات كما تقدّم. فالحياة في كلِّ موجود، لأنّ وجود الشيء عين حياته. فإذا كان الموجود موجودًا لنفسه؛ فحياته تامَّة. وليس إلَّا الحق - تعالى - . وحياة ما سواه حياة إضافية، فهي حياة غير تامَّة. لأنّ المخلوقات جميعها موجودة للحق - تعالى - لا لأنفسها، لكنها متفاوتة في الحياة. فمنهم من ظهرت فيه الحياة على صورتها التامة، وهو الإنسان الكامل، ويلتحق به الملائكة المهيمون، والعقل الأول والنفس الكلّية، ومنهم من ظهرت فيه الحياة على صورتها، لكن غير تامّة، وهو الإنسان الحيوان والملك والجنّ. ومنهم مَن ظهرت فيه الحياة لا على صورتها، وهو ما عدا الحيوان. ومنهم

مَن بطنت حياته كالجماد والمعدن والمعاني. (جزائري، مواف٢، ٧١٦، ٣)

- في رواية خرَّجها ابن البخاري وصحَّحها الكشف على صورة الرحمن: "فإذا تقابلت الصورتان سجدت كل واحدة منهما للأخرى". والمتحقّق بهذه المرتبة؛ هو الذي يسمّى بالإنسان الكامل، وهو الذي يقول: "أنا الله بالأمر الإلهي" كما نقل عن أبي يزيد البسطامي أنه كان يقول: "إنني أنا الله لا إله إلّا أنا فاعبدني". (جزائري، مواف٢، ٨٦٩، ١١)

إنسان كبير

- الحقُّ - تعالى - له القدم، وما له دخل في الحدوث، والعالم له الحدوث، وما له دخل في القدم. والإنسان له القدم وله الحدوث، فهو منعوت بهما. فلهذا هو ربّ وعبد. عبد من حيث أنه مخلوق مكلَّف. وربّ من حيث أنّه خليفة. ومن حيث أنّه خلق على الصورة الإلهية؛ فهو يلحق بالإله التحاقًا معنويًّا، والعالم كله تفصيل ما اجتمع في الإنسان الكامل. فلهذا سمّاه شيخنا إمام العالمين بالله محيي الدين الحاتمي: "بالإنسان الكبير، وبالعالم الكبير" وسمّى العالم - مما عدا الإنسان - بالإنسان الصغير. (جزائري، مواف٢، ٥٧٠، ٧)

إنسان مخلوق على الصورة الإلهية

- كل من لك عليه ولادة من أي نوع في أي صورة كان من ظاهر وباطن وإسم إلهي ومخلوق فهو إبنك. . . . وكل من له عليك ولادة من أي نوع وفي أي صورة كان من ظاهر وباطن وإسم إلهي ومخلوق فهو أبوك. وأيضًا من حيث أنّي صورة الحقيقة الجامعة التي هي حضرة أحديّة الجمع والوجود فإنّ هذه الحضرة صورتها الإنسان المخلوق على الصورة الإلهيّة. وكل إنسان مخلوق على الصورة حالة حجابه وكشفه وإن لم يكن إنسانًا كاملًا بالفعل فهو إنسان بالصورة والقوة والصلاحية، صالح لأن يكون كاملًا بالفعل متهيّئًا لذلك إذا حفته العناية الربّانية. وإن كان ما هو بالفعل أكمل مما هو بالصلاحية. ولذا قال بعض السادة: شرف الإنسان ذاتي نظرًا إلى خلق الله إيّاه بيديه، ولم يجمع ذلك لغيره من المخلوقين. وقال إنه خلقه على صورته. (جزائري، مواف٣، ١١٠٨، ١١)

إنسان مدني

- إنّ للوجود الإنسانيّ في هذه الحياة الدنيا ثلاثة أدوار متوالية يأخذ بعضها بأطراف بعض - الأوّل دور الفطرة وهو الوجود الطبيعيّ - والثاني دور الاجتماع وهو الحالة المدنيّة - والثالث دور السياسة وهو موضوع كلامنا في هذا المقام - فالمرء يوجد ساذجًا فطريًّا يلتمس الغذاء والمبيت وسائر الحاجات الطبيعيّة ممّا تصل يد إمكانه إليه، ثمَّ يدفعه الحرص على الذات إلى حفظ النوع، وتلجئه كثرة الحالمات إلى طلب الإعانة، فيتألّف ويجتمع فيصير مدنيًّا، ثمَّ يتقدّم في هذه المرتبة فينظر في شؤون نفسه، ويهتمُّ بأحوال جنسه، فيصير سياسيًّا وهو الإنسان المدنيّ الكامل الحقوق والواجبات. (إسحق، درر، ٢٠٢، ١٠)

إنشاء

- ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ الإخلاص: ١) متضمّنة لما يجب إثباته له تعالى من الأحدية المنافية لمطلق الشركة بوجه من الوجوه، ونفي الولد

والوالد المقرّر لكمال صمديّته وغناه ووحدانيته، ونفي الكفء المتضمّن لنفي الشبيه والمثيل والنظير، فتضمّنت إثبات كل كمال، ونفي كل نقص، ونفي إثبات شبيه له أو مثيل في كماله، ونفي مطلق الشركة، وهذه الأصول هي مجامع التوحيد العلمي الذي يُباين صاحبه جميع فرق الضلال والشرك، ولهذا كانت تعدل ثلث القرآن، فإنّ مداره على الخبر والإنشاء، والإنشاء ثلاثة: أمر، ونهي، وإباحة، والخبر نوعين: خبر عن الخالق تعالى، وأسمائه، وصفاته، وأحكامه، وخبر عن خلقه، فأخلصت سورة الإخلاص للخبر عنه، وعن أسمائه وصفاته، فعدلت ثلث القرآن، وخلصت قارئها من الشرك العلمي كما خلّصته سورة ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ (الكافرون: ١) من الشرك العملي. ولما كان العلم قبل العمل وهو إمامه وسائقه، والحاكم عليه كانت ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ١) تعدل ثلث القرآن، و﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ (الكافرون: ١) تعدل ربع القرآن. ولما كان الشرك العملي أغلب على النفوس لمتابعة الهوى، وكثير منها ترتكبه مع علمها بمضرّته، وقلعه أشدّ من قلع الشرك العلمي، لأنّه يزول بالحجّة، ولا يمكن صاحبه أن يعلم الشيء على غير ما هو عليه، جاء التأكيد والتكرير في ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ (الكافرون: ١) ولهذا كان يقرأ بهما في ركعتي الطواف، لأنّ الحجّ شعار التوحيد، ويفتح بهما عمل النهار، ويختم بهما عمل الليل. (وهاب، مع، ٣٥، ١٥)

- الإنشاء في اللغة مصدر قولهم أنشأ الشيء ينشئه إذا ابتدأه واخترعه. فلعلّ السبب في إطلاق لفظه على الكتابة، إنّه اختراع المعاني، هو الشرط الأول في اتّقان هذه الصناعة كما سيجيء في بابه. وهو أي الإنشاء عند كتّاب لغتنا الشريفة نوعان مختلفان، وهما النثر والسجع، ولكلٍّ منهما أصول معلومة، وقواعد محدودة، وصفات مميّزات تُذكر في مواضعها تفصيلًا. (إسحق، درر، ١٢٧، ١٣)

- الإنشاء أو الاختراع هو الخاطر الذي يجده الكاتب، ويقف فكره عليه فيجعله موضوع كتابته فهو من هذا الوجه قوّة من الفكر بإيجاد الخاطر والموضوع. (إسحق، درر، ١٣٤، ٦)

إنشقاق داخلي

- من بعض وأكبر أسباب التأخّر الانشقاق الداخلي. فإنّنا لا نكفّ عن رشق أبناء مذهبنا بسهام الحسد والملامة والقذف. على أننا نتكاتف معهم في رشق أمّة أخرى بها. وذلك لأننا لا نطيق أن نرى أحدًا من أبناء ملّتنا وغيرها في صدور المجالس ومراتب الأحكام بل أحبُّ إلينا أن نخسرها نحن وإيّاهم من أن نراهم متمتّعين بها دوننا. وهذا هو من أخبث وأعظم أسباب التأخير. لأن الأمّة التي شأنها ذلك تكون منشقّة تحارب نفسها وغيرها بدون راحة ولا فتور. ولذلك لا أمل لها بالنجاح ما دامت على تلك الحال. (سبستاني، فجل١، ٨٣، ١٢)

إنطا

- حكى المؤرّخون لفظ (الإنطا) على وجوه مختلفة، وقد رأيت عند المتكلّم على الإقطاع المشار إليه القطعة الأديم التي يقال إنّها من خف أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وقد صارت رثّة، وفيها بعض أثر الكتابة، ورأيتُ معها ورقة/ مكتوبة في الصندوق الذي

فيه قطعة الأديم، منسوب خطّ هذه الورقة إلى أمير المؤمنين المستنجد بالله العبّاسي تغمّده الله رحمته، كتب منها نسخة الإنطا، وصورة ما كتبه المستنجد بخطّه: الحمدُ لله، نسختُ كتاب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم الذي كتبه لتميم الداري وإخوته في سنة تسع للهجرة الشريفة بعد منصرفه من غزوة تبوك، في قطعة أديم من خفّ أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، وبخطّه نسخت كهيئته: بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أنطا رسول الله صلّى الله عليه وسلّم لتميم الداري وإخوته، حبرون والمرطون وبيت عينون، وبيت إبراهيم وما فيهنّ، نطيّة بتٌّ بذمّتهم، ونفّذتُ وسلّمتُ ذلك لهم ولأعقابهم، فمن آذاهم آذاه الله، فمن آذاهم لعنه الله، وأشهدتُ عتيق بن أبي قحافة وعمر بن الخطّاب وعثمان بن عفّان، وكتبه علي بن أبي طالب، وشهد من بعدهم، وقد نسخت ذلك من خط المستنجد بالله كهيئته، ولعلّ هذا أصحّ ما قيل فيه والله أعلم. واستمرّ هذا الإقطاع بيد ذريّة تميم يأكلونه إلى يومنا هذا، وهم مقيمون ببلد سيّدنا الخليل عليه السّلام، وهم طائفة كثيرة يُقال لهم الدارية، وهذا ببركة النبي صلّى الله عليه وسلّم. (نابلسي، حن، ٢٧٦، ١٤)

أنف

- القَدَريّة التي تنفي القِدَر وتزعم أنّه تعالى لم يُقدِّر الأمور أزلًا، وتقول الأمر أنف أي يستأنفه الله علمًا حال وقوعه، ولُقّبوا بالقَدَريّة لخوضهم في القدر حيث بالغوا في نفيه، ولا يقال مثبت القدر أحقّ أن ينسب إليه لأنّا نقول، كما يصحّ نسبة مثبته إليه يصحّ نسبة نافيه إليه إذا بالغ في نفيه، وهؤلاء انقرضوا قبل الإمام الشافعي رضي الله تعالى عنه، وأمّا القَدَريّة التي تنسب أفعال العبيد إلى قِدَرَهم مع كونهم مطبقين على أنّه تعالى عالم بأفعال العباد قبل وقوعها، فقد تقدّم الردّ عليهم بقوله سابقًا. فخالق لعبده وما عمل. فهما قَدَريتان: أولى وهي تنكر سبق علمه تعالى بالأشياء قبل وقوعها وتخوض في القدر حيث بالغت في نفيه، وثانية وهي تنسب أفعال العباد إلى قِدَرِهم. (بيجوري، تمر، ٦٤، ٢١)

أنفاس

- للحق (أنفاسه) أي كلماته التي يتكلّم بها، فإنّ الأنفاس من فم المتكلّم وهي الهواء الداخل والخارج إذا خرجت من الجوف ومرّت على قوالب مخارج الحروف تصير حروفًا، ثم تتركّب بترتيب مخصوص فتصير كلمة، ثم تترتّب الكلمات فتصير كلامًا، وما ثمّ شيء غير الهواء الخارج من الجوف المسمّى نَفَسًا، فمن هذا السبب يعبّر عن الكلمات بالأنفاس. (نابلسي، رت، ١٢٢، ٢٠)

أنفال

- الأنفال: جمع نفل محرّكًا، وهو الغنيمة. وأصل النفل: الزيادة وسمّيت الغنيمة نفلًا لأنّها زيادة فيما أحلّ الله لهذه الأمّة مما كان محرّمًا على غيرهم، أو لأنّها زيادة على ما يحصل للمجاهدين من أجر الجهاد. ويطلق النفل على معان أخر منها اليمين، والابتغاء، ونبت معروف. والنافلة: التطوّع لكونها زائدة على الواجب، والنافلة: ولد الولد لأنها زيادة على الولد. (مخان، نمر، ٢٤٠، ٢)

أنفس الجوارح

- يوم يأتي، يحضر يوم القيامة، لا تتكلّم نفس إلّا بإذنه تعالى لها بالكلام، وهي أنفس الجوارح، يأذن لها تعالى في الكلام، وينطقها الذي أنطق كلَّ شيء، فإن كلَّ جارحة من الإنسان لها نفس، فتدفع عن أنفسها يوم تأتي كلُّ نفس تجادل عن نفسها. فهذه مقيَّدة بتلك. فلا يتكلَّم إلّا من أذن له الرحمن، فتجادل أنفس الجوارح، النفس الناطقة، التي كانت حاكمة عليها في دار التكليف، الدار الدنيا. (جزائري، مواف٣، ١٠٤٣، ٦)

إنفعال

- الانفعال هو المقول على تأثّر الشيء عن غيره ما دام يتأثّر كالتسخّن والتبرّد. (بيجوري، حبم، ٦١، ١٤)

إنقطاع الآباد

- إعلم أنّ الجنّة والنار باقيتان بإبقاء الله، لا نهاية لبقائهما ولا انقطاع، باتّفاق الأمة من علماء *الظاهر وأهل الكشف الصحيح*. وقد سألني بعض الأصحاب عن قول الشيخ المحقّق العارف الكامل عبد الكريم الجيلي في كتابه "الإنسان الكامل" في باب الأبد، ولا بدَّ أن تحكم بانقطاع الآباد، آباد أهل الجنّة وآباد أهل النار، ولو دامت وطال الحكم ببقائها فإن بعدية الحق تلزمنا أن نحكم على ما سواه بالانقطاع، فليس للمخلوق أن يسايره في بقائه. وهذا الحكم ولو نزلناه في الكلام بعبارة معقولة فإنا قد شاهدناه كشفًا وعيانًا، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر. فأجبته بأنّه يصحُّ أن يكون الحق - تعالى - قد جعل لكل أبد من آباد الجنّة، والنار قدرًا واحدًا، فإذا انتهى جدّد لهما أبدًا. وهكذا إلى غير نهاية. (جزائري، مواف٣، ١٠٥٤، ٣)

إنقياد سلمي

- المُشكِل الذي حصل هذه السنة بين دولتنا العليّة والدولة اليونانية المسبب عن مدّ يد المساعدة للعصاة في كريت. لأنه لو استخدمت جنود القوَّة عوضًا عن جيوش السياسة والقلم لانتصرت جنود الشر واندكّت حصون السلام .على أنّه لمّا اشتدَّ الحال أجابت الدولة العليّة طلب الدول المتحابة وفوّضت فصل الخلاف إلى التحكيم الدولي، ومع أنّ ملك اليونان ووكلاء دولته تردّدوا في أول الأمر عن قبول الشروط الثلاثة التي حكمت بها الدول من الشروط الخمسة التي طلبها الباب العالي، رأوا أخيرًا أن الانقياد السلمي هو خير من الرفض الذي يعقبه شرور تكون مجلبة للذلّ والهوان. ثم بعد إتمام ذلك ببرهة قصيرة حصل المرغوب في كريت بخمود نيران الفتن التي كانت تزيدها اضطرامًا يد المساعدة اليونانية. (سبستاني، فجل١، ٧٤، ٢٢)

إنكشاف

- السجود هو لحوق نفسك بأرضها التي خلقت منها وهي العدم، والاقتراب هو السجود الثاني وهو لحوق فوق هذا اللحوق الذي ظهر لك بالعدم أيضًا (يكشف) بالبناء للمفعول أي يكشف الله تعالى (لك) بأن يظهر فيك وتجده في نفسك المعدومة، وهذا الانكشاف ليس كانكشاف الأشياء المغطاة. قال العفيف التلمساني رضي الله عنه من أبيات:

جميع خطاب أهل الله معنى

بلا حرف وكشف دون كشف

أي هو كشف لكنّه ليس كما يكشف الغطاء عن الآنية أو الستر عن الباب؛ بل هو أمر إذا ظهر يَرى العبد أنّ ذلك لم يكن مسترًا بشيء وإنّما الإدراك كان ضعيفًا عن الوصول إليه فقوّاه الحق تعالى فأدرك ما كان ظاهرًا (أنه) أي الشأن أو الذي انكشف لك (هو) أي الله سبحانه وتعالى الموجود وحده فقط بالوجود القديم الخاص به، (لا أنت) أي لا وجود لك بالكلية بل أنت عدم محض. (نابلسي، رت، ٣٩، ٩)

أنواع الإجتهاد

- له أنواع لأنّ المتّصف بالعلم أصناف: فهو إمّا مطلق أو مقيّد، والأول إمّا مستقلّ أو منتسب، والثاني إمّا ببعض الفنون وأبوابها ومسائلها أو ببعض المذاهب، والثاني إمّا مع القدرة على استنباط الأحكام من الأدلّة ونصوص إمامه على طبق قواعده وأصوله أم لا، والثاني إمّا مع القدرة على ترجيح بعض أقوال مذهبه على بعض في جميع الأبواب أم لا، والثاني إمّا مع القدرة على الترجيح في بعض الأبواب أم لا، والثاني في رتبة العوام حكمًا وإن كان له علم معتبر (أولها المطلق المستقل) وهو أكملها وأفضلها، وهو المراد عند الإطلاق وهو المتصرّف في جميع الأبواب الشرعية وفنونها المستقلّ بتمهيد قواعد مشارع الأحكام وقوانينها غير تابع غيره في شيء منهما، ورُسِمَ بأنّه الفقيه ذو الدرجة الوسطى عربية صرفًا ونحوًا وبلاغة وأصولًا عارفًا بأدلّة الأحكام كتابًا وسنّة، واعتبر لإيقاع الاجتهاد منه لا كونه صفة في المجتهد بل كونه خبيرًا بمواقع الإجماع وموارد النسخ وأسباب النزول وشروط التواتر والآحاد من صحيح وحسن وضعيف، وحال الرواة فيكتفي في الخبرة بهذا كله في زماننا بالرجوع إلى أئمة ذلك الشأن وفي اشتراط علم الكلام وتفاريع الفقه والحساب ونحوها خلاف، والصحيح عدم اشتراطها وسيأتي لذلك مزيد بيان في فصل شروط المجتهد اللازم منها تحقّق ماهيّته، (الثاني المطلق المنتسب) وهو المتّصف بصفات المستقلّ إلّا أنّه لم يبتكر لنفسه قواعد وأصولًا لبناء الأحكام عليها كالمستقلّ، بل سلك طريقة إمام من أئمة المذاهب (فهذا مطلق منتسب لا مستقلّ ولا مقيّد). (سنوسي، كو، ٦١، ١١)

- أما أنواعه فاعلم أنّ المتّصف بالعلم سبعة أنواع، لأنّه إمّا مجتهد مطلق وهو نوعان، مستقلّ فمنتسب، أو مقيّد، والثاني وهو المقيّد إمّا ببعض الفنون الفقهية وأبوابها ومسائلها أو بعض المذاهب، والثاني إمّا مع القدرة على استنباط الأحكام من الأدلّة الشرعيّة ونصوص إمامه على طبق قواعده وأصوله وهو مجتهد المذهب أولًا، والثاني إمّا مع القدرة على ترجيح بعض أقوال مذهبه على بعض في جميع الأبواب وهو مجتهد الفتوى في الكل أولًا، والثاني مع القدرة على الترجيح في بعض الأبواب وهو مجتهد الفتوى في البعض أولًا، والثاني ذو العلم المعتبر القاصر عن مراتب الاجتهاد فلا يوصف بشيء منها إلّا باعتبار بحثه واجتهاده في تحصيل أصول المسئلة التي هو بصددها ليترقّى منها أربابها، أو منها إلى الإتباع أو إلى الاجتهاد الجزئي بواحد ممّا ذكر، وإلّا فهو ما لم يحصل علم ما ذكر من أصوله المعتبرة في عدد رتب العوام، فلا حظّ له في الاجتهاد وإن حصّل بعض آلاته. (سنوسي، معش، ٨٣، ١٧)

أنواع الخياطة

- من كتاب سرّ العربية في أنواع الخياطة: يقال خاط الثوب، وخرز الخفّ، وخصفَ النعل، وكتب القربة، وكلَب المزادة، وسرد الدرع، وخاص عين البازي. (عاملي، كشك١، ٢٥٨، ٢)

أنواع العبادة

- أنواع العبادة التي أمر الله بها مثل الإسلام، والإيمان، والإحسان ومنه الدعاء، والخوف، والرجاء، والتوكّل، والرغبة، والرهبة، والخشوع، والخشية، والإنابة والاستعانة، والاستعاذة، والاستغاثة، والذبح، والنذر، وغير ذلك من أنواع العبادة التي أمر الله بها كلها للّه تعالى. (وهاب، عس، ١٨٧، ٢٠)

أنواع العلوم

- أما حصر أنواع العلوم فهي: إمّا شرعية، وهي ثلاثة: الفقه، والتفسير، والحديث الشريف، وإمّا أدبيّة، وهي أربعة عشر علمًا: علم اللغة، وعلم الاشتقاق، وعلم التصريف، وعلم النحو، وعلم المعاني، وعلم البيان، وعلم البديع، وعلم العروض، وعلم القوافي، وعلم قرض الشعر، وعلم إنشاء النثر، وعلم الكتابة، وعلم القراآت، وعلم المحاضرات، ومنه علم التواريخ. وإمّا رياضيّة، وهي عشرة: علم التصوّف، وعلم الهندسة، وعلم الهيئة، وعلم التعليمي، وعلم الحساب، وعلم الجبر، وعلم الموسيقى، وعلم السياسة، وعلم الأخلاق، وعلم تدبير المنزل. وإما عقليّة، وهي ما عدا ذلك: كالمنطق، والجدل، وأصول الفقه، وأصول الدين، والعلم الإلهي، والعلم الطبيعي، والطب، وعلم الميقات، وعلم النواميس، والفلسفة، والكيمياء. (طهطاوي، اكا٢، ٧٠٨، ٢٦)

أنواع الموجب

- أنواع الموجب ثلاثة: السببيّة والمسبّبية والاشتراك في سبب واحد، وبقي عليه التضايف نحو إن كان زيد أبًا لعمرو فعمرو إبن له. (بيجوري، حبم، ٧٤، ١٩)

أهالي

- الملّة في عرف السياسة، كالجنس: جماعة الناس الساكنة في بلدة واحدة، تتكلّم بلسان واحد، وأخلاقها واحدة، وعوائدها متّحدة، ومنقادة غالبًا لأحكام واحدة، ودولة واحدة. وتسمّى بالأهالي، والرعيّة، والجنس، وأبناء الوطن. وينبغي أن تكون الأمة المستحقّة لأن تتّصف بهذه الصفات وتتلقّب بهذه الأسماء ذات شهامة وشجاعة وذكاء وميل إلى حب المجد والفخار وشرف العرض، تحب حرّيتها، وتتولّع بقوة رئيس دولتها، وتنقاد لقوانين مملكتها وسياستها. (طهطاوي، اكا٢، ٤٣٧، ٦)

أهاند

- أما الأهاند فدوّنوا هذا العلم في لسانهم وصاغوا حليًا من ابريزبيانهم، وقدماؤهم الذين كانوا قبل زمان الإسلام استخرجوا من الكلام بدائع وافية واستنبطوا من رشحات الأقلام صنائع شافية منها مشتركة بين العرب وبينهم كالتورية وحسن التعليل وتجاهل العارف والمراجعة والاستعارة والتشبيه والجناس والسجع وغيرها، ومنها مختصّة بالعرب كاستخدام المضمر وحسن التخلص والتاريخ

على قاعدة الجمل وغيرها. ومنها مختصّة بالهند، والمقصود هنا نقل القسم الأخير عن الهندية إلى العربية، فوجد بعضها لا يقبل النقل لخصوصيته بلسان الهند، وبعضها يقبله فنقلت عنها نبذة وجدت فائقة وألحقت بفن الأدب. (مخان، غبم، ٨، ١٢)

أهدى

- المهتدي هو الذي حصل على الهداية بالدليل العقلي والبرهان. والأهدى هو الذي حصل على الهداية بتصديق الرسول والإيمان، والأعظم هدي هو الذي حصلت له الهداية بالكشف والعيان. (جزائري، مواف١، ٢٥٨، ١)

أهل الباطن

- (أهل الباطن) وهو القلب وما اشتمل عليه وانطوى عليه من الأنوار، وهم علماء الحقيقة المكاشفون عن حقائق الأمور في جميع الأطوار (مع اليقين) بالله تعالى في كل شيء على التنزيه المطلق، فلا يغيب عنهم على كل حال فهم ينظرون به إليه ببواطنهم، فقلوبهم طاقات رؤيته على ما هو عليه في كل شيء كما أن أبصارهم طاقات رؤيته لابسًا عليهم صورة كل شيء، فالباطن للباطن والظاهر للظاهر فمن نظر بباطنه إلى كل شيء رأى باطن كل شيء وهو وجه الحق تعالى الذي قال عنه تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ (القصص: ٨٨)، ومن نظر بظاهره إلى كل شيء رأى ظاهر كل شيء وهو ذلك الشيء الهالك قال تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْءَاخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ﴾ (الروم: ٧). (نابلسي، رت، ١٠٩، ٢٠)

- إعلم أنّ صاحب اليقين الذي هو من أهل الباطن لا حركة له في بصيرته إذ لا وجود له عنده بل الوجود كله عنده لله تعالى وحده على اختلاف حضراته تعالى، ولهذا متى تحرّك قلب صاحب اليقين نقص يقينه لكونه وجد عند نفسه بسبب حركته لنفسه، ومتى لم يتحرّك فيقينه كامل. (نابلسي، رت، ١١٣، ١)

أهل التمدُّن والتحضر

- إنقسم سائر الخلق إلى عدّة مراتب: المرتبة الأولى: مرتبة الهمل المتوحشين. المرتبة الثانية: مرتبة البرابرة الخشنيين. المرتبة الثالثة: مرتبة أهل الأدب والظرافة والتحضّر والتمدّن والتمضر المتطرقين... ومثال المرتبة الثالثة، بلاد مصر والشام واليمن والروم والعجم والإفرنج والمغرب وسنار وبلاد أمريكة، على أكثرها، وكثير من جزائر البحر المحيط، فإن جميع هؤلاء الأمم أرباب عمران وسياسات، وعلوم وصناعات، وشرائع وتجارات، ولهم معارف كاملة في آلات الصنائع والحيل على حمل الأشياء الثقيلة بأخفّ الطرق، ولهم علم بالسفر في البحور، إلى غير ذلك. (طهطاوي، اكا٢، ١٦، ٧)

أهل الحديث

- لا يطلق اسم العلماء إلّا على أهل الحديث، وهم الأئمة على الحقيقة، وكذلك الزهّاد والعباد وأهل الآخرة من لم يكن من أهل الحديث منهم كان حكمه حكم الفقهاء، ولا يتميّزون في الورثة ولا يحشرون مع الرسل بل يحشرون مع عموم الناس ويتميّزون بعلمهم عن العامّة ومن كان من الصالحين ممن كان له حديث مع النبي صلّى الله عليه وسلّم في كشفه

وصحبه في عالم الكشف والشهود، وأخذ عنه، حُشِر معه يوم القيامة وكان من الصحابة الذين صحبوه في أشرف موطن. (سنوسي، كو، ١٣٣، ١٦)

أهل الحقيقة واليقين

– (طريقتنا) معشر أهل الحقيقة واليقين الموحّدين للّه تعالى توحيدًا ذوقيًّا شهوديًّا، والمراد بالطريقة السيرة والحالة التي هم فيها في الباطن والظاهر (كلها محبّة) للّه تعالى فقط وهي ميل القلب إلى شهود الرب؛ يعني إننا دائمون مائلون إلى الله عن كل شيء راغبون في شهوده عن شهود كل شيء، مشتغلون في معرفته عن معرفة كل شيء، متلذّذون بمشاهدته في كل شيء عن مشاهدة كل شيء، لا نعرف دينًا ولا طاعةً اعتقادًا ولا شيئًا من أنواع العبادات غير المحبّة له تعالى. (نابلسي، رت، ١٣٢، ٤)

أهل الحل والعقد

– إنّ حالة الملوك بمقتضى الطبيعة البشرية لا تخرج عن صور ثلاث، لأنّ الواحد منهم إمّا أن يكون كامل المعرفة والمحبة لخير الوطن قادرًا على إجراء المصالح بمراعاة الأصلح، أو يكون كامل المعرفة ولكن له أغراض وشهوات خصوصية تصدّه عن مراعاة المصالح العمومية، أو يكون ناقص المعرفة ضعيف المباشرة، ومثل هذه الصور الثلاث يعتبر في الوزير المباشر، ولا يخفى أن لزوم المشورة ومسؤولية الوزراء في الصورة الأولى لا يعطل كامل المعرفة عن مقصده الحسن، بل يعينه حيث أن آراء الجميع متعاضدة على المصلحة، كما أنّه يسهل دوام الملك في عائلته ولو كانوا من ما صدقات الصورتين الأخيرتين. الواضح فيهما تأكّد المشورة والمسؤولية لوجوب المعارضة في الثانية، والإعانة في الثالثة، فبذلك يستقيم حال المملكة، ولو كان الوالي أسير الشهوات أو ضعيف الرأي كما قال المترجم لتاريخ شَيْوَرْد مِنْ الإنكليزي، إنّ رفعة شأن الأمة الإنكليزية بلغت الغاية في مدّة الملك جورج الثالث الذي كان مجنونًا وما ذاك إلّا بمشاركة أهل الحلّ والعقد ومسؤولية الوزراء لهم. (تونسي، أقوم، ١٣، ١٩)

– إنّ الممالك التي لا يكون لإدارتها قوانين ضابطة محفوظة برعاية أهل الحل والعقد خيرها وشرّها منحصر في ذات الملك، وبحسب اقتداره واستقامته يكون مبلغ نجاحها، ويشهد لذلك حالة الممالك الأورباوية في القرون الماضية قبل تأسيس القوانين، فقد كان لهم في ذلك الوقت من الوزراء من لهم شهرة إلى الآن بتمام المعرفة والمروؤة، ومع ذلك لم يتيسّر لهم حسم مواد الخلل المنبعث من صورتي استبداد الملوك المشار إليهما، لا يقال إنّ مشاركة أهل الحلّ والعقد للأمراء في كلّيات السياسة تضييق لسعة نظر الإمام وتصرّفه العام، لأنّ نقول هذا التوهّم يندفع بمطالعة الأحكام السلطانية للماوردي، فإنه قال فيه عند بيان وزارة التفويض هي أن يستوزر الإمام من يفوّض إليه تدبير الأمور برأيه، وإمضاءها على اجتهاده، وليس يمتنع جواز هذه الوزارة فإن الله تعالى يقول حكاية عن نبيّه موسى عليه السلام ﴿وَٱجْعَل لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي ○ هَٰرُونَ أَخِي ○ ٱشْدُدْ بِهِۦٓ أَزْرِي ○ وَأَشْرِكْهُ فِيٓ أَمْرِي﴾ (طه: ٢٩ – ٣٢)، فإذا جاز ذلك في

النبوءة كان في الإمامة أجوز. (تونسي، أقوم، ١٥، ٨)

- المعنى الثاني الحريّة السياسية وهي تطلب الرعايا التداخل في السياسات الملكية والمباحثة فيما هو الأصلح للملكة على نحو ما أشير إليه بقول الخليفة الثاني عمر ابن الخطاب رضي الله عنه "من رأى منكم فيّ اعوجاجًا فليقوِّمه" يعني انحرافًا في سياسته للأمّة وسيرته معها، ولما كان إعطاء الحريّة بهذا المعنى لسائر الأهالي مظنّة لتشتيت الآراء وحصول الهرج عدل عنه إلى كون الأهالي ينتخبون طائفة من أهل المعرفة والمروءة تسمّى عند الأورباويين بمجلس نوّاب العامة، وعندنا بأهل الحلّ والعقد وإن لم يكونوا منتخبين من الأهالي، وذلك أنّ تغيير المنكر في شريعتنا من فروض الكفاية، وفرض الكفاية إذا قام به البعض سقط الطلب به عن الباقين، وإذا تعيّنت للقيام به جماعة صار فرض عين عليهم بالخصوص، ومجلس النوّاب المشار إليهم موجود في سائر الممالك الأورباوية ما عدا المملكتين المتقدّم ذكرهما وله أن يتكلّم بمحضر الوزراء وغيرهم من رجال الدولة بما يظهر له في سيرة الدولة من استحسان وضدّه وغير ذلك من المصالح العمومية كما يأتي. (تونسي، أقوم، ٧٥، ٣)

- القوانين المحرّرة لفصل نوازل السكان والتسوية بينهم في المجابي والمنح بحسب المكاسب والاستحقاق إلى غير ذلك من أحوالهم الداخلية، وتأسيس هذا النوع أو تبديله بما هو أليق بالحال يكون بموافقة المجلسين أعني المجلس الأعلى المركّب من أمراء العائلة الملكية وممّن ينتخبه الملك من أعيان المملكة مُؤَبّدًا وظيفته، ومجلس الوكلاء المركّب ممّن ينتخبهم الأهالي للمناضلة عن حقوقهم والاحتساب على الدولة، فأهل هذين المجلسين هم أهل الحلّ والعقد عندهم، فكل ما وافقوا عليه مما لا يخالف تلك الأصول اللازم فيها مشاركة العامّة يصير من شرائع المملكة. (تونسي، أقوم، ٨٣، ٧)

أهل الخُمُس

- أهل الخمس لهم استحقاقات: خاص من الخمس، وعام من الفيء، فإنهم داخلون في النصيبين. (وهاب، مع، ٣٩٩، ٤)
- إنّ الله سبحانه جعل أهل الخمس هم أهل الفيء وعيَّنهم اهتمامًا بشأنهم، وتقديمًا لهم، ولمّا كانت الغنائم خاصّة بأهلها لا يشركهم فيها سواهم، نص على خمسها لأهل الخمس، ولما كان الفيء لا يختصّ بأحد دون أحدًا جعله لهم، وللمهاجرين والأنصار وتابعيهم، فسوّى بين الخُمُس والفيء في المصرف. وكان رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يصرف سهم الله وسهمه في مصالح الإسلام وأربعة أخماس الخمس في أهلها مقدّمًا للأهم فالأهم، والأحوج فالأحوج. (وهاب، مع، ٣٩٩، ١٤)

أهل السنّة والجماعة

- المراد من الإجماع الذي يكون حجّة هو إجماع أهل السنّة والجماعة ولا عبرة بغيرهم من المبتدعة والفرق الضالّة، فإنّ أهل السنّة والجماعة هي الفرقة الناجية الجارية على ما كان عليه النبي صلّى الله عليه وسلّم وأصحابه، فقد أخبر النبي صلّى الله عليه وسلّم بأنّ الأمة ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار

إلّا واحدة وهي التي تكون على ما كان عليه النبي صلّى الله عليه وسلّم وأصحابه، وإذا نظرت فيها تجد أهل السنّة هم الذين قاموا بنصرة الشريعة ودوّنوها وألّفوا الكتب في إيضاحها وبيانها وتحقيقها من كتب التفسير والحديث والفقه والنحو وغير ذلك من العلوم المنقولة والمعقولة. (دحلان، رسر، ١١٥، ١٢)

أهل الظاهر

- (وأهل الظاهر) وهو النفس والجسم وما يحتويان عليه من الحجاب والغفلة عن الحق تعالى، وهم علماء الشريعة فقط من غير معرفة الحقيقة القائمون بنفوسهم في كل ما امتثلوه أو اجتنبوه لا الداعون إلى الله على بصيرة بل بأنفسهم، (مع الإيمان) بالله تعالى إيمانًا بالغيب كإيمان الأكمه بالألوان، فهم ينظرون إلى الله تعالى بنفوسهم وعقولهم فلا يرونه لأنّهم ينظرون بغيره فلا يرون إلّا غيره، أولئك ينادون من مكان بعيد وكونهم مع الإيمان بالغيب أنهم متى فارقوه كفروا، فهم واقفون مع الإيمان بالغيب لا مع الله تعالى كأهل الباطن الذين هم مع اليقين بالله تعالى في جميع الأمور. (نابلسي، رت، ١١١، ١٥)
- أمّا صاحب الإيمان الذي هو من أهل الظاهر فله حركات في بصيرته وله سكنات لكونه موجودًا عند نفسه، ولكن حركاته وسكناته ووجوده عنده بأمر الله تعالى لا بنفسه، وعنده الوجود قسمان: وجود الله تعالى قائم بنفسه ووجود العالم قائم بأمر الله. ولهذا متى تحرّك قلب صاحب الإيمان بغير الأمر الإلهي نقص إيمانه لغفلته عن شهود قيام الوجود بأمر الله تعالى، ولزعمه قيام حركته بنفسه. ومتى تحرّك بالأمر كمل إيمانه لجريانه على مقتضى مقامه في قيام الأشياء بأمر الله تعالى. (نابلسي، رت، ١١٣، ٥)

أهل علم اليقين

- أهل علم اليقين المُجدِّين في النسك والعبادة فاقدي الفتح، وهؤلاء حسبهم لزوم أمر الشيخ ودأبه، فليلزمه أحدهم ملتزمًا آدابه في جميع شؤونه مُعظِّمًا له مفنيًا في مراده كالميت في يد غاسله يُقلِّبه كيف شاء بلا إرادة منه حاذرًا أشدّ الحذر من إقامة الميزان عليه بإنكار ما يراه صريحًا من مخالفة النهج، وليستعن على ذلك باستحضار حال موسى والخضر عليهما السلام. (سنوسي، كو، ١٢٨، ٤)

أهل الفرقان

- أهل الفرقان فهم أهل رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - الداعون إلى إقامة الشرائع الظاهرة، والسلوك على سبيل السنَّة المطهرة، التي هي أقوال رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - وأفعاله ظاهرًا، والمشي على طريق أصحاب المعاملات، وهذه مرتبة الرسالة والقائمون بها هم المجتهدون مطلقًا، أصحاب المذاهب. (جزائري، مواف١، ٣٥٨، ١)

أهل القرآن

- المراد بأهل القرآن أهل التوحيد الخاصّ، أصحاب تجريد التوحيد، ومقام التفريد، والأهل في اللغة الأقارب، وأهل الله هنا القريبون منه القرب المعنوي، المقرّبون عنده، وهم أنصار الله الملبُّون دعوته، المستجيبون إلى طاعته، وهو مقام النبوَّة والولاية الكماليَّة،

والقائمون به هم الداعون إلى معرفة الله - تعالى - وتوحيده على طريق الصوفية، أهل الحقيقة والسلوك إلى الأحوال من الفناء والبقاء، والسكر والصحو ونحوها، وقطع عقبات النفوس وطيّ المقامات إلى الذروة العليا، والوصول إلى الوحدة الذاتية، وهو القرآن الكريم العظيم. (جزائري، مواف١، ٣٥٧، ١٥)

- المراد بأهل القرآن العارفون بالله. والأهل لغة هم الخاصة الأقربون. فالقربى الذين سأل الله من عباده المؤمنين مودّتهم هم الصالحون العلماء بالله. (جزائري، مواف٢، ٨٦٨، ١٩)

أهل القضاء

- لكن لا بُدَّ في أهل القضاء من ثلاثة أمور متلازمة لا يغني بعضها عن بعض. علم يعصم عن الخطأ، (ما أمكنت العصمة لإنسان) وأدب يردُّ النفس عن الهوى، وكفاف يوجب النزاهة. فإن حصلت في الحاكم هذه الخصال كان استقلاله قوامًا لكلّ ميل، وقصدًا لكلّ جور، وصلاحًا لكلّ فساد، ونصفة لكلّ ظلم، وقوّة لكلّ ضعف، وحدًّا لكلّ استبداد. وإلّا فهو عين الفساد، والجور، والضعف، والظلم. والاستبداد، والميل. (إسحق، درر، ١٥٣، ٤)

أهل القمرتين

- لهذين المجلسين أي مجلس السناتو ومجلس وكلاء العامّة تراتيب لتحسين إدارة خدمتهم كتقسيم الأعضاء إلى عدّة أقسام تجتمع اجتماعات سريّة للتأمّل في النوازل قبل عرضها على الاجتماع العام ونحو ذلك، واعلم أنّ أهل القمرتين أعني مجلس السناتو ومجلس النوّاب يقترعون في كل سنة عند ابتداء الخدمة على المعروض الذي يكون جوابًا على خطبة الأمبراطور التي يلقيها عليهم بعد ندبه إيّاهم للاجتماع، وعند المفاوضة في المعروض المذكور يحضر نوّاب من الدولة في القمرتين ليشرحوا لهم سياستها ويناضلوهم عنها، وذلك المعروض هو المسمّى عندهم بالإدريس، وقد يتضمّن تلميحات وإشارات تنبئ عن مقاصدهم من غير أن يخرجوا عن حدود الحقوق القانونية، ومباحثهم تتناول سائر متعلّقات السياسة الداخلية والخارجية لأنّ الدولة تعرض على ذينك المجلسين سياساتها على العموم، وترسل إليهما المكاتيب السياسية الواردة إليها والصادرة عنها، كما أن خطبة رئيس الدولة التي تفتتح بها الخدمة في المجلسين تتضمّن الإشارة إلى السياسة الداخلية والخارجية المفصّلة في حججها المعروضة، وكل من المجلسين المذكورين يكلّف كومسيونًا أي جماعة منتخبة منه لتحرير الجواب عن الخطبة المذكورة، وقد تقع المجادلة أولًا ويحضر غالبًا مكلّف من الدولة لإيضاح ما يشكّل عليهم من مقاصدها، والكومسيون المشار إليه يجيب عن سائر المقاصد التي أشار إليها رئيس الدولة أما بالقبول والثناء أو بعدم الإقناع والارتضاء، ثم توزّع نسخ جواب الكومسيون على سائر أعضاء المجلس وتقع المفاوضة فيه بعد ذلك علنًا، وهناك يلتمس كل عضو ما يراه من التبديل والتغيير. وقد كان التبديل في المدة الأولى محجرًا على مجلس وكلاء العامّة وإنّما يلقي إليهم صورة الجواب فيقبلونه على ما هو عليه

أو يمتنعون من قبوله، ثم أبيح لهم التصرّف فيه. (تونسي، أقوم، ١٤٠، ٢٣)

أهل المحبة

- أهل المحبة دائمًا مقبلون على ربّهم ولا نفوس لهم لينظروا إليهم فلا يتصوّر لهم عمل أبدًا دائمًا على كل حال؛ فليس العمل في طريقتهم؛ بل هو في طريقة الغافلين المحجوبين عن الله تعالى، (و) طريقتنا أيضًا (فناء) بالكلية عن كل شيء في شهود الله تعالى (لا بقاء) مع شيء من الأشياء مطلقًا لا نفسًا ولا غيرها. (نابلسي، رت، ١٣٣، ٥)

أهلّة

- جعل الله الأهلّة مواقيت للناس في الأحكام الثابتة بالشرع ابتداء أو سببًا من العباد، وللأحكام التي تثبت بشروط العبد. فما ثبت من الموقتات بشرع أو شرط، فالهلال ميقات له. وهذا يدخل فيه الصيام والحجّ ومدّة الإيلاء والعدّة وصوم الكفّارة. وهذه الخمسة في القرآن. ... وكذلك صوم النذر وغيره. وكذلك الشروط من الأعمال المتعلّقة بالثمن، ودين السَّلَم، والزكاة، والجزية، والعقل، والخيار، والأيمان، وأَجَلُ الصَّداق، ونجوم الكتابة، والصلح عن القصاص، وسائر ما يؤجَّل من دين وعقد وغيرها. (آلوسي، مق، ٥٢، ١١)

- الأهلّة جمع هلال، وجمعها باعتبار هلال كل شهر أو كل ليلة تنزيلًا لاختلاف الأوقات منزلة اختلاف الذوات. والهلال إسم لما يبدو في أول الشهر وفي آخره، وفيه بيان وجه الحكمة في زيادة الهلال ونقصانه وإن ذلك لأجل بيان المواقيت التي يوقت الناس عباداتهم ومعاملاتهم بها كالصوم والفطر والحجّ ومدّة الحمل والعدّة والاجارات والأيمان وغير ذلك. (مخان، نمر، ٢٥، ١٤)

أهلية

- إنّه ينبغي لأبناء الوطن أن يؤدّوا ما يجب عليهم من الحقوق لوطنهم، أيًّا ما كانت طبقتهم، لاتّحادهم في وصف الأهليّة، وأن يتعاونوا على ما فيه صلاح مملكتهم وجمعيتهم السياسية، وأن يبذل المستطيع ما عنده في إصلاح حالها ومآلها حتى يصدق عليه أنّه ممن أحيا نخوة الملّة وأنعش قوة الدولة، فيشكره وطنه الذي هو مصره، ويحمده زمنه الذي هو عصره، فيكون مخلد الذكر في دفاتر أخيار الأخيار الذين اشتهروا في سلسلة الأعصار، وأن يتّصف كل عضو من أعضاء الجمعية الأهليّة بالأمانة التي هي أشرف الخصال التي يحتاج إليها في المعاملات، وقد كانت هذه الفضيلة قديمًا في الديار المصرية على غاية من التمسّك بها ولو عند عرب البادية. (طهطاوي، اكا١، ٥٧٧، ٦)

أهلية العمل

- ما دام المرتّب يُقصِّر عن سدّ احتياجات المعيشة لا يمكن بسهولة إجراء القصاص الصارم على من يسعى في طلب سدّ تلك الاحتياجات. ولكن إذا كان الشعب غير قادر على تقديم من بهم الأهلية للعمل فمن اللازم أن يصير اتّخاذ الوسائل اللازمة لإيجاد الأشخاص المناسبين بعد أن يصير استخدام كل الذين بهم الأهلية ليعضدوا أولئك ويهدوا السبيل للذين يلحقونهم. ثم يصير الاعتناء بتربية جمهور ممن به اللياقة من الفتيان بطريقة

تغرس فيهم محبّة الوطن والاستقامة والأمانة والنشاط والانتباه والتهذيب في كل مكان بحسب إحتياجه. ويصير إيجاد كل الوسائط التي من شأنها أن تغرس في الإنسان الناموس والرزانة والحذق من كتب وجرائد وأعمال ومواعظ وغيرها. ويصير أيضًا فتح أبواب الارتقاء إلى أعلى مناصب هذه الخدمة بحسب الأهلية مع قطع النظر عن الجنس والأصل. وقبل أن يصير استخدام أحدهم يلزم أن يجري فحصه أمام هيئة مخصوصة. ثم يأخذ في ممارسة مهام وظيفته. على أنّه ينبغي أن يصير النظر في إصلاح كل من يلزم إصلاحه من الذين يكون لأولئك الفتيان تعلّق معهم بالأشغال لكي لا يكلّفوهم أعمالًا تخلُّ بتلك المبادئ الصحيحة. فيذهب سدى تعب التربية ومصروفها. أما الذين هم في الخدمة ولا يصلحون لها فيرجعون إلى ممارسة الأعمال التي تليق بهم من فلاحة وصناعة وغيرهما. ويلزم لإتمام ذلك زمان ليس بقصير. ولا ريب أنه إذا حصل الانتباه إلى ما ذكرناه في ما سبق من الجنان والآن ترتقي سعادة العباد. ويغني بلبل الراحة في كل صقع وناد. (سبستاني، فجل١، ٨٥، ٧)

أوائل بديهيّة

- إنّ الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود أمر واحد في نفسه وهو حقيقة خارجية، والموجود أعمّ من هذا الوجود القائم بنفسه، ومما هو منتسب إليه انتسابًا خاصًا، وإذا حمل كلام الحكماء على ذلك لم يتوجّه عليه أن المعقول من الوجود أمر اعتباري، هو وصف للموجودات وهو الذي جعلوه أوّل الأوائل البديهية. (عاملي، كشك١، ٢٣٩، ٢٠)

أوتاد الأرض

- روى "الحكيم الترمذي" في نوادر الأصول، عن أبي الدرداء رضي الله عنه قال: "إنّ الأنبياء عليهم السلام كانوا أوتاد الأرض، فلما انقطعت النبوّة أبدل الله مكانهم قومًا من أمة محمد صلّى الله عليه وسلّم يقال لهم "الأبدال"، لم يفضلوا الناس بكثرة صوم ولا صلاة ولا تسبيح، ولكن بحسن الخلق، وبصدق الورع، وحسن النيّة، وسلامة قلوبهم لجميع المسلمين". (نابلسي، وج، ٢٦٥، ٢٤)

أوتوكراتيك

- إعلم أنّ الكونستيتوسيون الإنكليزي كما أشار إليه لورد بروغم ليس بسيطًا بل هو مركّب من ملاحظة أمور ناشئة عن تركّب الدولة الإنكليزية من الأصول الثلاثة التي لا تخلو دولة ملكية عن واحد منها، وذلك أنّ الدولة إمّا أن تكون أوتوكراتيك أي استبدادية، أو أريستوكراتيك أي زمامها بيد الأعيان، أو ديموكراتيك أي أمرها بيد العامّة. (تونسي، أقوم، ١٩٥، ١١)

أوجب واجب

- إعلم أنّ أوجب واجب على الإنسان نصح نفسه بإنقاذها من مخالب الخسران سالكًا بها سبيل الحق المبين صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين صراط المعرفة بالله على سنن رسول الله، فإنّ المقصود من جميع الشرائع معرفة الله. (سنوسي، معش، ٢٧٢، ٧)

أوصياء

- الأوصياء جمع وصي وهو الذي يوصيه الهالك

بمحجوره من ولد ونحوه. (سنوسي، مدر، ٢٠٨، ١٧)

أوّل

- إعلم أنّه إذا لم يكن الوجود صفة للأشياء، باعتبار نفس الأمر، فليس بممتنع أن يكون وصفًا للأشياء باعتبار ما يظهر للعقل والحسّ. خصوصًا وقد ذكرنا ذلك في "تنزل الأمر الإلهي". قال الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّاهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ (الحديد: ٣). فإذا لم تتّصف الأشياء بالوجود فهو الأوّل، لأنّ الوجود هو الأول. وإذا اتّصفت الأشياء بالوجود، ثم زال اتّصافها، فهو الآخر، فإنّ الوجود هو الآخِر حينئذٍ. وإذا اتّصفت الأشياء بالوجود كان هو الوجود، ولا اتّصاف للأشياء به، لأنّها معدومة حينئذٍ، فهو الظاهر. وإذا لم تتّصف الأشياء بالوجود، فهو الباطن. فهذه الأسماء الأربعة له تعالى، باعتبار اتّصاف الأشياء بالوجود وعدم اتّصافها به، لا بل هي أوصاف له تعالى أصلية، لا باعتبار شيء أصلًا. وإنّما تظهر عندنا بالاتّصاف المذكور وعدمه. فالله تعالى هو الأول والآخر والظاهر والباطن في حال واحد لذاته. ويتجلّى على القلوب بأي اسم شاء، متى شاء، ويحتجب كذلك. وليس لهُ تعالى أول ولا آخر، بل هو الأول والآخر، لأنّه قديم باقٍ. وليس له أيضًا ظاهر ولا باطن، بل هو الظاهر والباطن، لأنّه ليس مركّبًا ولا متجزّئًا ولا متبعّضًا. وأما مخلوقاته سبحانه، وهي الممكنات كلها، فلها أول وآخر، لأنّها حادثة فانية. ولهذا ظاهر وباطن لأنّها مركّبة متجزّئة متبعّضة. فإن طرأ عليها الاتّصاف بالوجود كان لها أوّل، لا أنّها هي الأوّل، لسبقه تعالى عليها بالاتّصاف عندها بالوجود. وإن زال عنها ذلك الاتّصاف بالوجود كان لها آخر، لا أنّها هي الآخر، لأنّ الخلق لا ينقطع أبد الآبدين، وإن أدركها المدرك حين اتّصافها بالوجود فلها ظاهر، لا أنّها هي الظاهر، لِطَرَآن وصف الظهور لها. وإن لم يدركها المدرك حين الاتّصاف بالوجود فلها باطن، لا أنّها هي الباطن. فهو تعالى قابل للاتّصاف بالأضداد، وليس له ضدّ سبحانه. ومخلوقاته لا تقبل الاتّصاف بالأضداد، لأنّ لها أضدادًا. فهو تعالى في حال كونه أولًا هو آخر، وفي حال كونه ظاهرًا هو باطن. ومخلوقاته في حال كونها أولًا لا تقبل أن تكون آخرًا، وفي حال كونها ظاهرة لا تقبل أن تكون باطنة. (نابلسي، وج، ١٠٣، ٩)

أوّل تعيُّن للذات

- في العلم الذاتي الذي هو إدراك الذات بالذات لا بأمر زائد لا علم ولا غيره. وقد أجمع أهل هذا الشأن الراقون إلى ذروة التحقيق بالشهود والعيان على أنّ أوّل تعيُّن للذات من الغيب المطلق هو المرتبة المسمّاة عندهم بالوحدة المطلقة، وهو عبارة عن علمه تعالى ذاته بذاته من ذاته، وعلمه بجميع أسمائه وبجميع المعلومات الحسّية العقلية والخيالية على وجه الإجمال من غير تمييز بعضها عن بعض، فلا تميّز الذات عن الصفات، والأسماء عن الممكنات، ولا بعض الممكنات عن بعض، بلا اعتبار الاسم العالم ولا العلام ولا العليم، فعلمه تعالى لذاته بذاته، فهو العالِم، والعلم والمعلوم والتغاير اعتباري، فذاته هي المدركة لذاته المكشفة على ذاته، فعلم العالم من علمه بذاته، إذ العالم في هذا الطور والمرتبة عين الذات، وعلمه ذاته أزلًا إذ التجلّي والظهور

أزلًا، وتعلّق علمه بالعالم أزلًا على ما يكون العالم عليه أبدًا مهما لبس حالة الوجود لا يزيد الحق - تعالى - به علمًا ولا يستفيد ولا رؤية، فإن الشؤون الإلهية والكونية التي ظهرت في المراتب كانت عين الذات، تعالى الله أن يكون ذاته ظرفًا لغير وسوى، فلا يتوهّم أحد أنّ الممكنات بأنواعها لها وجود في هذه المرتبة في ذات الله - تعالى -. (جزائري، مواف٣، ١١١٦، ٢٤)

أوّل شافع

- إنّ أول ما خلق الله نوره وهو عليه الصلاة والسلام فاتح ما أغلق على المقرّبين من الشفاعة إذ هو أول شافع وأول مشفع، وهو عليه الصلاة والسلام بأبي هو وأمي فاتح أبواب الجنّة، فإنّه قد صحّ في الحديث عن مسلم أن الناس إذا أتوها وجدوها مُغَلّقة الأبواب فيأتون آدم يقولون يا أبانا استفتح لنا الجنّة، فيقول عليه الصلاة والسلام وهل خيّبكم وأخرجكم من الجنّة إلّا أبوكم آدم، ويحيلهم على غيره، وهكذا يحيل غيره على سواه على نحو ما ثبت في حديث الشفاعة العظمى فلا يفتحها أحد من أعاظم النبيّين إلّا هو عليه وعلى آله أفضل الصلاة والسلام. فكل هذه المعاني يصلح أن يكون مرادًا في قول الإمام كرّم الله وجهه الفاتح لما أُغلِق. وأمّا قوله الخاتِم لما سبق فمعناه أنّه ختم النبوّة والرسالة فهو تمام المرسلين وخاتم النبيين لا تنزل النبوّة بعده على أحد ولا يتشرّف بمنصب الرسالة بعده أحد، ومن ادّعى ذلك فقد كفر ومن صده فقد كفر. (سنوسي، سم، ١٨، ٤)

أوّل كينونة

- إعلم أنّ هذا "التعيُّن" - الذي ذكرناه للأشياء كلها: المحسوسات والمعقولات، إلى ما لا نهاية له - بعلم الله تعالى الذي هو "الوجود المطلق"، لا في علمه سبحانه، إنّما ذلك التعيُّن هو "الخيال المطلق" المسمّى بـ"العلماء" الذي هو أول "كينونة" كان فيها ربنا، عزّ وجلّ، قبل خلق خلقه، على حدّ ما ورد في الحديث الصحيح، كما ذكره "الشيخ الأكبر" رضي الله عنه في الفتوحات المكّية، في "الباب السابع والسبعين ومائة". قال: وذلك "أنه قيل لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم: أين كان ربّنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال: "كان في عماء ما فوقه هواء، وما تحته هواء". وإنّما قال صلّى الله عليه وسلّم هذا من أجل أن العماء عند العرب هو السحاب الرقيق الذي تحته هواء وفوقه هواء. فلمّا سمّاه بـ"العماء" أزال ما يسبق إلى فهم العرب من ذلك فنفى عنه الهواء حتى يعلم أنه لا يشبهه من كل وجه. فهو أول موصوف بكينونة الحق فيه. (نابلسي، وج، ١٨٣، ٧)

أوّل موجود

- "الوجود، في حق الحق، عين ذاته، وفي من عداه أمر زائد على حقيقته. وحقيقة كل موجود عبارة عن نسبة تعيُّنه في علم ربّه أزلًا. ويُسمّى في اصطلاح المحقّقين من أهل الله "عينًا ثابتة"، وفي اصطلاح غيرهم "ماهيّة" و"المعلوم المعدوم" و"الشيء الثابت"، ونحو ذلك...". "والحق سبحانه، من حيث "وحدة وجوده"، لا يصدر عنه إلّا واحد، لاستحالة إظهار الواحد - وإيجاده من حيث كونه واحدًا - ما هو أكثر من واحد. لكن ذلك الواحد، عندنا، هو "الوجود العام" المفاض على أعيان المكوّنات، ما وجد منها

وما لم يوجد، مما سبق العلم بوجوده". "وهذا الوجود مشترك بين "القلم الأعلى" الذي هو أوّل موجود، المُسمّى أيضًا بـ"العقل الأول"، وبين سائر الموجودات؛ ليس كما يذكره أهل النظر من الفلاسفة. فإنّه ماثم، عند "المحقّقين" إلّا الحق، والعالم. والعالم ليس بشيء زائد على حقائق معلومة لله أولًا، متّصفة بالوجود ثانيًا. "والحقائق من حيث معلوميتها، وتعيّن صورها في علم الحق الذاتي الأزلي، يستحيل أن تكون مجعولة، لاستحالة قيام الحوادث بذات الحق، ولاستحالة أن يكون الحق ظرفًا لما سواه، أو مظروفًا، ولمفاسد أخر لا تخفى على المستبصر. فلهذا لا توصف بـ"الجعل" عند "المحقّقين" من أهل الكشف والنظر أيضًا. إذ المجعول هو الموجود. فما لا وجود له لا يكون مجعولًا . . . ". (نابلسي، وج، ١٤٢، ٢١)

أوّل واجب

- الذي أتت به الرسل أوّل واجب هو التوحيد ليس النظر في الوجود ولا معرفة العقيدة. (وهاب، رشح، ١٦، ١٢)
- إنّ أول واجب مقصدًا المعرفة، وأول واجب وسيلة قريبة النظر ووسيلة بعيدة القصد إلى النظر. (بيجوري، تمر، ٢٣، ٩)
- أوّل واجب على الإنسان معرفة ربنا جلّ وعلا، ومعرفة أحكام عبادته. (طهطاوي، اكا٢، ٧٢٧، ١٦)

أولى الإجتماعات

- لمّا كان الإنسان من أصل خلقته في شكل مدينة عامرة، كان مدنيًّا بالطبع، تميل أفراده إلى الائتناس والاجتماع، وأصل الجمعيات الإنسية الحائزة لأوفر خير وأوفى مزية، جمعيات العائلات والعشائر، التي هي إلى حسن العمران أفضل بشائر، وبالخير العاجل والآجر أكمل بشائر، وهي أولى الاجتماعات، والأولى بالانتفاعات، بل هي دلائل الخيرات، وأمائر المبرّات، ولا تكتسب إلّا بحسن تربية الآباء والأمهات، تتوارث كابرًا عن كابر، وتنتقل من الأصاغر إلى الأكابر، وأساسها صلاح القرين والقرينة، متى صدقت بينهما المحبة المتينة، لاسيّما المرأة الصالحة، التي هي لزوجها ريحانة طيّبة الرائحة. (طهطاوي، اكا٢، ٥٦٧، ١٥)

أولي الأمر

- لا يتوهمنَّ محبُّ الحريّة أنَّ الحاجة إلى المربّي والدليل منافية لما تقتضيه حريّته، أو مشعرة ببقاء الاستبداد - فإنَّ هذه الحاجة قد عُرفت وألفت في أظهر البلاد تمدُّنًا، وأحرص الأمم على الحريّة السياسيّة، وكانت ولا تزال من لوازم النماء والبقاء في الاجتماع الإنسانيّ، ولن تبرح كذلك ما دام في الأرض علماء وجهلاء وحكماء وسفهاء وخاصّة وعامّة، وما دام الإنسان محلّ خطإ ونسيان - ولكن يُشترط في المربّي أو الدليل أن يكون ممّن اجتمعت الكلمة عليهم، وحصلت الثقة بهم، وإلّا فهو من ذوي السلطة الناشئة عن القوة في جانبه، والخوف أو الوهم في جانب الرعيّة ليس إلّا. وهذا الشرط حاصل ولا ريب في أولي الأمر منّا فإنَّ الجناب الخديوي المعظّم أيّده الله قد عُرف بالرغبة في إصلاح الوطن، والميل إلى إعلاء شأن الأمّة، والحرص على حريّتهم، حتى صار يقال ويُنشر في عهده، ما كان يُخشى بعضه من قبله - فكثرت في أيامه الجرائد

وكانت نزرًا قليلًا، وتألّفت الجمعيات الخيريّة والأدبيّة ولم تكن شيئًا مذكورًا، وأطلقت للناس حريّة الكلمة وكانوا يتكلّمون في ديارهم همسًا ولا يأمنون. (إسحق، درر، ٢٠٣، ١٠)

أوليّة وآخريّة

- قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ (الحديد: ٣). إعلم أنّ الأوليّة والآخريّة بالنسبة إلى الممكنات هي نسبة وإضافة، فالأول أول بالنسبة إلى ما بعده، والآخر آخر بالنسبة إلى ما قبله، وقد يكون الممكن أولًا وآخرًا بنسبتين مختلفين، وأمّا أولية الحق - تعالى -، فهي عبارة عن نفي البداية عن وجوده - تعالى - وهي ثابتة له - تعالى - أوّلًا كسائر أسمائه، لا باعتبار موجود، إذ لو كانت أوليته ونحوها بالنسبة إلى الممكنات؛ لكانت الممكنات ثانية له. وليس الأمر على هذا. أو أوّل باعتبار أن كل ما سواه منه ابتداؤه. وآخريته هي عبارة عن رجوع الأمور كلّها إليه، كما قال: ﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ﴾ (الشورى: ٥٣). ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾ (هود: ١٢٣). وليس الشأن في أوّليته وآخريته بهذا المعنى، وإنّما الشأن في أوّليته التي تجامع آخريته، فآخريته التي تجامع أوّليته، إذ هذه هي الخصيصة بالألوهيّة، وهي التي عرف الإله بها، وهي الجمع بين الضدّين. وليس المراد أنّها عين تجمع الضدّين، بل هي عين الضدّين تظهر بهما معًا، فهو أوّل من حيث ما هو آخر، وآخر من حيث ما هو أوّل، والعين واحدة لا من نسبتين، بل من نسبة واحدة، وأنه - تعالى - مع كل شيء، لا يتقدّم عن شيء ولا يتأخّر عن شيء، ولا يتجزّأ، ولا يتبعّض، فنسبة الذات إلى الموجودات العينية والعلمية؛ نسبة واحدة، ليس للموجودات تقدّم ولا تأخّر بالنسبة إليها، فآخريته عين أوّليته، أو لا أوّليته ولا آخريته. (جزائري، مواف١، ٢٣٥، ١)

أي شيء هو

- أي شيء هو؟ قلنا (النابلسي) له: في، معناها الظرفية الحقيقية، نحو: زيد في المسجد، أو مجازية، نحو: النجاة في الصدق. والله تعالى خلق هذه الكلمة، وخلق معناها، وخلق قائلها، وخلق الظرفيّة الحقيقيّة والمجازيّة، فكيف يليق به أن يقال عنه: في أي شيء هو. (نابلسي، أش، ١٧٠، ١٣)

إيجاد

- أمّا أحديَّة الواحد فهي غناه عن العالمين، لأنّ الوحدة لا فرق بينها وبين الهوية وكمال الإطلاق ومرتبة الغنى عن العالمين؛ إلّا باعتبار حضوره لنفسه، المسمَّى بالتعيُّن الأول. فلا مناسبة بينها وبين الممكنات في فيضان الوجود. فالإبداع والخلق والإيجاد والتأثير والمبدئية... إنّما كانت عن مرتبة الألوهية، للنسبة التي بين أعيان الممكنات والأسماء، فإنّها الطالبة لظهور العالم وإيجاده. (جزائري، مواف٢، ٦٤٢، ٢٠)
- الإيجاد اصطلاحًا إعطاء الوجود مطلقًا، سواء كان بعد العدم علمًا وخارجًا، أو بعد العدم خارجًا لا علمًا. والوجود مصدر وجد الشيء، مبنيًّا للمجهول، وهو مطاوع الإيجاد والشيء لغة - كما قال سيبويه - يقع على كل ما أخبر عنه، فيعمّ الموجود والمعدوم والواجب والممكن والمستحيل. فهو أعمّ العام وأنكر النكرات، وتخصيص أهل السنّة والجماعة الشيء بالموجود مجرّد اصطلاح، والأشياء

جمع شيء، والشيئية شيئيّتان شيئيّة وجود: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ (مريم: ٩). أي موجودًا. وشيئيّة ثبوت لا وجود: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠). ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ (الكهف: ٢٣-٢٤). (جزائري، مواف٣، ١٢٩٣، ٨)

إيجاد الأعيان الخارجية

- لذلك لمّا أراد الحق إيجاد الأعيان الخارجية، وكان ذلك بتجلّيه للأعيان الثابتة وظهورها في نور الوجود ظهور الصورة في المرآة كان أوّل تجلّيه لأقرب المعلومات، وجعله علّة وشرطًا لإيجاد كلّ ما بعده من المخلوقات، وهو العقل الأول الذي هو الحقيقة المحمّدية في الخارج، بمعنى أنّ العقل الأول مظهر الحقيقة المحمّدية، التي هي الذات مع التعيُّن الأول، وهي حقيقة الحقائق. وما بعد العقل الأول من المخلوقات إلى غير نهاية؛ هو مظهر العقل الأول. ولهذا يقال: الحق - تعالى - ظهر في الحقيقة المحمّدية بذاته، وظهر فيما عداها بصفاته. (جزائري، مواف٢، ٦٢٥، ١٢)

إيجاد بعد العدم

- معنى ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ (الأنبياء: ١٠٤) أي: نعيد أول خلق إعادة مثل بدئنا إيّاه، أي في السهولة وعدم التعذّر، أو في كونها إيجادًا بعد العدم، أو جمعًا من الأجزاء المتفرّقة. (آلوسي، مق، ٩٦، ١٦)

إيجاد حسّي عيني

- إنّ القدرة الإلهية وغيرها من الصفات والأسماء الإلهية إنّما تعيّنت وتميّزت في العلم الذاتي عندما علمت الذات الذات بالذات، وتميّزت المعلومات تمييزًا نسبيًّا لا حقيقيًّا، وظهور الصفات إنّما هو في مرتبة الواحدية التي هي في أثناء المراتب مراتب الذات، فلا أثر للقدرة إلّا في الإيجاد الحسّي العيني، فحصول المعلومات الممكنة في العلم لم يكن بواسطة القدرة الإلهية وإنّما هو تجلٍّ ذاتي، فتأثير القدرة الإلهية في الحقائق الممكنة إنّما هو في اتّصافها بالوجود، وأما من حيث معلوميتها وعدميتها فيستحيل أن تكون مجعولة، فإنّ الجعل تأثير ولا تأثير في الأزل فإن ذلك قادح في صرافة وحدة الذات العليّة. (جزائري، مواف٣، ١١٢٨، ٦)

إيجاد عيني حسي

- إنّه تعالى نفى الاختيار عن مخلوقاته فيما هم فيه مختارون له فهم مجبورون على الاختيار فيما يختارون ويشاؤون: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ (الإنسان: ٣٠). وما تشاؤون شيئًا من الأشياء التي تتعلّق بها مشيئتكم إلّا أن يشاء الله مشيئتكم إيّاها واختياركم لها، وذلك في مرتبة الإيجاد العيني الحسّي أنّ الله كان عليمًا، أي وجد الله، فليست بكان الناقصة عليمًا بأعيانكم في العدم الثبوتي والاستعداد الذاتي الكلّي، وبما تطلبه من النعوت والأحوال إذا صارت موصوفة بالوجود العيني الحسّي، فإنّ حضرة الثبوت في العلم لا تركيب فيها وإنّما كل عين ناظرة إلى نعوتها وأحوالها من غير حمل ولا تركيب، حكيمًا يعطى كل ذي حق حقّه، ويوفى كل مستحقّ ما استحقّه، مما يطلبه لسان استعداده وخلقه. أعطى كل شيء خلقه في مرتبة الوجود العيني الحسّي، وهو عبارة عمّا تطلبه الأعيان الثابتة طلبًا ذاتيًّا استعداديًّا

من الربّ - تعالى - لايم مرتبة الحسّ أولًا ولو أعطاها على فرض المحال غير ما اختارته في ثبوتها، واستعدّت له ما قبلته، ولا يكون هذا أصلًا، فجميع ما يصدر من المخلوقات بالاختيار في الظاهر فهم مجبورون فيه على الاختيار في مرتبة الحسّ والوجود العيني، لا في الباطن والثبوت. وأمّا ما يصدر عنهم مما لا اختيار لهم فيه ظاهرًا، فالجبر فيه ظاهر كحركة المرتعش مثلًا، والمراد بالجبر الجبر على الاختيار والإرادة كما ذكرنا لا الجبر الذي هو حمل المخلوق على الفعل مع وجود الاباية من المخلوق، فإنّه غير مناف لنسبة الفعل إلى المخلوق. (جزائري، مواف٣، ١٠٩٠، ١٠)

إيمان

- من سأل عن الإيمان هل هو قديم أو حادث؟ يقال له: هذا اللفظ ينطلق على معنيين مختلفين، لا يشبه أحدهما الآخر، ولا بوجه من الوجوه، المعنى الأول تصديق الله تعالى بذاته وصفاته وأفعاله وبمنفعلاته، وهذا المعنى قديم لا يتصوّر أن يكون حادثًا البتّة. والمعنى الثاني تصديق المخلوقات بذاته تعالى وبصفاته وبأفعاله وبمنفعلاته، وهذا المعنى حادث بإحداث الله تعالى، ذلك في المخلوقات لا يتصوّر أن يكون قديمًا البتّة. (نابلسي، أش، ٢٤٦، ١١)

- أمّا حقيقة الإيمان، فهي: التصديق. وضدّه: الجحود والتكذيب، يقال: صدق بالخبر إذا نسب قائله إلى الصدق، وهو مطابقة الخبر للواقع. فمن صدق بجميع ما أخبر به محمد صلّى الله عليه وسلّم فقد نسب أخباره إلى الصدق، يعني: إلى كونها مطابقة لما هو في حقيقة الأمر. وضدّ التكذيب، وهو: شبه الخبر إلى الكذب وهو عدم المطابقة للواقع. (نابلسي، أش، ٢٤٨، ٢)

- المراد بالتوحيد ظهور صفة الوحدانية للعبد حتى ينمحق كله فيها؛ ولا يبقى له أثر إلّا مجرّد التصديق القلبي بأنّ ذلك حق؛ والإيمان هو التصديق بحقيقة ذلك والاعتراف به والإذعان له، فالتوحيد المذكور اضطراريّ لا تصرّف للعبد فيه. والإيمان اختياري يمكنه التصرّف فيه. ولذلك قال تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ (يوسف: ١٠٦) وذلك لأنّ الإيمان اختياري لهم فأمكنهم الإتيان به، وأمّا التوحيد فلكونه اضطراريًا لم يمكنهم الإتيان به، وإنّما أمكن بعضهم عناية من الله تعالى، وهذا التوحيد المذكور هو التوحيد القلبي المعتبر، وأمّا التوحيد اللساني الذي اعتبره الشرع من حيث الظاهر للحكم الدنيوي كتوحيد المنافق فهو كثير؛ وليس المراد هنا بالتوحيد ذلك أصلًا. ولا يذهب عليك أن التوحيد إضطراري كما ذكرنا فكيف يمكن تجديده لأنّا نقول تجديده بمعاطاة أسبابه المؤدّية إليه من معرفة النفس والكون. (نابلسي، رت، ٤٣، ١٥)

- (الإيمان) أي التصديق الكامل بالله تعالى والإذعان له والانقياد إليه على أتمّ الوجوه. إنّما هو (خروجك) أيها المريد أي إعراضك بالكليّة إعراضًا وجدانيًا لا تخيّليًا، لأنّ النفس تُخيّل للعبد ما ليس موجودًا فيه أنّه موجود فيه، ويكون على خلاف ذلك، وعلامة صدقها أن لا تجد في البصيرة غير الوجود الحق سبحانه وتعالى (عنهم) أي عن جميع الأغيار وغلّب جماعة الذكور كما ذكرنا فيما سبق، وإنما كان الإيمان الكامل خروجك عن جميع الأغيار

باعتبار الحضرة العلمية كما ذكرنا لا يمكن على ما هي عليه إلّا بعد ذهاب ما التبست به من جميع صور الأغيار، فإذا انمحت عن عين بصيرتك سائر الصور ظهرت لك الحقيقة على ما هي عليه، فوجدت الإيمان بهذا حينئذٍ. (نابلسي، رت، ٥٤، ٩)

- الإسلام وهو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الأحكام الشرعيّة والإذعان لها، وذلك حقيقة التصديق، والتصديق هو الإيمان، فالإسلام والإيمان بمعنى واحد (لما بنيا) بالبناء للمفعول، وألف الإطلاق من بناه يبنيه إستعارة تصريحية. (نابلسي، رق، ٤، ١٨)

- إنّ الإيمان محلّه القلب. (نابلسي، رق، ٢٢، ١١)

- إنّ الإيمان هو العمل. (وهاب، تفس، ٣٩، ١٢)

- قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ﴾ (النمل: ٥٣) فالإيمان يدخل فيه الدين كله، وأيضًا يدخل كله في التقوى، وأما إذا فرّق بينهما كما هنا فالإيمان الأمور الباطنة، والتقوى الأمور الظاهرة. وإذا قلت: الإيمان فعل الواجبات والتقوى ترك المحرّمات فقد أصبت. (وهاب، تفس، ١٥٨، ٥)

- إنّ الإيمان قول باللسان وعمل بالأركان واعتقاد بالجنان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية وهو بضع وسبعون شعبة أعلاها شهادة أن لا إله إلّا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، وأرى وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ما توجبه الشريعة المحمدية الطاهرة. (وهاب، رشح، ١١، ١٣)

- قولك (محمد بن عباد) في الإيمان بالله وملائكته إلى آخره، والإيمان هو التصديق الجازم بما أتى به الرسول فليس كذلك، وأبو طالب عمّه جازم بصدقه والذين يعرفونه كما يعرفون أبناءهم، والذين يقولون الإيمان هو التصديق الجازم هم الجهمية، وقد اشتدّ نكير السلف عليهم في هذه المسألة. (وهاب، رشح، ١٦، ١٥)

- أمّا ما سألتم عنه من حقيقة الإيمان فهو التصديق وأنّه يزيد بالأعمال الصالحة، وينقص بضدّها قال الله تعالى: ﴿وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِيمَٰنًا﴾ (المدثر: ٣١) ... وقوله صلّى الله عليه وسلّم: "الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول: لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق" وقوله صلّى الله عليه وسلّم: "فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان". (وهاب، رشح، ٩٦، ١٧)

- أمّا كون لا إله إلّا الله تجمع الدين كله، وإخراج من قالها من النار إذا كان في قلبه أدنى مثقال ذرّة، فلا إشكال في ذلك: وسرّ المسألة أنّ الإيمان يتجزّأ، ولا يلزم إذا ذهب بعضه أن يذهب كله، بل هذا مذهب الخوارج، فالذي يقول الأعمال كلها من (لا إله إلّا الله) فقوله الحق، والذي يقول يخرج من النار من قالها وفي قلبه من الإيمان مثقال ذرّة فقوله الحق، السبب مما ذكرت لك من التجزي، وبسبب الغفلة عن التجزّي غلط أبو حنيفة وأصحابه في زعمهم، أنّ الأعمال ليست من الإيمان والسلام. (وهاب، رشح، ١٢٢، ١٣)

- الإيمان: وهو بضع وسبعون شعبة فأعلاها قول لا إله إلّا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان. وأركانه ستة: أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم

الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشرّه. (وهاب، عس، ١٩١، ٣)

- الإسلام والإيمان: فقد قال بعضهم إنّهما متغايران، وفسّر الإيمان بالتصديق بما علم من الدين ضرورة كالتوحيد والنبوّة والبعث والجزاء. فما لوحظ إجمالًا كالملائكة والكتب والرسل كفى الإيمان به في الوجه الإجمالي. وما لوحظ تفصيلًا كجبريل والإنجيل اشترط الإيمان به في الوجه التفصيلي، وهذا هو الصحيح الذي عليه السلف والأشاعرة والماتريدية ووافقهم على ذلك الصالحيّ وابن الراوندي من المعتزلة. والمراد بالتصديق الإذعان لحكم المخبر وقبوله وجعله صادقًا بعد العلم بصدقه والتكليف بذلك، وإن كان من الكيفيّات النفسانيّة تكليف بأسبابه كإلقاء الذهن وصرفه وتوجيه الحواس ورفع الموانع. وهل يزيد وينقص أم لا، فيه خلاف، والأصحّ الأول، وهو الذي ذهب إليه السلف ومن تبعهم، وهو مبسوط في المطولات، فلا تطلبه من مثل هذه الرسالة من المختصرات. وفسّر الإسلام بالنطق بالشهادتين، وطاعة الجوارح كالصلاة والزكاة وغير ذلك شرط لكمال الإيمان. والذي جرى عليه ابن السبكي تبعًا لغيره أنّه يطلق على الأعمال الظاهرة شرعًا. وقال بعضهم أنهما مترادفان، وجعل معنى قوله صلّى الله تعالى عليه وسلّم الإسلام "شهادة أن لا إله إلّا الله" الحديث شعائر الإسلام. واعترض على هذا بأن الأصل عدم التقدير. على أنّهم قالوا: إنّ الإيمان هو التصديق بالقلب. ثم قالوا: الإيمان والإسلام شيء واحد، فيكون الإسلام هو التصديق، ولم يقله أحد من أهل اللغة وإنّما هو الإستسلام والإنقياد. والأظهر كما ذكره الوالد عليه الرحمة في شرح التعطّف على التعرّف ما قاله بعض المحقّقين، واستصوبه الجمّ الغفير من الأساطين أن الإيمان والإسلام متلازما المفهوم، فلا يعتبر أحدهما دون الآخر، إذ لا ينفكّ أحدهما عن الآخر، ويدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَـٰمَ دِينًا﴾ (المائدة: ٣). فإن الإسلام يتناول العمل والإعتقاد معًا، إذ العامل الغير المعتقد ليس بذي دين مرضي، ولا تصحّ أعماله بدون صحّة الإعتقاد، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَـٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ (آل عمران: ٨٥). ولا يكون دين الإسلام مقبولًا إلّا بانضمام التصديق. وبهذا التفصيل استدلّ الإمام المزني وأبو الحسين البغوي على تلازمهما، فلا يكون المسلم مسلمًا إلّا إذا كان مؤمنًا، وكذلك لا يكون المؤمن مؤمنًا مقبولًا حتى يكون مسلمًا. وقد ينفكّ الإسلام عن الإيمان إذا أريد به الأعمال الظاهرة. (آلوسي، كشه، ٢٥، ٤)

- تقرير الأحاديث التي وردت في بيان الإيمان والإسلام، منها ما هو في حديث جبريل الذي رواه الشيخان فأجابه عن الإيمان بمتعلّقاته من الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقَدَر خيره وشرّه، وعن الإسلام بالأعمال الظاهرة من النطق بالشهادتين والصلاة والزكاة وصيام رمضان والحجّ. وعكس صلّى الله تعالى عليه وسلّم في الجواب في حديث وفد عبد القيس الذي رواه الشيخان، فأجاب عن الإيمان بالأعمال الظاهرة المذكورة، إلّا أنّه جعل بدل الحجّ

إعطاء الخمس من الغنيمة. (آلوسي، كشه، ٢٩، ٣)

- إعلم أنّ الإيمان على خمسة أقسام: إيمان عن تقليد وهو الإيمان الناشئ عن الأخذ بقول الشيخ من غير دليل، وإيمان عن علم وهو الإيمان الناشئ عن معرفة العقائد بأدلّتها، وإيمان عن عيان وهو الإيمان الناشئ عن مراقبة القلب للّه بحيث لا يغيب عنه طرفة عين، وإيمان عن حق وهو الإيمان الناشئ عن مشاهدة الله بالقلب، وإيمان عن حقيقة وهو الإيمان الناشئ عن كونه لا يشهد إلّا الله، فالتقليد للعوام، والعلم لأصحاب الأدلّة، والعيان لأهل المراقبة ويسمّى مقام المراقبة، والحق للعارفين ويُسمّى مقام المشاهدة، والحقيقة للواقفين ويُسمّى مقام الفناء لأنهم يفنون عن غير الله ولا يشهدون إلّا إيّاه، وأما حقيقة الحقيقة فهي للمرسلين، وقد منعنا الله من كشفها فلا سبيل إلى بيانها. (بيجوري، تمر، ٢٥، ٢٧)

- الإيمان شرعًا هو التصديق بجميع ما جاء به النبي صلّى الله عليه وسلّم مما علم من الدين بالضرورة إجمالًا في الإجمالي، وتفصيلًا في التفصيلي، وأمّا لغة فهو مطلق التصديق. (بيجوري، تمر، ٢٦، ١٩)

- إن الإيمان مخلوق لأنّه إمّا التصديق بالجنان أو مع الإقرار باللسان، وكل منهما مخلوق، وما يقال من أنّه قديم باعتبار الهداية خروج عن حقيقة الإيمان، على أنّ الهداية حادثة نعم إن التفت للقضاء الأزلي صحّ ذلك. (بيجوري، تمر، ٢٨، ٢)

- الإيمان، لغة: التصديق، بمعنى إذعان الحكم وقبوله، وهو "افعال" ما أخذ من الأمن، لأن حقيقته الأمن من التكذيب والمخالفة، وشرعًا: تصديق القلب بما علم ضرورة مجيء الرسول به من عند الله. ولا يعتبر إلّا مع التلفّظ بالشهادتين من القادر، وهل النطق بهما شرط لإجراء أحكام المؤمنين في الدنيا أو جزء من مسمّاه؟ قولان، ذهب جمهور المحقّقين إلى أولهما، وذهب كثير من الفقهاء إلى ثانيهما. ولكن من صدق بقلبه واخترمته المنية قبل اتّساع وقت الإقرار به فهو مؤمن عند الله تعالى. (طهطاوي، اكا٢، ٧٢٠، ١٧)

- إعلم أنّ للإيمان ... ثلاث مراتب: فالمرتبة الأولى: الإيمان بالأشياء الغائبة عنّا زمانًا ومكانًا، مثل الإيمان بيوم القيامة والجنّة والنار والدجّال ويأجوج ومأجوج... ونحو هذا. فهذه المرتبة في الإيمان لا تنكرها العقول الإنكار الكلّي، وتهرب من التصديق بها، فلربّما جعلتها في حيّز الإمكان، فقبلتها النفوس. المرتبة الثانية: الإيمان بالأشياء الحاضرة معنا زمانًا ومكانًا، كالإيمان مثلًا بنزول جبريل - عليه السلام - على رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - ونحن جالسون معه إلى جنبه، وهما يتكلّمان ويتحاوران، ونحن لا نسمع ولا نرى، وكالإيمان بالملائكة الذين يتعاقبون فينا بالليل والنهار، وكالملائكة الحفظة الذين هم ملازمون لنا دائمًا... ونحو ذلك، فهذه المرتبة تنكرها العقول وتشمئزّ منها النفوس، كيف تكون أجسام متكلّمة سمعية بصيرة حاضرة معنا بين أيدينا، ولا حائل بيننا وبينها، ولا نبصرها ولا ندركها ولا نحسّ بها؟! فهذه المرتبة؛ الإيمان بها أعلى ممّا قبلها، لكون العقول تنكرها وتستبعدها، ومن هنا أنكرت الحكماء

الملائكة والجن، وأنكرت المعتزلة الجنّ، وقالوا: إذا اجتمعت شرائط الأبصار الثمانية لا بدَّ من الإبصار. المرتبة الثالثة: الإيمان بما يجمع الضدَّين من جهة واحدة، لا من جهتين مختلفتين، فيكون عينهما كالحقّ - تعالى - فإنه الأول، الآخر، الظاهر، الباطن، الغيب الشهادة، الشاهد المشهود، ونحو ذلك، ككونه معنا أينما كنَّا. وأينما تولّينا، فثمَّ وجهه. فهذه المرتبة؛ الإيمان بها أعلى وأشرف من المرتبتين قبلها. فالإيمان بها صعب جدًّا على العقول، حتى على المؤمنين بالمرتبتين الأوليين، فكيف بغيرهما؟ ولهذا ترى علماءنا، علماء الظاهر من المتكلّمين وغيرهم، لا تطمئنّ قلوبهم إلى الإيمان بهذه المرتبة حتى يؤوّلوها فتقبلها عقولهم. (جزائري، مواف١، ٣٦٦، ٧)

إيمان بالأمر

- قولك (محمد بن عباد) في الإيمان بالقَدَر إنّه الإيمان بأن لا يكون صغير ولا كبير إلّا بمشيئة الله وإرادته، وأن يفعل المأمورات ويترك المنهيات وهذا غلط لأن الله سبحانه له الخلق والأمر والمشيئة والإرادة وله الشرع والدين. إذا ثبت هذا ففعل المأمورات وترك المنهيّات هو الإيمان بالأمر وهو الإيمان بالشرع والدين، ولا يذكر في حدّ الإيمان بالقَدَر. (وهاب، رشح، ١٩، ٤)

إيمان بالله

- أمّا معنى الإيمان بالله فهو أن تعتقد أنّ الله هو الإله المعبود وحده دون من سواه وتخلص جميع أنواع العبادة كلها لله وتنفيها عن كل معبود سواه، وتحب أهلّ الإخلاص وتواليهم، وتبغض أهل الشرك وتعاديهم. (وهاب، عس، ٣٧٦، ٩)

إيمان التوفيق

- أمّا إيمان التوفيق، فهو إيمان أهل الكشف والعيان المتلقّين ذلك من حضرة الرحمن استنتاجًا من الأعمال الصالحة المرضية الخالية من البدع، وهذا الإيمان هو المراد بقول النبي صلّى الله عليه وسلّم: "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن" إيمان كشف وعيان، بل ينحجب وقت المعصية، فيمتنع عليه الشهود فيقع في الغفلة، حتى إذا انقضت المعصية ردّ عليه كشفه وعيانه، فرجع إليه إيمانه، فيرى قبح الذنب، فيندم ويستغفر، وهكذا كلما وقع في معصية، وهذا معنى قول النبي صلّى الله عليه وسلّم: "كما لا ينفع مع الشرك شيء، كذلك لا يضرّ مع الإيمان شيء". (نابلسي، أش، ٢٥٠، ١٠)

إيمان التوقيف

- إيمان التوقيف على قسمين: توقيف الجنس، كإيمان المقلّدين الجازمين المطابقين. وتوقيف غير الجنس، كإيمان أهل النظر الذين أخذوا إيمانهم من الأدلّة والبراهين العقلية. وهذان القسمان إيمانهم إيمان العامة، غير أن القسم الأول مختلف فيه. والقسمان تقليد محض في حقيقة الأمر لمن لا يصلح تقليده من غير معصوم من نظر عقل يمكن عليه الخطأ، وناظر مشغوف بعصارات الأفكار. (نابلسي، أش، ٢٥٠، ٣)

إيمان الخواص

- إيمان الخواص من المؤمنين وتعلّقهم به من

جهة المعنى المفهوم لهم بعقولهم، ومن جهة القول باللسان أيضًا كالقسم الأول. وهو الإيمان المعنوي، وهو الغاية القصوى عندهم، ليس فوقه إيمان. وهو الوجود الذهني للإيمان. ويكون على مقتضى النظر العقلي ترتيب المقدّمات لإنتاج اليقين العقلي، وإقامة الأدلّة والبراهين على مسائل الاعتقاد، لحصول الاستقلال في الإيمان، والخروج عن رتبة التقليد. وقد أوجبوا ذلك على المكلّفين. وجعل بعضهم الإيمان موقوفًا على ذلك. وحكم بعضهم بعدم صحّة إيمان المقلّد، وبعضهم بصحّته مع عصيانه، كما هو مقرّر في كتب علم الكلام. (نابلسي، وج، ٢٢٧، ١١)

إيمان خواص الخواص

- إيمان خواص الخواص، وهم العارفون بالله تعالى، المحقّقون له. وتعلّقهم بالإيمان من جهة حقيقته، لا من جهة عبارته ومعناه. فإن حقيقة نور الإيمان هي نور الله الذي أشرقت به الظلمات الكونية، وظهرت به الحوادث من العدم. قال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (النور: ٣٥). وقال تعالى: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ (الزمر: ٢٢). وقال تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ (النور: ٤٠). وقال تعالى: ﴿وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾ (الشورى: ٥٢). وقال تعالى: ﴿فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلنُّورِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلْنَا﴾ (التغابن: ٨). (نابلسي، وج، ٢٢٨، ١٣)

إيمان العوام

- إيمان العوام من المؤمنين، وتعلّقهم به من جهة العبارة. وهي القول باللسان، والتصديق بالجنان، كيفما كان. وذلك عندهم هو الغاية القصوى، ونهاية الإمكان. وهو الوجود اللفظي للإيمان. فيقول الإنسان: "أشهد أن لا إله إلّا الله، وأشهد أن محمدًا رسول الله". ويقول: "آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر: خيره وشره، حلوه ومرّه، من الله تعالى". وهو مقام الإسلام المعتبر في ظاهر الشريعة. (نابلسي، وج، ٢٢٧، ٥)

إيمان كامل

- أمّا الإيمان الكامل، فهو: نور يقع في القلب. ويظهر شعاعه في العقل والحواس، بحيث إذا عقل شيئًا، أو أحسّ بشيء بأحد حواسه الخمسة أدرك حقيقة ذلك الشيء، من حيث ملكوته، ولم تحجبه صورته من حيث ملكه، فهو مع الأشياء كلها من حيث هو عين واحدة، والأشياء كلها معه من حيث هي عيون كثيرة. (نابلسي، أش، ٢٦٥، ١٩)

إيمان المقلد

- إيمان المقلّد قد اختلف فيه العلماء، والذي أذهب إليه: صحة إيمان المقلد بشرط أن يكون جازمًا قطعًا من غير تردّد، مطابقًا باعتقاده اعتقاد أهل السنّة والجماعة من غير تغيّر، وأمّا إذا فقد الجزم والقطع وكان شاكًّا متردّدًا متحيّرًا، فهو ليس بمؤمن إجماعًا. (نابلسي، أش، ٢٧٠، ٨)

إيمان ناقص

- أمّا الإيمان الناقص فهو: التصديق المستند إلى البراهين العقلية، والحجج القطعيّة، فهو: تابع لها بحيث لو طعن فيها طاعن دخل الطعن في

ذلك التصديق المستند إليها. وهو إيمان أهل النظر من أكابر علماء الرسوم، كما يحكى عن الإمام فخر الدين الرازي، أنّه دخل عليه بعض تلاميذه فوجده يبكي، فسأله عن سبب ذلك، فقال: مسألة أعتقد فيها من مدّة كذا وكذا سنة، ظهر لي الآن فساد دليلها، وأنا أخاف أن تكون مسائلي كلها من هذا القبيل. (نابلسي، أش، ٢٦٧، ١٩)

إيمان واحتساب

- الطريقة الصديقيّة فقد ذكرها الإمام ابن عطاء الله في مفتاح الفلاح وقال إنّها منتهية إلى الصدّيق رضي الله عنه، وإنّها وصلت إليه من بعض أهل التحقيق وهي لهذا حقيقة بالتقديم ولما حوته من حسن التدريج في الإذكار المطلوب عند الكل، جديرة بالاهتمام بشأنها والتعظيم إذ مبناها على اشتغال السالك في البداية بالاستغفار حتى يتطهّر من لون الأوزار فحينئذٍ يشتغل بالصلاة على النبي صلّى الله عليه وسلّم بكيفية الصلاة التامة، وهي المشهورة في التشهّد أي الأبراهيمية إن كان من العوام، وإن كان من أهل العلم فلا يؤمر بها لدورانها على لسانه وكثرة استعماله لها في النوافل وغيرها، غير أنّه لم يقف على ما تحت طَيّها من الأسرار فينبغي له أن يشتغل بغيرها، إلّا أنّه يجعل له منها وردًا دبر كل فريضة أحد عشر مرّة، فإذا لاح له السرّ المصون من صفاء القلب انتقل إلى كيفيّة جمعت بين المناجاة وإضافة الرسول إلى محبوبيّة الحق إيّاه بأن يقول (اللهم صل على حبيبك كذا كذا مرة)، ويُسمّى العدد الذي يقصده إيمانًا واحتسابًا بأن يقول عدّد خلقك ونحو ذلك. (سنوسي، سم، ٢٧، ١٣)
- اشتغال السالك في البداية بالإستغفار حتى يتطهّر من لوث الأوزار، فحينئذٍ يشتغل بالصلاة على النبيّ صلّى الله عليه وسلّم بكيفيّة الصلاة التامّة وهي المشهورة في التشهّدات الإبراهيمية إن كان من العوام، وإن كان من أهل العلم فلا يؤمر بها لدورانها على لسانه وكثرة استعماله لها في النوافل وغيرها، غير أنّه لم يقف على ما تحت طيّها من الأسرار فينبغي له أن يشتغل بغيرها ولا أن يجعل له منها وردًا دبر كل فريضة إحدى عشرة مرّة، فإذا لاح له السرّ المصون من صفاء القلب انتقل إلى كيفية جمعت بين المناجاة وإضافة الرسول إلى محجوبية الحق إيّاه بأن يقول اللهم صل على حبيبك كذا كذا مرّة ويسمّى العدد الذي يقصده إيمانًا واحتسابًا. (سنوسي، منر، ٥٣، ١٧)

أين

- أين، كلمة يستفهم بها عن المكان، والله تعالى خلقها، وخلق معناها، وخلق قائلها، وخلق جميع الأماكن، وهو تعالى لا يوصف بالصفات الحادثة المخلوقة، فلا يليق به أن يقال عنه أين. (نابلسي، أش، ١٧٠، ٦)
- العَرَض ثلاثة أقسام: الكم وهو المقدار، والكيف كاللون والطعم والرائحة، والنسبة وهي سبعة أقسام: المضاف وهو النسبة المتكرّرة كالأبوّة والبنوّة والفوقيّة والتحتيّة، والأين وهو الحصول في المكان، والمتى وهو الحصول في الزمان كالعتاقة والحداثة، والوضع وهو الهيئة الحاصلة للجسم من نسبة بعض أجزائه إلى بعض أو إلى الأمور الخارجية كالسماء والأرض مثل القيام والقعود، والجدّة وهو نسبة الشيء إلى ملاصق ينتقل بانتقاله كالتعمّم والتقمّص والتختّم، والتأثير كالقطع، والتأثّر كالانقطاع، فمجموع أقسام العرض

تسعة وهو ممتنع بقاؤه، لأن البقاء عَرَض، فلو بقي العَرَض لقام العَرَض بالعَرَض، والعَرَض لا يقوم بنفسه بل لا بدّ له من جوهر يقوم به، فكيف يقوم به غيره، وإذا امتنع بقاؤه وجب حدوثه، والله تعالى قديم فيستحيل عليه أن يكون حادثًا فليس هو عَرَضًا سبحانه وتعالى. (نابلسي، رق، ٩، ٥)

- الأين هو المقول على حصوله في المكان سُمّي بذلك لأنّه يسئل عنه بأين. (بيجوري، حبم، ٦١، ١٠)

ب

الباب العالي

- في أحوال وزراء الدولة العليّة ومجالسها السياسية والعسكرية: فأولها الصدارة العظمة وهو وزير التفويض المطلق النائب عن الحضرة السلطانية والحافظ لطابع السلطنة العليّة وله رئاسة سائر الإدارات الداخلية والخارجية، وجميع الوزراء عيال عليه لاسيّما وزير الخارجية ووزير المال، ولا يعرض شيء لإمضاء السلطان على غير طريقه ولا يمضي شيء بغير واسطته، يرأس المجلس الخاص ويجمع أعضاءه للمفاوضة متى شاء، وبواسطته تكون ولاية سائر المتوظّفين وعزلهم، ومقرّه الباب العالي وهو قصر ضخم بالتخت يقال له بلسان الترك باشا قبوسي، وبه يجتمع المجلس الخاص ومجلس الأحكام العدلية والوزارة الخارجية. وبالجملة فالباب العالي هو مركز سياسة الدولة إليه تنتهي الأمور ومنه تصدر الأ،امر الملكية، وقد تحلّ به الحضرة السلطانية أحيانًا إمّا لتكون مفاوضة المجلس بمحضره أو لتعرض عليه مهمّات السياسة غير التي تعرض عليه بقصره الخاص. على أنّه يحضر به مرّة في السنّة حضورًا رسميًّا لتعرض على حضرته كلّيات الأمور التي وقعت في السنة الماضية، وهو يخاطبهم بما يقتضي استحسان ما وقع منهم أو بتحريضهم وتنبيه هممهم إلى ما يكون أحسن. وللصدر الأعظم مستشار في الباب العالي معدود من ذوي المراتب الرفيعة ومن وظيفته تلخيص جميع النوازل قبل عرضها على الصدر. (تونسي، أقوم، ٩٨، ٢٠)
- إنّ الباب العالي من البلاد هو كالنار وإناء البخار من المعمل البخاري، والولاة هم كالجلدة الممتدّة من الآلة البخارية إلى المعمل وهي المحرّك، فالولاية التي لا يكون واليها عادلًا حاذقًا نشيطًا محبًّا للعمران والشغل أكثر من الخراب لسدّ مطامعه ومن الكسل لاغتنام الملاهي والملذّات تكون الجلدة الجارية بينها وبين الآلة البخارية المركزية مقطوعة، فيدير البخار دواليبها ولكن ما من شيء يبلغها إليها، ونسبة المتصرّف إلى الوالي والقائمقام إليه نسبة الوالي إلى الحكومة المركزية، وهذه الأمور هي أساسية وذات أهمية عظيمة وعلى الخصوص في الولاية السورية والحلبية والبغدادية والادنية لأنّها في أطراف المملكة وهي محتاجة إلى العمران وقادرة على الوصول إليه بواسطة المساعدات القانونية لأنّ فيها من الأراضي ما لا يخفى وأهاليها على جانب عظيم من النشاط وعلى الخصوص أهالي الولاية السورية ويتمنّون أن يخرجوا من ميدان التجارة الضيّق والكثير الخطر ليدخلوا ميدان الزراعة الواسع السليم العواقب. (سبستاني، فجل١، ٢٥٥، ٣٦)

بارئ

- يقال برأ الله الشيء خلقه وزنًا ومعنى فهو بارئ أي خالق. (سنوسي، سم، ١٦، ٨)

بارلمان

- الوزراء من حيث أنّهم مطالبون بتصرّفات الدولة عند البارلمان، ولذلك لا يبدي الملك

أمرًا حتى يستشير وزراءه، ثم الوزراء لا يمكن بقاؤهم في التصرّف إذا لم يكن غالب أعضاء المجلس موافقًا لسياستهم وهو معنى مسؤولية الوزراء، وصورة موافقة المجلس في ذلك أن تعرض على أعضائه سائر النوازل الداخلية والخارجية وذلك من حقوقه كما أن له أن يسأل الوزراء عمّا يظهر له متى شاء أو يقدح في سيرتهم، وعلى الوزراء الجواب فينشأ عن ذلك مجادلة بالمجلس بين القادح والمدافع. (تونسي، أقوم، ٢٠٢، ٣)

- إعلم أن استنباط الأحكام ببلاد الإنكليز من تصرّف الملك والبارلمان، الذي هو عبارة عن مجلس اللوردوات ومجلس وكلاء العامة، واجتماعهم يكون في الوقت الذي يعيّنه الملك من أيام السنة، ولا يؤاخذ أعضاء البارلمان بما يصدر منهم من الأقوال في كلتا القمرتين، كما لا يؤاخذ صاحب المطبعة بما يشيعه من ذلك وغيره في الورقات اليومية، ولكل واحد من الأهالي أن يعرض على البارلمان ما يبدو له في أي أمر كان، وانتهاء جلساته يكون بإذن الملك، والجرنالات تطبع سائر المفاوضات بدون إخلال بشيء منها. (تونسي، أقوم، ٢٠٤، ٣)

باطن

- إعلم أنّه إذا لم يكن الوجود صفة للأشياء، باعتبار نفس الأمر، فليس بممتنع أن يكون وصفًا للأشياء باعتبار ما يظهر للعقل والحسّ. خصوصًا وقد ذكرنا ذلك في "تنزل الأمر الإلهي". قال الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ (الحديد: ٣). فإذا لم تتّصف الأشياء بالوجود فهو الأوّل، لأنّ الوجود هو الأول. وإذا اتّصفت الأشياء بالوجود، ثم زال اتّصافها، فهو الآخر، فإنّ الوجود هو الآخِر حينئذٍ. وإذا اتّصفت الأشياء بالوجود كان هو الوجود، ولا اتّصاف للأشياء به، لأنّها معدومة حينئذٍ، فهو الظاهر. وإذا لم تتّصف الأشياء بالوجود، فهو الباطن. فهذه الأسماء الأربعة له تعالى، باعتبار اتّصاف الأشياء بالوجود وعدم اتّصافها به، لا بل هي أوصاف له تعالى أصلية، لا باعتبار شيء أصلًا. وإنّما تظهر عندنا بالاتّصاف المذكور وعدمه. فالله تعالى هو الأول والآخر والظاهر والباطن في حال واحد لذاته. ويتجلّى على القلوب بأي اسم شاء، متى شاء، ويحتجب كذلك. وليس لهُ تعالى أول ولا آخر، بل هو الأول والآخر، لأنّه قديم باقٍ. وليس له أيضًا ظاهر ولا باطن، بل هو الظاهر والباطن، لأنّه ليس مركّبًا ولا متجزّئًا ولا متبعّضًا. وأما مخلوقاته سبحانه، وهي الممكنات كلها، فلها أول وآخر، لأنّها حادثة فانية. ولهذا ظاهر وباطن لأنّها مركّبة متجزّئة متبعّضة. فإن طرأ عليها الاتّصاف بالوجود كان لها أوّل، لا أنّها هي الأوّل، لسبقه تعالى عليها بالاتّصاف عندها بالوجود. وإن زال عنها ذلك الاتّصاف بالوجود كان لها آخر، لا أنّها هي الآخر، لأنّ الخلق لا ينقطع أبد الآبدين، وإن أدركها المدرك حين اتّصافها بالوجود فلها ظاهر، لا أنّها هي الظاهر، لِطَرَآن وصف الظهور لها. وإن لم يدركها المدرك حين الاتّصاف بالوجود فلها باطن، لا أنّها هي الباطن. فهو تعالى قابل للاتّصاف بالأضداد، وليس له ضدّ سبحانه. ومخلوقاته لا تقبل الاتّصاف بالأضداد، لأنّ لها أضدادًا. فهو تعالى في حال كونه أولًا هو آخر، وفي حال كونه ظاهرًا هو باطن. ومخلوقاته في حال

كونها أولًا لا تقبل أن تكون آخرًا، وفي حال كونها ظاهرة لا تقبل أن تكون باطنة. (نابلسي، وج، ١٠٣، ١٢)

بالفعل

- إعلم إنّ ما كان بالقوّة هو ما كان لصاحبه قوّة عليه بالطبع وإن لم يكن واقعًا في الاستعمال كالكتابة بالنسبة إلى الأمّي. وما كان بالفعل هو ما استصحبت القوة عليه الاستعمال له كالكتابة بالنسبة إلى الناسخ. (يازجي، قم، ١٢، ١٢)

بالقوّة

- إعلم إنّ ما كان بالقوّة هو ما كان لصاحبه قوّة عليه بالطبع وإن لم يكن واقعًا في الاستعمال كالكتابة بالنسبة إلى الأمّي. وما كان بالفعل هو ما استصحبت القوة عليه الاستعمال له كالكتابة بالنسبة إلى الناسخ. (يازجي، قم، ١٢، ١٠)

بتع

- أمّا المتّخذ من الحبوب والحلو فهو حلال وإن اشتدّ وقذف بالزبد إذا شرب منه دون القدر المسكر ويسمّى بالنبيذ، ويختلف باختلاف ما يضاف إليه، لكن نبيذ الحنطة يسمّى بالمِزر بكسر الميم كما في المغرب، ونبيذ الشعير يسمّى بالجعد، ونبيذ الذرة يسمّى بالسُكُركة بضم السين والكاف وسكون الراء، ونبيذ العسل يسمّى بالبِتع بفتح المثناة وكسر الباء الموحدة. (جبرتي، رش، ٦٢، ٢٣)

بحث

- أمّا البحث فهو قوّة عقلية تقود صاحبها إلى الدخول في مراسح هذه الأكوان المختلفة واستقصاء ملاعبها ومناصف دسوتها. (مرّاش، غبح، ١٢١، ٣٥)

- من البحث يصدر جمال العقل وجودة الحاكمة ونشاط الفطنة ودقّة الصواب ومعرفة الأشياء، ومن ذلك تنجم أخلاق تشاكل طبيعة الشخص. ففي صالحي التربية والفطرة تظهر شجاعة النفس وليونة العريكة وأنس المحضر. وفي مفسودي التربية والفطرة تظهر وقاحة الجبين وفجور الفم وغلظ الجانب وتوحّش المزايا، وما ذاك إلّا لوجود العلم تامًّا في الصالحين وناقصًا في الطالحين. ومتى وجد نقص العلم وجدت الدعوى والغرور ونهض سوء الخلق. ومتى وجد تمام العلم بان للعالم أنه يجهل كل شيء إذ يرى وجود أشياء كثيرة لا سبيل له إلى معرفتها، ولو عاش عمر نوح وحوى مال قارون وتجمّل بصبر أيوب ولذلك يحسن خلقه ويكون ظريفًا ولطيفًا. (مرّاش، غبح، ١٢٢، ١٥)

بختج

- إنّ المثلّث خالص العصير، وإنّ البختج وما عطف عليه ممزوج بالماء بعد ذهاب ثلثيه وصيرورته مثلّثًا، وهي حلال الشرب بعد الاشتداد والقذف بالزبد إذا شربت دون القدر المسكر للتقوى على العبادة لا على سبيل اللهو والطرب، وإلّا فهي حرام الشرب بل الماء القراح إذا استعمل على سبيل التشبيه حُرِّم هذا ما يتعلّق بعصير العنب. (جبرتي، رش، ٦٠، ٢٩)

بُداء

- إنّ علم البُداء (بضم الباء أخر همز) بمعنى افتتاح الوجود، علم عزيز منيع الحمى عن الإدراك والتصوّر، فإنه غير مقيّد بموجود دون موجود، ولا محدود بحدٍّ يكون له جنسٍ وفصل. والموجودات لا نهاية لها، فلا حدٌّ

ولا قيد لأشخاصها. (جزائري، مواف٢، ٨٢٧، ٢٠)

بدعة

- إنّ كل ما وافق الكتاب أو السنّة أو الإجماع أو القياس فهو سنّة، وما خرج عن ذلك فهو بدعة مذمومة. (بيجوري، تمر، ١٢٣، ٩)

بديع

- إنّ العالم ما هو عين الحق وإنّما هو ما ظهر في الوجود الحق، إذ لو كان عين الحق ما صحّ كونه بديعًا كما يحدث صورة المرئي في المرآة بنظر الناظر فيها، فهو بذلك النظر كأنّه أبدعها مع كونه لا تعمل له في إنشائها ولا يدري ما يحدث فيها ولكن بمجرّد النظر في المرآة ظهرت صورة هذا إعطاء الحال، فما لك في ذلك من التعمّل إلّا قصدك النظر في المرآة ونظرك فيها مثل قوله تعالى ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ﴾ (النحل: ٤٠)، وهو قصدك للنظران تقول له كن وهو بمنزلة النظر، فيكون وهو بمنزلة الصورة تدركها عند نظرك في المرآة، ثم إنّ تلك الصورة ما هي عينك لحكم صفة المرآة فيها من الكبر والصغر والطول والعرض، ولا حكم لصورة المرآة فيك فيما هي عينك ولا عين ما ظهر ممن ليست أنت من الموجودات الموازية لنظرك في المرآة، ولا تلك الصورة غيرك لما لك فيها من الحكم، فإنّك لا تشكّ أنك رأيت وجهك ورأيت كل ما في وجهك ظهر لك بنظرك في المرآة من حيث عين ذلك لا من حيث ما طرأ عليه من صفة المرآة، فما هو المرئي غيرك ولا عينك، كذلك الأمر في وجود العالم والحق أي شيء جعلت مرآة أعني حضرة الأعيان الثابتة لله أو وجود الحق فإمّا أن يكون الأعيان الثابتة لله مظاهر، فهو حكم المرآة في صورة الرائي فهو عينه وهو الموصوف بحكم المرآة فهو الظاهر في المظاهر بصورة المظاهر، أو يكون الوجود الحق هو عين المرآة فيرى الأعيان الثابتة من وجود الحق ما يقابلها منه فيرى صورتها في تلك المرآة ويتراءى بعضها لبعض ولا يرى ما يرى من حيث ما هي المرآة عليه وإنّما يرى ما يرى من حيث ما هي عليه من غير زيادة ولا نقصان، كما لا يشكّ الناظر وجهه في المرآة إنّ وجهه رأى وبما للمرآة في ذلك من الحكم يعلم أنّ وجهه ما رأى فهكذا الأمر، فانسب بعد ذلك ما شئت كيف شئت. (كوراني، كه، ١٢٣، ٢)

- البديع هو المُختَرَع لا على مثال سبق. (بيجوري، تمر، ٢٤، ١٧)

- البديع هو المُختَرَع من غير مثال سبق، والمُختَرَع لا يكون إلّا حادثًا. (بيجوري، تمر، ٢٤، ٢٤)

بلاغة

- في علم البلاغة المشتمل على البيان والمعاني والبديع: وهو علم تحسين العبارة، أو علم تطبيق العبارة على مقتضيات الأحوال، والمقصود منه، على العموم، توصّل الإنسان إلى الإفصاح عمّا في ضميره بفصيح الكلام وبليغه. وهذا العلم بهذه الحيثية ليس من خواص اللغة العربية، بل قد يكون في أي لغة كانت من اللغات، فإنه يعبّر عن هذا العلم في اللغات الإفرنجية بعلم "الريثوريقي"، نعم، هذا العلم في اللغة العربية أتمّ وأكمل منه في غيرها، خصوصًا علم البديع، فإنه يشبه أن يكون من خواص اللغة العربية لضعفه في اللغات الإفرنجية، وبلاغة أسلوب القرآن الذي

نزل إعجازًا للبشر من خصوصيات اللغة العربية، ثم أنه قد يكون الشيء بليغًا في لغة غير بليغ في أخرى، أو قبيحًا فيها، وقد تتّفق بلاغة الشيء في لغتين أو لغات. كما إذا أردت أن تعبّر عن رجل شجاع بأنه أسد فتقول: زيد أسد، فإن هذا مقبول في غير اللغة العربية كما هو مقبول فيها، وإذا أردت أن تعبّر عن شخص حسن بأنه بديع الجمال فتقول: هو شمس، أو عن حمرة خدّه فتقول: خدوده تتلظى، فإن هذا التشبيه حسن في اللغة العربية غير مقبول أصلًا في اللغة الإفرنجية، وكذلك ما يقال في الريق ونحوه. (طهطاوي، اكا٢، ٢٣٧، ٢)

بيان

- علم البيان علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة. (دحلان، رسب، ٢٦، ٥)
- علم البيان هو علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بتراكيب مختلفة في وضوح الدلالة على المقصود بأن تكون دلالة بعضها أجلى من بعض، وموضوعه اللفظ العربي من حيث وضوح الدلالة على المعنى المراد، وغرضه تحصيل ملكة الإفادة بالدلالة العقلية وفهم مداولاتها، وغايته الاحتراز من الخطأ في تعيين المراد، ومبادئه بعضها عقلية كأقسام الدلالات والتشبيهات والعلاقات وبعضها وجدانيّة ذوقية كوجوه التشبيهات وأقسام الاستعارات وكيفيّة حسنها، والحاصل أن المعتبر في علم البيان دقّة المعاني المعتبرة فيها من الاستعارات والكنايات مع وضوح الألفاظ الدالّة عليها. (مخان، غبم، ٧، ١٨)

بديهي

- أمّا البديهي فهو وإن كان يطلق على ما لا يتوقّف على نظر واستدلال فيكون مرادفًا للضروري على أحد معنييه، ولكن يطلق أيضًا على العلم الحاصل للنفس بغتة، يقال يده النفس الأمر إذا أتاها بغتة، فيمتنع أن يقال عمله بديهي لإيهامه هذا المعنى. (بيجوري، تمر، ٤١، ٩)

براعة الجواب

- براعة الجواب: هي تأدية الجواب عن الأسئلة المتعدّدة بلفظة مشتركة، وهذه هي صرف الخزانة، غير أن الجواب بكلمة واحدة عن أسئلة متعدّدة نوع عال من البلاغة وعمل عجيب من الصياغة، فهي من هذه الجهة نوع برأسه. ورأيت شعرًا هنديًّا أورد فيه ناظره جوابًا بكلمة واحدة عن سبعة أسئلة كقول أزاد:

قالوا وما زينة اللاتي فتكن بنا
وما الذي هو حلى العاشق الغزل
قلنا لهم زين الله الوجود بكم
تزيّن الغيد والعشاق بالحجل

(مخان، غبم، ١٥، ١)

براهمة

- براهمة - فرقة قليلة العدد - مذهبهم؛ إبطال النبوّات، وتحريم ذبح الحيوان. وهذا؛ من ضعف أمزجتهم وقلوبهم. فإنّ قويَّ القلب، بحسب المزاج، يستحسن الإيلام، ولا يستقبحه. (جزائري، ذغ، ١٤٣، ١٢)

برزخ

- قال تعالى: ﴿مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ﴾ ﴿بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ﴾ (الرحمن: ١٩ - ٢٠). كلُّ شيئين متقابلين فلا بدّ أن يكون بينهما حاجز معقول يفصل بينهما، بحيث لا يختلط أحدهما

بالآخر، يُسمّي برزخًا. لا يكون عينهما ولا غيرهما. وفيه قوّتهما معًا بمعنى أنّه لا يكون عين كلٍّ واحد من المتقابلين من كلتي وجهتيه، بل له وجه إلى هذا ووجه إلى هذا، مع أنّه لا يتجزّأ ولا يتبعّض، ولا ينقسم، يكون بين محسوسين، كالخط المعقول الفاصل بين الظل والشمس، وقد يكون بين معقول ومحسوس، وقد يكون بين موجود ومعدوم، وبرزخ البرازخ كلُّها وأجمعها الحقيقة المحمَّدية. ولها أسماء متعدّدة باعتبارات وتنزّلات وظهورات وهي هي لا غيرها. وهذه الحقيقة البرزخيَّة هي أحد الأشياء الثلاثة التي يتعلّق العلم بها، وما عدا هذه الثلاثة فعدم محض لا يعلم ولا يجهل ولا توصف بوجود ولا عدم في حدِّ ذاتها، ولا بحدوث ولا قدم، ولا بتقدُّم على العالم ولا بتأخّر عنه، وهي حقيقة جميع الموجودات، وهي في القديم قديمة، وفي الحادث حادثة، كالحقائق الكلّية المعقولة، مثل العالمية والقادرية والإرادية ونحوها. فليس هي الحق - تعالى - بوجه، ولا العالم الحادث بوجه، وهي الحق - تعالى - بوجه، وهي العالم بوجه، كل هذا تصدِّق فيه إذا حكمت به، فهي البرزخ بين الوجود المطلق والعدم المطلق، ومرتبة الإنسان الكامل برزخ بين مرتبة الألوهية والمخلوقات. فهو برزخ بين معقول ومحسوس. والبرزخ من حيث هو لا موجود ولا معدوم، ولا مجهول ولا منفي، ولا مثبت كالصور المدركة في المرايا وفي كل جسم صقيل، فإنّك تعلم أنك أدركت شيئًا بوجه، وتعلم أنك ما أدركت شيئًا بوجه، فأنت صادق إن قلت أدركت، أو قلت ما أدركت، والصورة ما حلَّت في المرايا وفي غيرها من الأجسام الصقيلة، ولا هي بينك وبين المرايا، وليست تلك الرؤية بانعكاس صورة المرئي إلى العين، وإنما الحق - تعالى - أجرى العادة بخلق رؤية الصور البرزخية الخيالية، عند مقابلة الصور الجسمانية للأشياء الصقيلة كالمرآة ونحوها من الأجسام الصقيلة، وليس البرزخ غير الخيال، فهو هو عينه، وله أربع مراتب، وحقيقة البرزخية الخيالية في الجميع واحدة. (جزائري، مواف٢، ٥٢٧، ٦)

برزخ أعلى

- ذكر "الشيخ الأكبر" رضي الله عنه في كتابه الفتوحات المكّية، في "الباب الثاني عشر وثلاثمائة" قال: "إعلم أنّ المعلومات ثلاثة لا رابع لها. وهي: "الوجود المطلق" الذي لا يتقيّد، وهو وجود الله تعالى، الواجب الوجود لنفسه. والمعلوم الآخر: "العدم المطلق" الذي هو عدم لنفسه، وهو الذي لا يتقيّد، وهو المحال. وهو في مقابلة الوجود المطلق، حتى لو اتّصفا بحكم الوزن عليهما لكانا على السواء. وما من نقيضين متقابلين إلّا وبينهما فاصل، فإنّه يميّز كل واحد عن الآخر، وهو المانع أن يتّصف أحدهما بصفة الآخر. وهذا الفاصل الذي بين الوجود المطلق والعدم المطلق هو "البرزخ الأعلى": له وجه إلى الوجود، وله وجه إلى العدم. فهو يقابل كل واحد من المعلومين بذاته، وهو المعلوم الثالث. يعني هو "الإمكان المطلق". وفيه جميع الممكنات. وهي لا تتناهى. كما أن كل واحد من المعلومين لا يتناهى". (نابلسي، وج، ٧٦، ٥)

برزخ البرازخ

- إنّه قد تقرّر عند أهل الكشف الاعتصامي: أنّ

الذات من حيث هو هو مادّة العدم والوجود، فأحد طرفيها العدم وطرفها الآخر الوجود، إذ العدم المطلق هو الذات المتجرِّدة تجرّدًا أصليًا، وهو في مقابلة الوجود المطلق الذي هو وجود لنفسه واجب، وما من نقيضين متقابلين إلّا وبينهما برزخ معقول فاصل به يتميّز كل واحد من الآخر، وهو المانع أيدنا الواحد الآخر قال تعالى: ﴿بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ﴾ (الرحمن: ٢٠). أي لولا ذلك البرزخ لم يتميّز أحدهما من الآخر ولأشكل الأمر وأدّى إلى قلب الحقائق، فبين الوجود المطلق والعدم المطلق برزخ، وهو حضرة الإمكان وهو البرزخ الأعلى المسمّى ببرزخ البرازخ، له وجه إلى الوجود ووجه إلى العدم، بل هو وجه واحد لأنّه لا ينقسم، فهو يقابل الوجود المطلق والعدم المطلق بذاته. وفي هذا البرزخ المسمّى بالحقيقة الكلّية جميع الممكنات أعيان ثابتة لا موجودة من الوجه الذي ينظر إليها الوجود المطلق، والممكنات في هذا البرزخ بما هي عليه وما تكون إذا كانت مما تتّصف به من الأحوال والأعراض والصفات والأكوان، فإن نسبت هذه البرازخ إلى الوجود وجدت فيه من رائحة لكونه ثابتًا معقولًا. وإن نسَبتَه إلى العدم صدقت لأنّه لا وجود له سبب نسبته الثبوت إليه مع نسبته العدم هو مقابلته للأمرين بذاته، وذلك أن العدم المطلق قام للوجود المطلق كالمرآة، فرأى الوجود المطلق فيه صورته، فكانت تلك الصورة عين حضرة الإمكان، فلهذا كان للممكنات أعيان ثابتة وشيئته في حال عدمها. وخرج الممكن على صورة الوجود المطلق، وكان أيضًا الوجود المطلق كالمرآة للعدم المطلق، فرأى العدم المطلق في مرآة الحق نفسه، فكانت صورته التي رأى في هذه المرآة عين العدم الذي اتّصف به هذا الممكن، فاتّصف الممكن بأنه معدوم، فهو كالصورة الظاهرة بين الرائي والمرآة، لا هي عين الرائي ولا غيره. فالممكنات ما هي من حيث ثبوتها عين الحق - تعالى - ولا غيره، ولا هي من حيث عدمها عين المحال ولا غيره، فمن هذه الحضرة البرزخية والحقيقة الكلّية وجد العالم بواسطة الحق - تعالى - وأسمائه وليست هذه الحقيقة الكلّية البرزخية بموجودة، فيكون الحق أوجدنا من وجود قديم فيثبت لنا القدم. (جزائري، مواف٣، ١١٣٠، ١٦)

برزخية

- نجد أنفسنا نفتقر إلى كل شيء من إنسان وحيوان ونبات وجماد، فجعل نفسه - تعالى - عين ما يفتقر إليه كل مفتقر. وظهوره - تعالى - بالصور الممكنة واتّصافه بصفاتها وتسمّيه بأسمائها لا ينافي إطلاقه وعزّته ولا يضاد قدسه ونزاهته ووحدته وأحديّته، فإنّه تعالى من حيث هذه البرزخية الثانية، قابلًا للإطلاق والتقييد، والوحدة والكثرة، والتنزيه والتشبيه، والوجوب والإمكان، والحقيّة والخلقية... ومن هذه البرزخية جاءت الآيات والأحاديث التي هي خارجة عن طور العقل، ولا يقبلها إلّا بتأويلها وردّها إلى مداركه، ويسمّيها متشابهات. فإنه - تعالى - ذكر في كتبه وعلى ألسنة رسله: أنَّ له عينًا وعينين وأعينًا ويدين ويدًا وجنبًا وقبضة، واستواء على العرش وإتيانًا ومجيئًا، وأنه في السماء وفي الأرض، وله معيَّة مع مخلوقاته أينما كانوا، وأنه يجوع ويعطش، ويعرى ويمرض، ويضحك ويبشبش، ويفرح ويرضى، ويغضب ويؤذي

ويحارب ويتقرّب إلى عبيده، ويسعى ويهرول، وينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا . . . إلى غير ذلك، ووصف العبد بالفعل والترك والعلم والإرادة والقدرة والحياة والإماتة والإحياء . . . فإنها صفاته نسبها إلى عبيده، كما هو صريح حديث التقرُّب بالنوافل. كلٌّ هذا من هذه البرزخية العمائية الجامعة للمرتبتين. فكل ما ورد في الكتب الإلهية وعن المظاهر النبوية ممّا يعطي التشبيه فهو بحسب أحد وجهي هذه المرتبة البرزخية، مرتبة التقييد. وكل ما ورد من التنزيه فهو بحسب وجهها الآخر، مرتبة الإطلاق. (جزائري، مواف٢، ٦٤٤، ٦)

بريد

- أمّا البريد المُسمّى عند الفرنسيين "البسطة" فإنّه من أهمّ المصالح النافعة في التجارات وغيرها، يسهل فيه إخبار الغير بواسطة المُكاتبات التي تذهب عاجلًا، ويأتي ردّها في أسرع ما يكون، وتدبيرها بكيفيّتها التي هي عليها من أعظم ما يمكن، فإنّ المكاتيب التي تبعث في البلد أو العمالة تصل إلى صاحبها من غير شكّ، لأنّ سائر (نمرة) البيوت مكتوب عليها بالرقم عددها المسمّى "النمرة"، فيها يمتاز البيت عمّا عداه، والمكتوب الذي تبعثه لإنسان تضعه في محل المكاتيب الموضوع في كل حارة، فيأتي الساعي ويأخذه، فيصل المكتوب إلى الحارة الأخرى، ويأتي ردّه في يومه، ثم إنّ الفرنساوية يحترمون أمور المراسلات غاية الإمكان، فلا يمكن لإنسان أن يفتح مكتوبًا معنونًا باسم آخر ولو كان متّهمًا بشيء. ولما كان احترام المراسلات بباريس على هذه الحالة كثرت الرسائل بين الأحباب والأصحاب، خصوصًا بين العشّاق، لأمن الإنسان على مكتوبه من أن يفتحه غير المرسل إليه المعنون باسمه، وأعلام العشق بين العاشق ومعشوقته يكون بالمراسلة، وبها أيضًا يحصل الوعد بالمواصلة. (طهطاوي، اكا٢، ١٥١، ١٥)

بسطة

- أمّا البريد المُسمّى عند الفرنسيين "البسطة" فإنّه من أهمّ المصالح النافعة في التجارات وغيرها، يسهل فيه إخبار الغير بواسطة المُكاتبات التي تذهب عاجلًا، ويأتي ردّها في أسرع ما يكون، وتدبيرها بكيفيّتها التي هي عليها من أعظم ما يمكن، فإنّ المكاتيب التي تبعث في البلد أو العمالة تصل إلى صاحبها من غير شكّ، لأنّ سائر (نمرة) البيوت مكتوب عليها بالرقم عددها المسمّى "النمرة"، فيها يمتاز البيت عمّا عداه، والمكتوب الذي تبعثه لإنسان تضعه في محل المكاتيب الموضوع في كل حارة، فيأتي الساعي ويأخذه، فيصل المكتوب إلى الحارة الأخرى، ويأتي ردّه في يومه، ثم إنّ الفرنساوية يحترمون أمور المراسلات غاية الإمكان، فلا يمكن لإنسان أن يفتح مكتوبًا معنونًا باسم آخر ولو كان متّهمًا بشيء. ولما كان احترام المراسلات بباريس على هذه الحالة كثرت الرسائل بين الأحباب والأصحاب، خصوصًا بين العشّاق، لأمن الإنسان على مكتوبه من أن يفتحه غير المرسل إليه المعنون باسمه، وأعلام العشق بين العاشق ومعشوقته يكون بالمراسلة، وبها أيضًا يحصل الوعد بالمواصلة. (طهطاوي، اكا٢، ١٥١، ١٥)

بسملة

- أمّا البسملة فمعناها أدخل في هذا الأمر من

قراءة أو دعاء أو غير ذلك ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ﴾ لا بحولي ولا بقوتي، بل أفعل هذا الأمر مستعينًا بالله، متبرّكًا باسمه تبارك وتعالى، هذا في كل أمر تسمّى في أوله من أمر الدين أو أمر الدنيا، فإذا أحضرت في نفسك أن دخولك في القراءة بالله مستعينًا به، متبرّئًا من الحول والقوة كان هذا أكبر الأسباب في حضور القلب، وطرد الموانع من كل خير. (وهاب، تفس، ٩، ١٤)

- معنى البسملة مفهوم إشارة وإجمالًا من الباء، والمعنى بي كان ما كان وبي يكون ما يكون. وقال بعضهم لما كان المقصود من كل العلوم وصول العبد إلى الرب أشارت الباء إلى ذلك لما فيها من معنى الإلصاق، فهي تلصق العبد بجناب الرب وتقرّبه قربًا معنويًّا، ومعناها الاشاري في نقطتها المشيرة إلى توحّده وانفراده بالألوهية والتدبير سبحانه وتعالى فهي تشير إلى أنّ الله تعالى نقطة الوجود المستمدّ منه كل موجود، وقد جعل الله الكتاب العزيز المفتتح بالبسملة مشتملًا أيضًا على أنواع كثيرة من أنواع الإعجاز ومن جملتها أن فيه مناسبات وإشارات إلى كثير من العلوم والفنون. (دحلان، رسب، ٤، ٩)

- علم المنطق علم يحصل به الاعتصام عن الخطأ في الفكر، كما أنّ علم النحو علم يحصل به الاعتصام عن الخطأ في اللسان، وكل منهما يستعان به على فهم معاني الكتاب والسنّة، فينبغي التكلّم على البسملة أيضًا بما يناسب علم المنطق فنقول: إن قيل إذا كانت جملة البسملة تُسمّى خبر أو قضية فمن أيّ القضايا هي؟ فالجواب أن ذلك مختلف بالاعتبار وذلك أنّه إن قدّر المتعلّق نحو ابتدئ أو أؤلّف كانت قضية شخصية لأنّ المحكوم عليه فيها مشخّص معيّن، كما هو ضابط القضية الشخصية، وإن قدّر نحو يبتدئ كل مؤمن، كانت قضية كلّية لأن المحكوم عليه فيها كلّي، وقد سوّر بالسور الكلّي كما هو ضابط القضية الكلّية، وأن قدر يبتدئ بعض المؤمنين كانت قضية جزئية، لأنّ المحكوم عليه فيها جزئي وقد سوّر بالسور الجزئي كما هو ضابط القضية الجزئية، وإن قدر نحو يبتدئ المؤمن بقطع النظر عن الكلّية والجزئيّة كانت قضية مهملة، كما هو ضابط القضية المهملة. (دحلان، رسب، ٢٥، ٥)

بصير

- البصير أي المختصّ بالاتّصاف بالبصر القديم القائم بذاته تعالى الذي ليس بحدقة ولا أجفان ولا بسبب مقابلة على الاعتدال في وجود النور كما في بصرنا الحادث، وما أحسن قول العارف الكامل الشيخ محيي الدين بن العربي قدّس الله سرّه لو لم يسمعك ولم يبصرك لجهل كثيرًا منك، ونسبة الجهل إليه محال فلا سبيل إلى نفي هاتين الصفتين عنه بحال. (نابلسي، رق، ١٣، ٥)

بطل

- أمّا الشجاع: فالداعي إلى البراز، والمجيب داعيه إلى ذلك، والبطل المحامي لظهور القوم إذا ولّوا، والعرب تسمّي ذلك كله شجاعة، ويجعلون أول مراتب الشجعان الهمّام، سمّي بذلك لاهتمامه وعزمه. ثانيها: المقدام، سمّي بذلك للإقدام، وهو ضدّ الإحجام، ثالثها: الباسل من البسالة، وهي الجراءة والشدّة، رابعها: البطل أي الذي يبطل فعل الأقران ويطفئ شجاعة الشجعان. (طهطاوي، اكا١، ٥٦٢، ٨)

بطون

- قال هو سيّدنا ومولانا في هذا الكتاب: إنّ البطون مختصّ بنا كما يختصّ به الظهور، وإن كان له البطون، فليس هو باطن لنفسه ولا عن نفسه، كما أنّه ليس ظاهرًا لنا. فالبطون الذي وصف نفسه به إنّما هو في حقّنا، فلا يزال باطنًا عن إدراكنا إيّاه حسًّا ومعنى. (جزائري، مواف٣، ١٣١٢، ١٤)

بعث

- البَعْث: أي الإعادة بعد الموت. (مخان، نمر، ٢٨٨، ١٥)

بقاء

- العَرَض ثلاثة أقسام: الكم وهو المقدار، والكيف كاللون والطعم والرائحة، والنسبة وهي سبعة أقسام: المضاف وهو النسبة المتكرّرة كالأبوّة والبنوّة والفوقيّة والتحتيّة، والأين وهو الحصول في المكان، والمتى وهو الحصول في الزمان كالعتاقة والحداثة، والوضع وهو الهيئة الحاصلة للجسم من نسبة بعض أجزائه إلى بعض أو إلى الأمور الخارجية كالسماء والأرض مثل القيام والقعود، والجدّة وهو نسبة الشيء إلى ملاصق ينتقل بانتقاله كالتعمّم والتقمّص والتختّم، والتأثير كالقطع، والتأثّر كالانقطاع، فمجموع أقسام العرض تسعة وهو ممتنع بقاؤه، لأن البقاء عَرَض، فلو بقي العَرَض لقام العَرَض بالعَرَض، والعَرَض لا يقوم بنفسه بل لا بدّ له من جوهر يقوم به، فكيف يقوم به غيره، وإذا امتنع بقاؤه وجب حدوثه، والله تعالى قديم فيستحيل عليه أن يكون حادثًا فليس هو عَرَضًا سبحانه وتعالى. (نابلسي، رق، ٩، ١٠)

- (الباقي) وحده سبحانه وتعالى، والبقاء صفة سلبية أيضًا وهو انتفاء العدم اللاحق للوجود، والمراد البقاء بالذات المختصّ بالألوهيّة، ودليله إنّ الله تعالى لو لم يكن باقيًا لكان يفنى وينعدم، وكلُّ قابل للفناء والانعدام حادث، والله تعالى قديم وليس بحادث فهو باقٍ، وأمّا البقاء بالغير كبقاء أهل الجنّة والنار فليس هو من صفات الله تعالى لتنزّه الله تعالى عنه لأنّه افتقار إلى الغير وهو محال على الله تعالى. (نابلسي، رق، ١٢، ٢)

- أمّا طريق السادة الخرازية: فهم منسوبون إلى أبي سعيد الخراز وطريقته الفناء والبقاء، وكان يقول الفناء فناء العبد عن رؤية العبودية والبقاء بقاؤه بشهادة الألوهية نظرًا إلى كل من عليها فانٍ ويبقى وجه ربك. (سنوسي، سم، ٩٧، ٨)

- البقاء من لوازم الوجود. فالإنسان من حيث أنه موجود مكلّف بحفظ ذاته ترشده البداهة إلى معرفة نواميس الطبيعة الضامنة لذلك الحفظ. والحيوان الناطق داجن مؤالف بالطبع. فالإنسان من وجه أنّه مدنيّ مُكلّف بحفظ نوعه تهديه القوة العاقلة إلى الأحكام الأدبية الكافلة لذلك الحفظ. فذلك هو الواجب الذاتي وهذا هو الواجب النوعي، وهما طبيعيان لازم وجودهما في الناس لزوم العلّة المبقية، للعلّة الموجدة. فإذا تبيّن ذلك علم أنّه لا بدّ للإنسان من الحرية الطبيعية في القيام بذينك الواجبين، فثبت له بذلك حق واضح وهو حق إجراء ما وجب عليه. (إسحق، كسج، ١٥٤، ٥)

بقاء الصور

- أمّا البقاء في الثبوت للأعيان الثابتة التي هي الصور مجموع أحوالها ونعوتها محسوسة في

حضرة الحسّ ومتخيّلة في حضرة الخيال، فلما يعطيه التجلّي الآخر المبقى فإن للحق - تعالى - تجلّيين: تجلٍّ للأشياء وتجلٍّ في الأشياء. فأمّا التجلّي للأشياء فهو التجلّي المبقي أعيانها، وهو التجلّي الخاص الذي بين الحق - تعالى - وبين كل مخلوق لا تعرض نسبته ولا يدخل تحت عبارة ولا يعلمه العقل الأول ولا النفس الكلّية، فبهذا التجلّي تتغيّر الأحكام على الأعيان الثابتة من الثبوت إلى الوجود. (جزائري، مواف٣، ١٢٧٤، ٧)

بلاء

- بيّن مقام الفقد بقوله (من تلذّذ بالبلاء) الذي يرسله الله تعالى إليه على يد نفسه أو غيره بأن وَجَدَ للبلاء عنده فرحًا وسرورًا مع أنّه يقتضي الحزن والألم، (فهو موجود) حينئذٍ قائم مع نفسه حيث وجد منه مقدار ما يصرف به عنه الحزن والألم ويجلب له به الفرح والسرور، لو كان مفقودًا كما يزعم عن نفسه لكان قائمًا بالحق تعالى لا بنفسه، والحق تعالى ما أرسل إليه ذلك البلاء إلّا ليدركه به الحزن والألم كما ورد أن عارفًا بالله تعالى جاع يومًا فبكى فقال له مريده أتبكي من الجوع؟ قال ما جوعني إلّا لأبكي. (نابلسي، رت، ١٢٠، ١١)

بلاء ونعمة

- يبقى البلاء والنعمة يأتيان العبد من جهة الرب تعالى ابتلاء وامتحانًا له في مقام فقده، فلا يجدان أحدًا يتلذّذ بهما؛ ولا يتألّم لهما فيرجعان إلى الرب تعالى يطلبان منه مقتضاهما في ذلك العبد؛ فيظهر الله تعالى في ذلك العبد مقتضاهما من الحزن والفرح فيكون العبد حينئذٍ قابلًا ذلك بربّه لا بنفسه لا يتزحزح عنه مقام الفقد، وقد ظهر بمقتضى طبعه وبشريته. (نابلسي، رت، ١٢٢، ١٠)

بلاد حرب

- لو ذهبنا نعدّد من كفرّه العلماء مع ادّعائه الإسلام وأفتوا بردته وقتله لطال الكلام، لكن من آخر ما جرى قصة بني عبيد ملوك مصر، وطائفتهم وهم يدعون أنّهم من أهل البيت، ويصلون الجمعة والجماعة، ونصبوا القضاة والمفتين أجمع العلماء على كفرهم وردتهم وقتالهم وأنّ بلادهم بلاد حرب يجب قتالهم ولو كانوا مكرهين مبغضين لهم. (وهاب، رشح، ٢٢٠، ٧)

بلاغة

- قال بعض الكبار: البلاغة أداء المعنى بكماله في أحسن صورة من اللفظ. (عاملي، كشك١، ٢٢٢، ١٠)
- سئل ابن المقفّع: ما البلاغة؟ فقال: الإيجاز من غير عجز، والإطناب في غير خطل... وسئل مرة أخرى عنها فقال: هي التي إذا سمعها الجاهل ظنّ أنه يُحسن مثلها. (عاملي، كشك٢، ٤٢٢، ١٣)

بلدية

- فهئنذا أخاطب البلدية بلسان الحق وبيان القوة، لأبدي لها الرأي العمومي رأي الذين انتخبوا أعضاءها، رأي الذين يستطيعون أن لا ينتخبوهم، رأي الذين أقاموهم لإصلاح أحوال المدينة، رأي الذين يؤدّون الرسوم ورأي الذين لا يريدون أن تكون مدينتهم هزأة للغرباء، رأي الذين لا يكتفون بنقل التراب من ناحية من ساحة البرج إلى ناحية. فإن لم تسمع

البلدية هذا القول وجّهته إلى من لا تكون البلدية إلّا بإرادتهم إلى الذين هم البلدية والبلد إلى أصحاب الانتخاب. (إسحق، كسج، ٣٨٧، ٢٣)

بنات الهوى

- المراد ببنات الهوى، بنات الدهر، أي حوادثه - فالوطن محبوب، والمنشأ مألوف حتى لغير المتمدّن، بل يقال: إن البادي الجبلي يتعلّق بحبال جبال أوطانه، ويعلّق بأذيال باديته ولا تعلّق الحاضر بمدينته وحاضرته، بحيث لا ينتقل الجلف من باديته إلّا للانتجاع في الفلوات، ويستسهل خرط القتاد، ويرى عزّه في الصحارى التي ألف طبعه سكنى خيامها، وتريّض عقله عليها واعتاد، كما يدلّ لذلك ما حكي عن "ميسون بنت بحدل" أنها لما اتّصلت بمعاوية، رضي الله عنه، ونقلها من البدو إلى الشام، كانت تكثر الحنين على ناسها، والتذكّر بمسقط رأسها. (طهطاوي، اكا١، ٢٥٢، ١٨)

بنت

- أمّا مولد البنت فلا يوجد شيئًا من هذه الأماني، بل المخاوف كثيرة فيه. فإن كل أب بعيد النظر يتساءل يومئذٍ ما مصير هاته المولودة. فإن كان فقيرًا خاف عليها الشقاء، وإن كان غنيًّا خشي الألم المعنوي، وإن لم يكن لها من باب رزق سوى الشغل الذاتي فكيف تصيب الكفاف في هيئة اجتماع لا تكاد النساء يرتزقن فيها ما يقيهن الموت جوعًا. وإن لم يكن عندها نقد (معكوس الوضع) فكيف يتيسّر لها الزواج في هيئة قضت على النساء بشراء الأزواج. وإن لم تتزوّج فكيف توقى العثار، فإن عثرت فكيف تنعش في مجتمع تعدّ فيه سقطاتها وتسجل. وإذا شاخت أيّمًا بتولًا فذلك موضع الوحدة والحرمان والشقاء من جانبها، ومحل الاستهزاء والإنكار وسوء الظن من جانب سائر الناس. فإنّهم يلتمسون لعزبتها على الغالب سببًا غير الفقر. فيرمونها بالنزق وينسون موجبه. ويرشقونها بتكلّف العفّة ويذهلون عن أنهم بطهارتها عابثون. على أنّها تكفر هاته السيّئات الناشئة عن طبيعة حالتها بألف مظهر من الاختصاص والشفقة. فإن وجدت في أهلها كانت بمنزلة الجدة الخادمة المدبّرة، وإن كانت مقطوعة الرحم انهمكت على فقرها بإنماء الزهور، وتربية الداجن من الحيوان، ومساعدة صغار الفقراء تعلّمهم، والأيتام تلبسهم، وتكون بمنزلة الأم لهم جميعًا. (إسحق، كسج، ١٦٨، ١٥)

بنك

- إنّ قوة المجموع أشدّ بكثير من قوى الجميع، والناس إذا تعاضدوا على شيء توصّلوا إلى المقصود منه ولو كان من أصعب الأمور، وكفى حجّة لذلك الحادثان الهائلان وهما بنك فرنسا المشهور ومستعمرات الإنكليز بالهند، فإنّ دولة إنكلترة تملّكت بجمعية من تجارها تسمّى كومبانية الهند مسافة ثلاثة ملايين وخمسمائة ألف متر مربّعًا بها من السكان مائة وخمسة وثمانون مليون نفس، وأمّا بنك فرنسا فإنّه كان في سنة ثمانمائة وألف رأس ماله ثلاثون مليون فرنك متجمّعة من ثلاثين ألف سهم، وفي سنة ثمان وأربعين وثمانمائة وألف بلغ ما به من النقود أحدًا وتسعين مليون فرنك، وبلغت كواغده المالية الرائجة بين الناس وفي المعاملة رواج المسكوك مقدار اثنين وخمسين

وأربعمائة مليون فرنك في أواخر سنة تسع وأربعين وثمانمائة وألف، رخص من الدولة للبنك المذكور أن يزيد في كواغده الرائجة إلى أن تبلغ مقدار خمسة وعشرين وخمسمائة مليون فرنك، وفي سنة سبع وخمسين وثمانمائة وألف طلب البنك من الدولة تجديد المدّة إلى تمام أربعين سنة مستقبلة، فأذنت له بشرط تضعيف ما به من النقود حتى يصير تقريبًا مائتي مليون فرنك، فضاعف ذلك وتمّمت له الدولة مطلوبه، ثم إن من تصرّفات البنك عندهم صرف كواغد الحوالات التي تكون مصحّحة بخط ثلاثة أشخاص يعرف مجموعهم بالملأ الذي يناسب المعاملة بذلك المبلغ الذي تضمّنته، وقبض ما كلّف البنك بقبضه من الحوالات لأربابها بأجر معلوم إلّا إذا كانت في البلد الذي هو به فإنّه يفعل ذلك بلا عوض، وقبول ودائع الناس لمجرّد حفظها ومراسلة من يضع فيه مالًا وتتميم المحاسبة معه وإقراض المال لمن يريده إذا دفع رهنًا ثقة غير الربع والعقار من كل ما يصير عينًا بسهولة كسهام طرق الحديد، والكواغد التي تباع من اقتراض الدول، والسبائك ونحوها، وإعطاء كواغد الحوالات على نوّابه، كما يحيل عليه النوّاب أيضًا وله خمسة وخمسون نائبًا في بلدان متفرّقة. (تونسي، أقوم، ٧٨، ١٢)

بورس

- أمّا مسألة أوراق البنوك التي تباع بقدر من الفائدة معيّن أو غير معيّن في أسواق خاصة بها بورس فهي على قسمين: قسم فيه محض إشتراك تجاري لا مانع منه شرعًا مثل تذاكر ترعة السويس ومقطع شمطو بتونس وغيرهما من وجوه التجارة، لأنّ رأس المال وضع في مصلحة تجارية معيّنة، وعند انقضاء كل سنة يقسم دخلها على حسب أقساط المشتركين أصحاب التذاكر. والقسم الثاني تذاكر قرض للدول تضمن له قدرًا من الفائدة يأخذها أصحاب الأوراق في إبانها، وهذا النوع وجد في البنك الوطني المصري. (سنوسي، مدر، ٢١٦، ٨)

بوليتيقية

- إنّ الأصول والأحكام التي بها إدارة المملكة تُسمَّى: فن السياسة الملكيّة، وتُسمّى: فنّ الإدارة، وتُسمّى أيضًا: علم تدبير المملكة، ونحو ذلك، والبحث في هذا العلم، ودوران الألسن فيه، والتحدّث به، والمنادمة عليه في المجالس والمحافل، والخوض فيه الغازيتات، كل ذلك يُسمّى "بوليتيقية"، أي سياسة، وينسب إليه فيقال بوليتيقي، أي سياسي. فالبوليتيقية هي كل ما يتعلّق بالدولة وأحكامها وعلائقها وروابطها، فقد جرت العادة في البلاد المتمدّنة بتعليم الصبيان القرآن الشريف في البلاد الإسلامية وكتب الأديان في غيرها قبل تعليم الصنائع، وهذا لا بأس به في حدّ ذاته، ومع ذلك فمبادئ العلوم الملكيّة السياسيّة، التي هي قوة حاكمة عموميّة، وفروعها، مهملة في الممالك والقرى بالنسبة لأبناء الأهالي، مع أنّ تعليمها أيضًا لهم مما يناسب المصلحة العمومية، فما المانع من أن يكون في كل دائرة بلدية معلّم يقرأ للصبيان، بعد تمام تعليم القرآن الشريف والعقائد ومبادئ العربيّة، مبادئ الأمور السياسيّة والإدارية، ويوقفهم على نتائجها، وهو فهم أسرار المنافع العمومية التي تعود على الجمعيّة وعلى سائر الرعيّة من حسن الإدارة

والسياسة والرعاية في مقابلة ما تعطيه الرعيّة من الأموال والرجال للحكومة، ويفيدهم أسباب إيجاب الحكومة على الأهالي أن تخدم وطنها بنفسها خدمة شخصيّة في العسكرية، وأسباب إلزام الأهالي بدفع حصة مخصّصة من أموالهم بوصف خراج أو "ويركو" أو عوائد، أو نحو ذلك من جبايات الحكومة القائمة في الدول الإسلامية مقام الزكاة المعطّلة، وكذلك ليعرف الأهالي أسباب إيجاب الحكومة عليهم أن يتنازلوا عن شيء من أملاكهم وعقاراتهم عند الاقتضاء واحتياج الحكومة لذلك للمصلحة العمومية، كتوسيع الطرق وما أشبع ذلك من العمليات التنظيمية. فإذا ارتكز في أذهان الصبيان من زمن شبوبيّتهم أصول هذه السياسات الشرعية وفروعها، وفهموا الأسباب والمسبّبات، سهل عليهم عند بلوغ الرشد، والوصول إلى كمال الرجولية، إجراء مفعولها. وهل هذا التعليم إلّا إيقاف أهل الوطن على معرفة حقوقهم وواجباتهم بالنسبة لأملاكهم وأموالهم ومنافعهم وما لهم وما عليهم، محافظة على حقوقهم، ودفعًا للتعدّي عليها؟ (طهطاوي، اكا١، ٥١٧، ١٣)

بوليصة

- حيث كان البريد في الممالك الإسلامية منتظمًا عوضوا من النقود سفاتج ترسل مع البريد ليستبدلها صاحب البريد مع من يريد إرسال مال لبلد الآخر، فيحصل الغرضان مع الأمن، وعلى كل حال فمعطي السفتجة يلزمه أن يضع قدر ما تضمّنته من المال تحت يد من يأتمنه صاحب البريد أو يعيّنه السلطان لذلك ليجده عند الرجوع بغيرهان وقد نصّ فقهاء الحنفية على صحّة دفع المال لتاجر على أن يدفعه لصديقه في بلد آخر، ويكون الدفع على وجه القرض لا الأمانة حتى يستفيد الدافع سقوط خطر الطريق، أو أنّ التاجر يقرض تاجرًا آخر على أن يقضيه ذلك في بلد يريده المقرض، فيستفيد سقوط خطر الطريق، وحكمه الكراهة عندهم، قال في الدرّ في كراهة السفتجة وهي إقراض لسقوط خطر الطريق فكأنّه أحال الخطر المتوقّع على المستقرض، فكان في معنى الحوالة، وقالوا إذا لم تكن المنفعة مشروطة ولا متعارفة فلا بأس، ولفظ السفتجة بضم السين وتفتح وسكون الفاء وفتح التاء واحدة السفاتج، فارسي معرّب أصله سفته وهو الشيء المحكم، سُمّي هذا القرض به لأحكام أمره كذا في فتح القدير، وتُسمّى اليوم في عرف التجّار بالبوليصة والكمبيال. (سنوسي، مدر، ٢١٦، ٥)

بيان

- إنّما خُصَّ الضروريّ بالعقل والمُكْتسب بالبيان لأنّ الأول ملازم للعقل، والثاني هو الذي يحتاج للبيان لتقدّم الجهل به، والفرق بين هذا الاحتمال المبني على مذهب إمام الحرمين أنّ المراد بالعقل هنا جميع العلوم الضروريّة، والمراد هناك بعضها، وأنّه أطلق عليها هنا مجازًا مع أنّه غيرها، وأطلق عليها هناك حقيقة لأنّه عينها. (بيجوري، حبم، ١٤، ٦)

- من المعلوم، أنّ البيان؛ بيانان إثنان: بيان اللسان، وبيان البَنان. ومن فضّل بيان البنان، أن ما تثبته الأقلام؛ باقٍ مع الأيام. وبيان اللسان؛ تدرسه الأعوام. وقوام الدين والدنيا؛ بشيئين: السيف والقلم. والسيف؛ تحت القلم. (جزائري، ذغ، ١١٧، ٦)

بيت

- جرت عادتهم (الفرنسيس) بتقسيم البيوت إلى ثلاثة مراتب: المرتبة الأولى: بيت عادي، والثانية: بيت لأحد من الكبار، والثالثة: بيوت الملك وأقاربه ودواوين المشورة ونحوها. فالأول يسمّى بيتًا، والثاني يسمّى دارًا، والثالث يسمّى قصرًا أو سراية. ويمكن أيضًا تقسيم البيوت من حيثية أخرى إلى ثلاثة مراتب أيضًا، المرتبة الأولى: البيوت التي لها حاجب، ولها باب كبير يسع دخول العربة منه، والثانية: البيوت التي داخلها دهاليز، ولها بوّاب، ولا يمكن أن تدخل العربة من بابها، والثالثة: البيوت التي لا بوّاب لها. (طهطاوي، اكا٢، ١٠٩، ١١)

بيت المقدس

- إنّ لبيت المقدس أسماء كثيرة تُؤثر وتُنحى، وكثرة الأسماء تدلّ على شرف المسمّى، منها، وهو أشهر أسمائه الآن بين العام والخاص من نوع الإنسان: القُدْس بضم القاف وسكون الدال المُهمَلة، وبالسّين المهملة، وهو الطهارة والبركة، والقُدْس اسم ومصدر في معنى الطهارة والتطهير، ومنها بيت القُدس بضمّ الدالّ المهملة وسكونها لغتان، قال في المصباح المنير: القُدُس بضمّتين وإسكان الثاني تخفيف هو الطُّهر، والأرض المقدَّسة المطهَّرة، وبيت المقدس منها معروف، وتقدَّس الله تنزَّه، وهو القدُّوس، ومنها بيت المقْدس بفتح الميم وسكون القاف، أي المكان المطهَّر من الذُّنوب، فمعنى بيت المقدس، المكان الذي يُتطهَّرُ فيه من الذّنوب، ويُقال المرتفع المنزَّه عن الشِّرْك، ومنها البيت المقدَّسُ بضم الميم وفتح الدال المهملة مشدَّدة، أي المطهَّر، وتطهيره إخلاؤه من الأصنام، ومنها بيت المقدَّس بالإضافة مع تشديد الدَّال المهملة، مفتوحة ومكسورة، على معنى بيت الله المنزَّه عمّا لا يليق بجلاله، أو بيت الله المطهِّر لغيره من الذنوب. (نابلسي، حن، ٢١، ١٨)
- أرض بيت المقدس، سُمّيت بذلك لأنّها كانت قرار الأنبياء ومسكن المؤمنين، وقيل الطور وما حوله، وقيل دمشق وفلسطين وبعض الأردن وقيل الشام. (نابلسي، حن، ٢١٣، ١٤)

بيع

- قال مالك وأبو حنيفة: تمام البيع هو أن يعقد البيع بالألسنة فيرتفع بذلك الخيار؛ وأجابوا عن الحديث بما لا طائل تحته. (مخان، نمر، ١٣٧، ١٤)
- أفاد الشوكاني في المختصر أنّ المعتبر في البيع مجرّد التراضي ولو بإشارة من قادر على النطق. (مخان، نمر، ١٣٧، ١٧)

بيع الإستجرار

- اعتبر الحنفية صحّة بيع الاستجرار للضرورة، مع أنّ من شرط البيع وجود المعقود عليه حين العقد، لكن اعتبره في النهر بيعًا بالتعاطي وأنّه لا يحتاج في مثله إلى بيان الثمن لأنّه معلوم هذا فيما قيمته معلومة مثل الخبز واللحم والزيت المأخوذ يومًا يومًا، وأمّا ما تختلف قيمته كالأفاويه والتوابل والحبوب فقال في الولوالجية أن التصرّف فيه برضا بائعه على وجه التعويض لا ينعقد بيعًا وإن كان على نيّة البيع، لأنّ البيع لا ينعقد بالنيّة فهو شبه القرض المضمون بمثله أو قيمته، فإذا توافقا على شيء بدل المثل أو القيمة برئت ذمّة الآخذ، ولذلك قال في الدر المختار ما يستجرّه الإنسان من

البياع إذا حاسبه على أثمانها بعد استهلاكها جاز استحسانًا، وإذا صحّ استجرار المبيعات فالظاهر أن استجرار دين الرهن بعد تعمير الذمّة لا مانع منه شرعًا حيث يبقى الدين تحت يد المرتهن كالوديعة، هذا إذا استجرّه في بلد العقد بل ولو أخذ فيه ورقة يستجره بها في بلدان أخر، كما هي طريقة الحوالات الجارية بين التجّار وأوراق الصرّافين الرائجة بقيمتها في جهات مختلفة بارتباط البنوك، والأصل فيها بين المسلمين هو الخوف على النقود من خطر الطريق. (سنوسي، مدر، ٢١٥، ١)

بيع الإطاعة

- فيرهن الاستغلال: هذا النوع من الرهن لم يكن موجودًا في صدر الإسلام ثم بفشوه وعموم البلوى به وجدت أحكامه بين فقهاء الحنفية حتى صار بابًا من أبواب الفقه الحنفي، ويُسمّى في الشام بيع الإطاعة وعرف بتونس في عصور متأخّرة ألف فيها شيخ الإسلام البيرمي الثاني رسالة بيع الوفاء التي جمع فيها أحكامه على وجه هو أحسن مرجع للفقهاء، وفي مقدّمتها إعلم أنه لمّا كان الغالب على الناس في عصر المجتهدين وما قرب منه قصد النفع الأخروي حتى كان المقرض منهم يقرض لوجه الله عزّ وجلّ لم يكن لهذا العقد وجود في دائرة الشهود. فلما انقلبت الأوضاع، وغلب حب الدنيا على الطباع. وصار الإنسان كما قال صاحب الفصول لا يقرض غيره شيئًا كثيرًا من ماله من غير أن يطمع بحصول نفع مالي، أحدثوا تحيّلًا لتحصيل الأرباح، بطريق مباح. وأظنّ أنّ مبدأ ظهوره كان بسمرقند لأن أكثر الكلام فيه للسمرقنديين، والتحيّل لذلك وإن كان مشروعًا لكن صلوحية هذا لذاك ليس ببيّن. ولا هو من الأمر الهيّن. فلذلك اختلفت فيه أنظار من ظهر في عصرهم. ثم حكى فيه أقوالًا خمسة هل هو رهن أو بيع لازم أو بيع جائز غير لازم أو بيع فاسد أو مركّب من البيع والرهن. وقرّر في حكاية هذا القول تقريرًا يهمّ أدراجه هنا نصّه: إعلم أنّ احتياج الناس للشيء وتعاملهم به أصلان كبيران في المذهب كما يعلمه من خبره، فلذلك وقع من أهل الترجيح اختيار هذا القول فيه، فقد نقل الزيلعي عن صاحب النهاية إن عليه الفتوى في قاعدة "الحاجة تنزل منزلة الضرورة" من الأشباه، ومنها الإفتاء بصحّة بيع الوفاء حين كثر الدين على أهل بخاري، وهكذا بمصر وسمّوه بيع الأمانة والشافعية يسمّونه الرهن المعاد وهكذا سمّاه به الملتقط، ومما لا ريب فيه أن الناس إذا كانت لهم حاجة إليه في تلك الأعصار على فضلها فهم إليه في هذا العصر على وضوح اختلاله أحوج. (سنوسي، مدر، ١٩٤، ٢)

بيع إكراهي

- في البيع الإكراهي: هكذا وقعت تسمية هذا القسم بنسبته إلى الإكراه، وهو لغة حمل الإنسان على شيء يكرهه، وفي معناه الضغط، ففي القاموس الضغطة بالضمّ الضيّق والإكراه والشدّة، والفقهاء يخصّون الإكراه والضغط بما كان بغير حق. قال في المنح نقلًا عن مجمع الفتاوي لأن الإكراه بحق لا يعدم الاختيار شرعًا ألا ترى أنّ المديون إذا أكرهه القاضي على بيع ما له نفذ بيعه بخلاف ما إذا أكرهه على البيع بغير حق، وفذلكة القول أنّ الفقهاء عندنا ذكروا في البيوع الفاسدة بيع المكره والمضغوط وخصّه الحنفية بكتاب الإكراه وفيه قرّروا الشروط التي تحقّقوا بها الإكراه الذي يفسد

معه البيع، والمراد من الإكراه عندنا ما يعتبره الشرع إكراهًا كخوف قتل أو سجن أو ضرب أو قيد أو صفع لذي مروءة بملأ وأخذ مال أو قتل ولد وكذا الإهانة لمن لا تليق به، فإذا كان الإكراه على نفس البيع فلا يلزم فيه البيع بالإجماع بالثمن على ما صرّح به التاودي. وأمّا إن كان الإكراه على سبب البيع كإعطاء المال ولو ظلمًا فعمل قاس جرى على صحّة بيعه ولو في حال السجن لأنه مضغوط في مال فقط يدفعه من نقده أو من بيع ملكه وح لم يكن مكرهًا على خصوص البيع وأولى منه المضغوط في أموال الدولة إذا بقيت عليه، فبيعه ماض ولو في حالة الإكراه. (سنوسي، مدر، ٢٢٤، ١)

بيع الأمانة

- فيرهن الاستغلال: هذا النوع من الرهن لم يكن موجودًا في صدر الإسلام ثم بفشوه وعموم البلوى به وجدت أحكامه بين فقهاء الحنفية حتى صار بابًا من أبواب الفقه الحنفي، ويُسمّى في الشام بيع الإطاعة وعرف بتونس في عصور متأخّرة ألف فيها شيخ الإسلام البيرمي الثاني رسالة بيع الوفاء التي جمع فيها أحكامه على وجه هو أحسن مرجع للفقهاء، وفي مقدّمتها إعلم أنه لمّا كان الغالب على الناس في عصر المجتهدين وما قرب منه قصد النفع الأخروي حتى كان المقرض منهم يقرض لوجه الله عزّ وجلّ لم يكن لهذا العقد وجود في دائرة الشهود. فلما انقلبت الأوضاع، وغلب حب الدنيا على الطباع. وصار الإنسان كما قال صاحب الفصول لا يقرض غيره شيئًا كثيرًا من ماله من غير أن يطمع بحصول نفع مالي، أحدثوا تحيّلًا لتحصيل الأرباح، بطريق مباح. وأظنّ أنّ مبدأ ظهوره كان بسمرقند لأن أكثر الكلام فيه للسمرقنديين، والتحيّل لذلك وإن كان مشروعًا لكن صلوحية هذا لذاك ليس بيّن. ولا هو من الأمر الهيّن. فلذلك اختلفت فيه أنظار من ظهر في عصرهم. ثم حكى فيه أقوالًا خمسة هل هو رهن أو بيع لازم أو بيع جائز غير لازم أو بيع فاسد أو مركّب من البيع والرهن. وقرّر في حكاية هذا القول تقريرًا يهمّ أدراجه هنا نصّه: إعلم أنّ احتياج الناس للشيء وتعاملهم به أصلان كبيران في المذهب كما يعلمه من خبره، فلذلك وقع من أهل الترجيح اختيار هذا القول فيه، فقد نقل الزيلعي عن صاحب النهاية إن عليه الفتوى في قاعدة "الحاجة تنزل منزلة الضرورة" من الأشباه، ومنها الإفتاء بصحّة بيع الوفاء حين كثر الدين على أهل بخاري، وهكذا بمصر وسمّوه بيع الأمانة والشافعية يسمّونه الرهن المعاد وهكذا سمّاه به الملتقط، ومما لا ريب فيه أن الناس إذا كانت لهم حاجة إليه في تلك الأعصار على فضلها فهم إليه في هذا العصر على وضوح اختلاله أحوج. (سنوسي، مدر، ١٩٤، ٢٠)

بيع جبري

- أمّا البيع بحق فهو البيع الجبري عند الفقهاء كالبيع لقضاء دين أو بيع أرض لطريق تعيّنت أو لتوسيع مسجد. (سنوسي، مدر، ٢٢٤، ٢٢)

بيع على الغائب

- أمّا البيع على الغائب فقد تقدّم طرف منه في فصل المباحث الشرعية من القسم الأول من كتابنا هذا، وقرّر الفقهاء فيمن غاب على ثلاثة أيام يصحّ البيع عليه إن لم يحضر بعد الآجال،

والتلوم على شرط إتمام الموجبات اللازمة قبل البيع. (سنوسي، مدر، ٢٢٧، ٢١)

بيع الوفاء

- فيرهن الاستغلال: هذا النوع من الرهن لم يكن موجودًا في صدر الإسلام ثم بفشوه وعموم البلوى به وجدت أحكامه بين فقهاء الحنفية حتى صار بابًا من أبواب الفقه الحنفي، ويُسمّى في الشام بيع الإطاعة وعرف بتونس في عصور متأخّرة ألف فيها شيخ الإسلام البيرمي الثاني رسالة بيع الوفاء التي جمع فيها أحكامه على وجه هو أحسن مرجع للفقهاء، وفي مقدّمتها إعلم أنه لمّا كان الغالب على الناس في عصر المجتهدين وما قرب منه قصد النفع الأخروي حتى كان المقرض منهم يقرض لوجه الله عزّ وجلّ لم يكن لهذا العقد وجود في دائرة الشهود. فلما انقلبت الأوضاع، وغلب حب الدنيا على الطباع. وصار الإنسان كما قال صاحب الفصول لا يقرض غيره شيئًا كثيرًا من ماله من غير أن يطمع بحصول نفع مالي، أحدثوا تحيّلًا لتحصيل الأرباح، بطريق مباح. وأظنّ أنّ مبدأ ظهوره كان بسمرقند لأن أكثر الكلام فيه للسمرقنديين، والتحيّل لذلك وإن كان مشروعًا لكن صلوحية هذا لذاك ليس بيّن. ولا هو من الأمر الهيّن. فلذلك اختلفت فيه أنظار من ظهر في عصرهم. ثم حكى فيه أقوالًا خمسة هل هو رهن أو بيع لازم أو بيع جائز غير لازم أو بيع فاسد أو مركّب من البيع والرهن. وقرّر في حكاية هذا القول تقريرًا يهمّ أدراجه هنا نصّه: إعلم أنّ احتياج الناس للشيء وتعاملهم به أصلان كبيران في المذهب كما يعلمه من خبره، فلذلك وقع من أهل الترجيح اختيار هذا القول فيه، فقد نقل الزيلعي عن صاحب النهاية إن عليه الفتوى في قاعدة "الحاجة تنزل منزلة الضرورة" من الأشباه، ومنها الإفتاء بصحّة بيع الوفاء حين كثر الدين على أهل بخاري، وهكذا بمصر وسمّوه بيع الأمانة والشافعية يسمّونه الرهن المعاد وهكذا سمّاه به الملتقط، ومما لا ريب فيه أن الناس إذا كانت لهم حاجة إليه في تلك الأعصار على فضلها فهم إليه في هذا العصر على وضوح اختلاله أحوج. (سنوسي، مدر، ١٩٤، ٣)

بَيِّن

- بيِّن أي ظاهر من بان إذا ظهر سُمّي بذلك لعدم احتياجه بعد تصوّر الملزوم واللازم إلى شيء. (بيجوري، حبم، ٣٥، ٦)

ت

تأثير وتأثر

- العَرَض ثلاثة أقسام: الكم وهو المقدار، والكيف كاللون والطعم والرائحة، والنسبة وهي سبعة أقسام: المضاف وهو النسبة المتكرّرة كالأبوّة والبنوّة والفوقيّة والتحتيّة، والأين وهو الحصول في المكان، والمتى وهو الحصول في الزمان كالعتاقة والحداثة، والوضع وهو الهيئة الحاصلة للجسم من نسبة بعض أجزائه إلى بعض أو إلى الأمور الخارجية كالسماء والأرض مثل القيام والقعود، والجدّة وهو نسبة الشيء إلى ملاصق ينتقل بانتقاله كالتعمّم والتقمّص والتختّم، والتأثير كالقطع، والتأثّر كالانقطاع، فمجموع أقسام العرض تسعة وهو ممتنع بقاؤه، لأن البقاء عَرَض، فلو بقي العَرَض لقام العَرَض بالعَرَض، والعَرَض لا يقوم بنفسه بل لا بدّ له من جوهر يقوم به، فكيف يقوم به غيره، وإذا امتنع بقاؤه وجب حدوثه، والله تعالى قديم فيستحيل عليه أن يكون حادثًا فليس هو عَرَضًا سبحانه وتعالى. (نابلسي، رق، ٩، ٩)

- أمّا أحديَّة الواحد فهي غناه عن العالمين، لأنّ الوحدة لا فرق بينها وبين الهوية وكمال الإطلاق ومرتبة الغنى عن العالمين؛ إلّا باعتبار حضوره لنفسه، المسمَّى بالتعيُّن الأول. فلا مناسبة بينها وبين الممكنات في فيضان الوجود. فالإبداع والخلق والإيجاد والتأثير والمبدئية... إنّما كانت عن مرتبة الألوهية، للنسبة التي بين أعيان الممكنات والأسماء، فإنّها الطالبة لظهور العالم وإيجاده. (جزائري، مواف٢، ٦٤٢، ٢٠)

تأثير السياسة في التجارة

- تأثير السياسة في تجارتنا هو أكثر من تأثيرها في تجارة غيرنا من الأمم لأنّ استنادنا في البيع والشراء والنقود هو على غيرنا. فلا استناد لنا على أنفسنا. ولو كانت تجارتنا في حالة حسنة لما ضرّت بنا مسألة غيرنا كما تضرُّ بنا الآن. لأنّه لو كانت نقودنا لنا وتغيير هيئة المحصولات في بلادنا لما وقعنا في ضرر عظيم من جراء سياسة غير بلادنا. لا نقول إنّه يمكن رفع كل الضرر. لأنّه لمّا كانت الدنيا في هذا القرن مرتبطة برباط واحد كأنّها جسم واحد وذلك بقرب المواصلات وسهولة المداخلات كان لا بدّ من تأثّر كل ذلك الجسم عندما يُصاب أحد أعضائه بداهية. مثلًا حرب فرنسا وبروسيا. فإنّه قد وقف حركة التجارة في الدنيا وقلّل الأمنية. أما وقوف حركة تجارة بلادنا وقلّة الأمنية فيها تفوقان وقوف حركة غيرها وقلّة أمنيتها. ولماذا لأنّه لا نقود لنا واستنادنا في النقود هو على أوروبا وفي محصول الحرير على فرنسا فلما اضطربت سياسة فرنسا توقَّفَ بيع محصولنا، وتوقّفُ بيع محصولنا قلّل الإمدادات المالية فأصبحنا مديونين لأهل غير بلادنا، فقلّتْ الأمنية أوقفت تجارة الحرير. فامتدّت قلّت الأمنية إلى غير تجارة الحرير لأنّ التجارة هي جسم واحد. فأمسينا في ضيق من جراء قلّة النقود لا غير، ومن عنده ما يكفيه من النقود لا خوف عليه فإذًا هو ذو أمنية ولم تؤثّر فيه سياسة أوروبا كما أثّرت في غيره من الذين نقودهم لغيرهم.

فبناء على ذلك نقول إن ضيقنا ليس هو من مجرّد اضطراب سياسة فرنسا ولكنه من سوء تجارتنا. لأنها بلا أساس. لأن أساس التجارة هو النقود. والتجارة التي لا نقود لها هي بلا أساس. فلا تقدر أن تصادم أنواع الزمان وزوابع الدهور. (سبستاني، فجل١، ١١٨، ٢٨)

تأخّر

- إنّ العدل في الحكم في ظروف هذه الظروف هو صعب ولا تقدر العامّة أن تدركه، وأسهل طريقة للوصول إلى المرغوب البحث في ما هو التأخّر الحاضر وأسباب ثبوته وملازمته للأمة، فنقول إنّ التأخّر الجاري هو أدبي ومادي. أي في انتظام الهيئة الاجتماعية، فإن المعارف ناقصة والشقاق سائد والفضائل قليلة والاعتبار للعرضيات والاحتقار للجوهريات هذا من جهة الأدبيات، أمّا الماديّات فهي عدم لأنّ الزراعة إسم بلا مُسمّى بالنسبة إلى خصب البلاد واتّساعها، وكذلك التجارة فإن أهل الرساميل عندنا قد ضاقت دونهم الأشغال فكثرت المناظرة ففسدت حالة التجارة من كل الوجوه، وصارت مداخيل النقود والعقار عرضة لاحتمال أثقال خسائر المعاطاة التجارية، وكذلك الصناعة فإنها غير مستندة إلى قوة المعارف والمال ولكنها حرف بسيطة ربحها أقلّ من استحقاق القوة المصروفة في سبيل القيام بها. فهذه هي أساسات تقدّم الأمم ولا سبيل إلى النجاح ما دامت على ما هي عليه ولو لم تدخل البلاد الحكومة التي دخلتها منذ خمسين سنة أي لو لم يكن شأن حكومتها في ذلك الزمان مؤديًا إلى الخراب والضعف لما بتنا على ما نحن عليه فإلقاء الشقاق بين الأمة كافٍ لحفظ الضعف فيها وكان شأن أولئك الحكّام في السهول والجبال إخضاع البلاد بدفع قوة بقوة أخرى من نفس البلاد وليس بالعدل والإنصاف وجعل صوالح الأهالي لجام الطاعة وسعادة المعيشة ورفاهيتها مغناطيس الانقياد وحارس الراحة والأمنية. ففساد مبادئ تلك السياسة في زمان كانت البلاد فيه في حالة الجهل أفسد الأمة فصار إصلاحها صعبًا جدًّا لأن كثيرين من الذين يؤتمنون على تنفيذ الشرائع والقوانين والنظامات التي هي ضمانة النجاح والتقدّم يدوسونها ولا يعبأون بها إلّا عند مناسبتها لأغراضهم وغاياتهم المخالفة لإرادة حضرة ولي النعم، ولولا فساد الأمة لكان ذلك نادرًا ولم ينحصر في الممالك الشرقية في آسيا ولكنه فاعل في كثير من ممالك أوروبا وأميركا. والظاهر أن فساد زمان الظلام لا يمحى إلّا بعد استيفاء حقّه من زمان النور، وبما أن حالتنا لا تزال في احتياج شديد إلى الإصلاح وقد انتبه الأهالي إلى ذلك الاحتياج وشرعوا في البحث عن أسبابه فأخطأوا وأصابوا نخاف أن يفرغ صبرهم فيتذمّروا قبل حلول الزمان الذي يحقّ لهم أن يتذمّروا فيه بعد الحصول على عناية وزارة ذات حذق وهمّة وإقدام كوزارة حضرة صاحب الفخامة محمد رشدي باشا شرواني زاده، ومن يعرف يا ترى بقيّة الوكلاء الفخام ولا يبشر نفسه بنوال المرام وهذا هو لسان حال كثيرين حتى أنّنا نخاف أن نوسّع دائرة الأمل فتظهر النتيجة صغيرة بالنسبة إليه. (سبستاني، فجل١، ٢٧٠، ١٥)

تاريخ

- قال بعض المؤرّخين لو فرضنا أنّ التاريخ غير نافع للآحاد، فلا يستغني عنه أحد من ملوك

الدنيا الذين ولّاهم الله رقاب العباد، فإنّهم يطلعون فيه على ما سولته الأنفس والشهوات، واقتضته المنافع بحسب الأحوال والأوقات، وينظرون فيه وقائع الأزمنة والأمكنة، والأحوال الظنّية والمتيقّنة، والآراء الصائبة، والأهواء الكاذبة، وهل التاريخ إلّا أفعالهم السياسية، وأشغالهم الرياسية، فمرجع أمورهم إليه، ومدار عملهم عليه، فإنّه مشتمل على التجاريب، وهي لازمة لهم في حزمهم وإجراء أحكامهم على وجه مصيب، فإذا رأوا في التاريخ ما يمدح تبعوه، أو ما يذمّ هجروه واجتنبوه، فبذلك أضافوا إليه تجاريبهم المستفادة، وانتفعوا بالأصل والزيادة، فينبغي لهم أن يتشبّثوا بذلك، ويتركوا ما اعتادوا عليه من سلوك أقرب المسالك، من الاقتصار على الأمور الوقتية، التي تستنتج من أحوال الرعية، أو تسدعيها مفاخرهم الذاتية الهوائية، فيقعون في الحيرة، لعدم استنارة البصيرة، فإذا استعانوا بالتاريخ أصلحوا عقولهم بالتجاريب، ولم يقعوا في مضار الحوادث الماضية ولم يأخذوا منها بنصيب، وإذا اطّلعوا في الوقائع التاريخية على ما وقع لغيرهم من العيوب الخفية، التي يمدح عليها الملوك في حال حياتهم من أهل النفاق. وتبقى ملوّثة لصحفهم التاريخية التي تسير بها الركبان في جميع الآفاق، اتّعظوا بذلك واعتبروا كل الاعتبار، فإذا تملّق إليهم المتملّقون، وتذكّروا ما اغترّ به في مثل ذلك السابقون، خجلوا من فرحهم بباطل المديح، ورجعوا في العمل للرأي الرجيح. (طهطاوي، اكا١، ٤٠١، ١٢)

- مما يحاسب الملوك أيضًا على العدل والإحسان: التاريخ، أي حكاية وقائعهم لمن بعدهم من ذراريهم وخلفهم من الأجيال الآتية، فإنّ المؤرّخ يذكر للأمة أخبار ملوكها، فينتقل من العين إلى الأثر، ومن البيان إلى الخبر، فيبثّ محاسن الملوك ومثالبهم لأعقابهم ليعتبروا، فدأب الملك العاقل أن يتبصّر في العواقب، وأن يستحضر في دائم أوقاته وفي حركاته وسكناته أن الله سبحانه وتعالى اختاره لرعاية الرعية، وجعله ملكًا عليهم لا مالكًا لهم، وراعيًا لهم، يعني ضامنًا لحسن غذائهم حسًّا ومعنى، لا آكلًا لهم، وأنّه تعالى خصّه بمزايا جليلة: أولها: أنّه خليفة الله في أرضه على عباده، وقد أمر الجميع بالعدل والإحسان وما بعده. (طهطاوي، اكا١، ٥٢١، ٣)

- للتاريخ مدرسة عامة يقصدها من أراد من الأمم أن يفوز بالتعلّم، وهو أيضًا تجريبيات حوادث الأعصر التي تساعد الحال الراهنة، ومن جهة اشتماله على عبر محفوظة يعين المرء على التفكّر في ظاهر الآتي، فمنه يعتبر من اعتبر من جميع الناس أيًّا ما كان مقامهم، لما أنّه يظهر على رؤوس الأشهاد الآثار الرديئة المترتّبة على تشاجرهم واختلافهم، ومثل هذه الصورة المهولة تحملهم على التخلّق بالأخلاق الحميدة، مثل الحلم والعدل. ومن التاريخ يفهم الملوك أنّه في زمن سلطنة ملك حسن التدبير ينبغي أن تكون شوكة الملك وكرسيه ظلًّا ووقاية. (طهطاوي، اكا٢، ٢٤٧، ١٥)

- فلئن كان التاريخ يعجز عن تمزيق حجاب القدمية القصوى ليكشف لنا تفصيل ما أحدثه الزمان مع تلك العائلة هناك. إلّا أنه مع ذلك قد ينهج لنا طريقًا نسير به على قدم الاستقراء إلى حيث نقول: إن هذه العائلة قد اغتنمت لذّة العيش في ذلك المكان الخصب فمكثت به آمنة

وصارت تعيش بنتائج الأرض وحاصلات الحيوانات المنفردة هناك وتسلك تحت إرشاد الكبير منها خلفًا بعد سلف، ولم تزل مع تقدّم الزمان تنمو وتتّسع بانضمام آخرين إليها، حتى صارت جمهورًا غفيرًا يجري تحت سياسة ذلك الكبير الذي كان يخترع شرائع وقوانين يلتزم باعتناقها كل فرد من هذا الجمهور لدفع وقوع الخلل في نظام الجمعية. وبناء على ذلك سمّوه أميرًا، ولكون المواشي والأنعام قد كثرت أيضًا وتعاظمت هناك لتواصل الداخلة وانقطاع الخارجة كما تطلب طبيعة حيوان الكلأ إذ يوجد الإنسان، لم تعد من ثم تلك البقعة كافية لإشباع الجميع دون توجيه الاعتناء بها فصارت القطعان تتشتّت، ولذلك بادر الناس إلى فلاحة الأرض وتهذيبها بعد أن تعلّموا العملية الإنباتية من نفس الطبيعة، لأنهم كانوا يراقبون كيفية هذه العملية من السنابل او القصلات التي كانت تطرح الحبوب أو البزور في التراب بعد النضج فتدفن هناك ثم تنهض نامية على شكل الأصل. (مرّاش، غبح، ٣٧، ٢١)

- لمّا كانت الجبال والوديان والبحار والقفار وبعد المسافات والأنهار حواجز، تحول دون الرجال والحيوانات والمراكب ودون مقاصدها، وتصعب وسائط الاجتماع والافتراق، كان كلما اجتمع قوم في رفع أو خفض ينفردون أمة ويمارسون الأعمال التي تأتيهم بالراحة والنجاح. وتدفع عنهم الأخطار وذلك بحسب ما تدعوهم إليه استعدادات ذلك المحل الطبيعية واحتياجات هيئتهم الاجتماعية ممّا يتعلّق بأسباب المعيشة والراحة والأمنية والأديان. فكلما قويت علاقاتهم الداخلية تضعف علاقاتهم الخارجية، ويباينون غيرهم من الذين اجتمعوا في محل آخر في اللغات والعادات وكيفيّة المعيشة والسياسة والأديان، فيصبحون أمّة منفردة في ذلك. وهذا مع مساعدة الانتساب إلى أصل من فروع الأصل الأول هو أساس انفراد الجنس البشري أممًا وأديانًا ولغات وعوائد ومشارب، وذلك الانفراد وهذه الأديان واللغات والعوائد والمشارب تكثر وتقلّ بحسب المفاعيل السياسية المحضة أو السياسية الناتجة عن المشروعات الدينية التي كانت تفعل في كل منها بحسب استعدادها وقوّتها وضعفها وقلّة عدد رجالها وكثرتهم وقدميّتها وحداثتها. فكانت تارة تجتمع بعض الاجتماع في الصوالح وطورًا تتفرّق كل التفرّق فيها، فنتج من ذلك الاجتماع والعلاقات التجارية والتفرّق والاختلافات السياسية روح عام وخاص بحسب الاجتماع والتفريق والاتّحاد والانفصال يوافق كلًّا من ظرفي المكان والزمان وأحدهما دون الآخر، وهذا الروح هو ما يُسمّى بروح العصر أي المبادئ التي تؤسّس عليها أعمالها كل أمم العالم أو بعضها أو واحدة منها بحسب الاجتماع والانفصال. فإن كانت إحدى تلك الأمم أو بعض أعضائها مخالفة لتلك المبادئ التي اتّخذها العالم أجمع أو بعضه مع قطع النظر عن الأفراد، والشاذّ بالنسبة إلى العالم قاطبة أو بالنسبة إلى أمة من أمم العالم يقال إن روحها مخالف لروح الزمان. ولما كان المخالف الضعيف يقصر عن التغلّب على مخالفه القوي وعن بلوغ مبلغه كان لا بدّ من أن المخالف القوي يحوز أكاليل النصر في نزال الزمان. ولذلك كان لا بدًّ من تقلّب روح كل زمان على الذين ليسوا من

روحه. ولما كان التاريخ هو الواسطة للوقوف على حقيقة ما أوردناه، وكان لكل راغب سبيل إلى مطالعته كان لا بدّ من الاقتصار عن إيراد البراهين التي تعضد ما قلناه لضيق المقام. ولذلك نقطع النظر عن الماضي ونمعنه في الحاضر وفي ما ربما يحدث في المستقبل. (سبستاني، فجل١، ٩٦، ٢٣)

- لولا فتنة عرابي وأعوانه الذين أثبتت الحوادث ما قلناه تكرارًا من أنّهم راكبون جواد الغرور والمطامع الناشئة عن حبّ الذات ومراعاة الصالح الخاص دون العام ومحاولة تحصيل ما يستحيل تحصيله، لمّا رأى الإنكليز أنّه لا مندوحة لهم عن سوق العساكر لإخماد نيران الفتنة محافظة على الحكومة القانونية وصيانة لمصالحهم المهمّة. وقد صدق من قال إن التاريخ تتكرّر حوادثه. فتكرارها في الدنيا كافٍ لتجنى منها فوائد الاختبار فكيف إذا تكرّرت في نفس القطر. فمنذ عهد ليس ببعيد انضمّت روسيا وإنكلترا والنمسا إلى الباب العالي بالمدافع والرجال لقيام صالح. وروسيا عاونت النمسا على إخماد فتنة المجر وملوك فرنسا البوربون طالما جعلوا حراسهم من سويسرا وملوك العرب القدماء استندوا زمانًا طويلًا لصيانة نفوذهم إلى قوة عسكرية غير عربية. على أننا نرى في تاريخ مصر ما هو من هذا القبيل فلا حاجة إلى الاستشهاد بحوادث جرت في بلدان أخرى فإن بسما تيخوس الأول أو ملوك الدولة السادسة والعشرين المصرية ابن الملك نيخو عاد إلى مصر بعد نكبة أخيه واشترك في ملكها مع أحد عشر رجلًا اختلسوا الملك واقتسموا مصر واتّحدوا وقوّوا الصلات الجارية بينهم بالمصاهرة والاجتماع لتقديم الضحايا في هيكل إبتاه في ممفبس. على أنه لم يلبث أن طُرد بقوّتهم الناشئة عن الحسد والغيرة لأنّه كان صاحب الحق القانوني في الملك. ولما ضاقت به الأحوال ورأى أنه لا سبيل إلى استرداد ما خسره وإرجاع الانضمام الذي هو أساس النجاح بقوة داخلية استعان باليونان فلبّوا دعوته وجاءت رجالهم القطر والمراكب الفينيقية عاونته بحرًا فتوفّق إلى الفوز العظيم وأرجع مجد مصر ونفوذها. (سبستاني، فجل٢، ٦٦٠، ٣٠)

- التاريخ: هو عبارة أن يبيّن المتكلّم عامًا هجريًا لوقوع حادثة بقاعدة الجمل، وهو عروة لأيدي الأدباء ولعبة في محافل الظرفاء، والعجب أنهم قصروا عن أداء حقّه حيث ما أدخلوه في سلك البديع ولم ينظّمه أحد من علماء البديع وهو حريٌّ بذلك. وأما أدباء الفرس فقد قضوا حقّه وذكروه في أنواع البديع الفارسي. والحسن في التاريخ أن يناسب معناه بالواقعة المؤرّخة. (مخان، غبم، ٤٤، ٧)

تأسيس القوانين

- أمّا إذا اتّفق غالب المجلس على عدم استحسان سياسة الوزراء فيجب على الملك عند ذلك أحد أمرين: إمّا تبديل الوزراء المشار إليهم أو حلّ مجلس الوكلاء على أن يعيد الأهالي الانتخاب في مدّة معلومة، فإذا انتخبوا من يكون أشهر باللين والمساعدة للدولة دلّ ذلك على رضاهم بسياستها فيبقى الوزراء على خططهم، وأمّا إذا انتخبوا الأولين أو من يكون مثلهم في الشدّة فيستدلّ بذلك على عدم رضاهم بها ويجب حينئذٍ خروج الوزراء من الخدمة وتعويضهم بمن سياسته ترضى المجلس، وللمجلس المذكور أن يدّعي

الخيانة على أحد الوزراء أو مجموعهم إذا رأى أدلّة ذلك وتكون نازلة تفصل بالمجلس الأعلى، وظاهر أن الوزراء المشار إليهم كما تشدّد عليهم القوانين المسؤولية عن تصرّفاتهم تمنع التعدّي عليهم في النفس والعرض والمال، فيتيسّر للنجيب الأمين منهم إجراء الأمور على مواقع المصلحة والفوز بما يستعقبه ذلك من جميل الثناء، ولمن اتّصف بالأمانة دون النجابة الخروج بالسلامة لا له ولا عليه، وبما تقدّم يعلم أن سلطة المجلسين تتّحد تارة وتفترق أخرى إذ لكل منهما أعمال تخصّه وأعمال يشارك فيها الآخر، غير أن المعتبر في تأسيس القوانين سيّما المتعلّقة بالمجابى والقوة العسكرية وفي الاحتساب على الدولة واستحسان سياسة الوزراء وضدّه اللذين ينبني عليهما خروجهم أو بقاؤهم في الخطّة، هو ما يتّفق عليه غالب مجلس الوكلاء حسبما أشير إليه قريبًا، كما أنّ إجراء القوانين المذكورة يتوقّف على موافقة المجلس الأعلى على كونها غير مخالفة لأصول الكونستيتوسيون. قلت فبتقرير ما ذكر يعلم أيضًا أن صاحب الدولة عندهم مضطرّ إلى موافقة إرادة المجلس التي هي في الحقيقة إرادة أهل المملكة. (تونسي، أقوم، ٨٤، ٢٢)

تالٍ

- القضيّة قول خَبَري. وهي تنقسم باعتبار تركيبها إلى حمليّة وهي ما كانت قضيّة واحدة نحو زيد كاتب. وشرطيّة وهي ما تركّبت من قضيّتين نحو إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. ويُسمّى الطرف الأول من الحملية موضوعًا والثاني محمولًا. والطّرف الأول من الشرطية مُقدَّمًا والثاني تاليًا. (يازجي، قم، ١٨، ٢)

تأليف

- إنّ التأليف والتركيب صارا بمعنى عند النحاة فيستعملون التركيب كالتأليف بدليل تقسيمهم المركّب إلى إضافي وإسنادي ومزجي وتوصيفي، ولا يطلقون على نحو كلمتين لا ارتباط بينهما إنّه لفظ مركّب، نعم فرّق بعضهم بين المركّب والمؤلّف بأنّ المركّب ما لا يدلّ جزؤ على جزء المعنى المقصود كعبد الله عالمًا، والمؤلّف ما يدلّ جزؤه على جزء المعنى المقصود. (أسير، أرش، ٩، ١٤)

تأمين

- في حكم التأمين: أي قول المصلي: آمين بالمدّ والقصر مع تخفيف الميم، وبالمدّ مع تشديدها وأُنْكِرت، والمشهور الأفصح لغة وسنة المدّ مع التخفيف، وهو لفظ عبراني عرّبته العرب، وبَنَتْه على الفتح، وقيل: عربي مبني على الفتح: اسم لطلب الإجابة، كسائر أسماء الأفعال، مشتقّ من الأمان، بمعنى: أمّنّا خيبة دعائنا، وقيل فيه غير ذلك. (سنوسي، شص، ٤٤، ٢)

تأنُس

- تكون النواحي سابق الوجود على تكوّن الحكومات وأقدم منها في التجمّعات التأنسيّة، فالنواحي أصل الممالك، فقد كانت النواحي مشيخات صغيرة مستقلّة منفرد بعضها عن بعض، على قرية أو أكثر أو على بندر أو مدينة بوصف دائرة بلدية، وكان الحامل لأهلها على الاجتماع والاتحاد اقتضاء الحاجة الإنسانية للتأنّس والتعيّش والتحفّظ، حيث أحسّوا باحتياجاتهم إلى إدارة داخلية لدائرتهم، فاحتاجت تلك الإدارة إلى عمل ومحافظة وحسن تدبير وملاحظة، فاستدعى الحال إلى

رئيس يقوم بإدارة تلك الدائرة ويسوس أمرها ويقوم أودها، فاختار أهل هذه الدائرة لهذه الوظيفة أعقل العشيرة وأنورهم بصيرة. وكانوا في مبدأ الأمر يختارون بالرغبة والطوع لمثل ذلك شيخًا من شيوخ الأهالي، الطاعنين في السن، ممن أفادتهم كثرة التحاريب المعلومات القوية والهيبة والوقار، ويجعلونه كبير الناحية، ومن المعلوم أن من طعن في السن يطلق عليه إسم الشيخ، فلذلك قيل لهذا الشيخ شيخ البلد أو شيخ الناحية أو شيخ الحارة، وقيل للبلد وللناحية وللحارة مشيخة، فاستمرّ الحال على هذه التسمية حتى انتظمت النواحي في الحكومات، وانخرطت في سلك الممالك، وصارت أجزاء لكل أو جزئيات لكليات، وبقي إسم الشيخ دالًّا على كبير القوم أيًّا ما كان عمره. (طهطاوي، اكا١، ٥٢٥، ٤)

- لمّا كان الإنسان مدنيًّا بالطبع، مستأنسًا بالوضع، وسُمّي إنسانًا لأنسه وائتلافه مع أبناء جنسه، جعل الشارع للهيئة التأنسيّة الاجتماعية محافل جامعة، ومجامع عمومية، فسنّ الجماعة في الأوقات الخمس، ليتمّ التأنّس بين أهل الإيمان في اليوم والأمس، وفرض الجمعة يوم الجمعة من كل أسبوع، وجعل صلاة العيد في كل عام من الإجتماع العام المشروع، وندب لصلاة الكسوفين والاستسقاء، جماعة الناس، عسى أن ينتفعوا جميعًا باستجابة دعاء الأتقياء، وفرض الحجّ والاعتمار، ليجتمع على الشعائر الإسلامية في حرمه الشريف جمع من سائر الأقطار، وأوجب في وليمة العرس إجابة الدعوة، لتجديد مجامع الأنس بين أهل النخوة، وقضى بين أصحاب الأحوال والأوضاع وأرباب الأخلاق السليمة والطباع أن يجتمعوا للأذكار، مع حفظ الحشمة والوقار، ولم ينه عن مجامع الألعاب المشتملة على الرياضة التي لا تعاب، ولا عن المحافل والمواكب المؤذنة بتبجيل أولى المناصب والمراتب، ثم استحسنت بعد ذلك الاحتفالات للموالد السلطانية، لاسيّما مولد أشرف البرية، في المدائن والقرى، لما يبذله في ذلك أهل الخير من الكرم والقرى. (طهطاوي، اكا٢، ٥٦٥، ٥)

تأنُّس إنساني

- تقدّمها (مصر) في التأنّس الإنساني والعمران، وإحرازها أعلى درجة التمدّن من قديم الزمان، وعلى مرّ العصور وكرّ الدهور انصقلت في مرآة جوهرها صور وأخلاق الخلائق، وتهذيب طباعهم على التدريج، وتشبّثوا بثمرات العلوم والمعارف، ووقفوا على الحقائق، وبمخالطة غيرهم من الأمم ذاقوا حلاوة الأخذ والعطاء، وكثرة العلائق، وكما تمدّنوا بصنائع العمران، تديّنوا بما اتّخذوه من الأديان، وكان يعترف خواصهم وحكماؤهم في الباطن بوحدة الملك الديّان. (طهطاوي، اكا١، ٢٤٩، ٦)

تأنُّس عام

- لا يجهل أحد أنّ قوام الإنسان وانتظام أحواله يستدعي أنه خلق لحكمة عجيبة، ولم يخلق عبثًا ... فوجب بهذا السعي لإصلاح بنيته المادية، وتنمية أجزائه العضوية، بسدّ خلة ما فيه من الوجدانيات النفسانية القوية، كالجوع الذي يحسّه الإنسان من الاحتياج إلى الغذاء، وهو ألزم الوجدانيات وأقواها، وكالاحتياج إلى السكنى، واللباس، والنساء، وليست هذه الوجدانيات فيه، ولا الحصول عليها لمجرّد

راحة النفس، بل لحفظ هذه النفس النفيسة وبقائها للحصول على ما أراده الله منها، فالاحتياج إلى السكنى مثلًا إنّما هو للصون من أذى حيوانات الخلاء وهوامها، والاحتياج إلى الملبس للوقاية من شدّة الحرّ والبرد، فهذه وجدانيات طبيعية أولية، واحتياجات مقدّمة الحصول عليها قبل غيرها، ومع أن كلًّا من المسكن والملبس ليس من الوجدانيات الطبيعية الصرفة إلّا أنّ العادة حكمت بعدم الاستغناء عنهما، وينتظم في سلكهما أيضًا احتياجات راحة النفس إلى توفية حظوظها ولذّاتها المباحة، فإن النفس البشرية لم تخلق لأن تكون منعزلة وحدها، منفصلة عن أبناء جنسها، مجرّدة عن الاجتماع والائتناس، مع ميلها إلى ذلك طبعًا، واضطرارها إليه وضعًا، فهذا دليل على أن الإنسان يحتاج إلى التأنّس العام والاجتماع التام، لأنّ الإنسان، بالانفراد، لا يكفي للقيام بأود نفسه، فلهذا اقتضت الحكمة الإلهية والإرادة الربانية أن تبيح له أن يختار ذاتًا يرتبط معها ارتباطًا أكيدًا بعقد وثيق للازدواج والارتفاق وحفظ النسل، فإذا لم يحصل على ذلك اعتراه هيجان البدن، وأصيب بالسوداء، وتغيّر فيه الخلق الحسن، فمثل هذا الداء لا يحدث إلّا من فقد الحاجة التي يستشعر بها الإنسان ويحسّ بأنّها من ضرورياته. (طهطاوي، اكا٢، ٣٧٩، ١٨)

تأنيس

- نعمة الله عليهم (أهل قريش) بإيلافهم وتأنيسهم بجمعهم قبيلة واحدة في مكان واحد أمكن في النعمة من أن يكون الاجتماع من قبائل شتّى. (طهطاوي، اكا١، ٣٥٨، ٢٨)

تأويل

- فإن التأويل إرجاع اللفظ إلى أحد محتملاته مع الاعتراف ببقية المحتملات بخلاف التفسير. (نابلسي، أش، ١٦٥، ١٠)
- قال الشيخ العيني رحمه الله تعالى في شرح البخاري: "التأويل هو التفسير بما يؤول إليه الشيء. وفي اصطلاح الأصوليين: "التأويل تفسير الشيء بالوجه المرجوح. وقيل: "هو حمل الظاهر على المحمل المرجوح بدليل يُصيِّره راجحًا، وهذا أخصّ منه. وأمّا تفسير القرآن، فهو: المنقول عن النبي صلّى الله عليه وسلّم، وعن الصحابة. وأمّا تأويله فهو ما يُسْتَخرج بحسب قواعد العربية". (نابلسي، أش، ١٦٦، ١١)
- التأويل: هو صرف الشيء عن ظاهره إذا تتوجّه إليه مؤاخذة، فإن كان ما يحتاج إلى الصرف فعلًا يكون فعليًّا أو قولًا يكون قوليًّا، والأول من مستخرجات الأهاند كقول الحطيئة:

إذا ما العين فاض الدمع منها
أقول بها قذًى وهو البكاء

والثاني من مستخرجات العرب وهو جزء من التورية وهو أن يقول المتكلّم كلامًا تتوجّه إليه المؤاخذة فيتخلّص منها بإبداع وجه من الوجوه إما بتحريف كلمة أو بتصحيفها أو بزيادة أو بنقص أو بغير ذلك. والتأويل القولي ما لم يتغيّر فيه اللفظ فخرج ما فيه التحريف ونظائره، ومن شواهده ما حكي أن أبا مسلم قال لسليماني بلغني أنك كنت في مجلس وقد جرى ذكري فقلت اللهم سوّد وجهه واقطع رأسه واسقني دمه، فقال نعم قلت ذلك ونحن جلوس تحت كرم حصرم، فاستحسن أبو مسلم منه ذلك. (مخان، غبم، ١٩، ٨)

تأويل صحيح

- التأويل الصحيح: وإن أريد بالتأويل على مذهب الخلف صرف اللفظ إلى معنى من المعاني مع عدم القطع بأنّه مراد من اللفظ، وعدم حصر اللفظ في ذلك المعنى، وإنّما ذلك من بعض محتملات ذلك اللفظ، فإنّ هذا هو المراد بمذهب الخلف، وهو المذهب الأحكم، وعليه درجت المحقّقون من أهل المعرفة. (نابلسي، أش، ١٦٧، ١٢)

تأويل فاسد

- التأويل الفاسد: والحاصل: أنّه إن أريد بالتأويل على مذهب الخلف صرف اللفظ إلى معنى من المعاني، بحيث لا يحتمل ذلك اللفظ معنى آخر غيره، حتى يرجع معنى المُتَشابِهِ إلى معنى المُحْكَم، كمن زعم أنّ معنى قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح: ١٠) وقوله: ﴿أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (الطلاق: ١٢) معنى واحد، حيث أرجع معنى اليد إلى القدرة، فليس هذا مذهب السلف، ولا هكذا معنى التأويل. وما هذا الزعم إلّا تعطيل محض لصفة اليد التي للّه تعالى. (نابلسي، أش، ١٦٧، ٣)

تبايع

- يوجد في كثير من جهات بادية المملكة أن الأعراب يملكون بغير رسم بأيديهم، ويعتمدون مجرّد التبايع ودفع العوض وتنقل التصرّف ليد المشتري مع علم أهل حيّهم بذلك، وقليل منهم يكتب على البائع بطاقة بالعدالة في بيعه من الذكر. وهذه الحال أن كفتهم فيما بينهم لكنها لا تغني شيئًا مع المتسلّط عليهم. (سنوسي، مدر، ٣٠، ٦)

تباين

- العرض العام كلّي يقال على ما تحت حقائق مختلفة قولًا عرضيًّا. وهو إمّا لازم أو مفارق. واللازم إمّا أن يكون لازمًا بالنظر إلى الماهيّة كالفرديّة للثلاثة من العدد. أو بالنظر إلى الشخص كالسواد للزنجيّ. والمفارق إمّا أن يكون انفكاكه سريعًا كحمرة الخجل. أو بطيًّا كسواد الشعر. واعلم أنّ الكلّيين لا بدّ أن يكون بينهما إحدى هذه النِسَب. وهي التباين كما بين الإنسان والفرس. والتساوي كما بين الإنسان والكاتب. والعموم والخصوص. إمّا مطلقًا كما بين الإنسان والحيوان. فإن الحيوان يعمُّ كل فرد من الإنسان. والإنسان يخصُّ بعض أفراد الحيوان. وأما من وجه كما بين الحيوان والأسود. فإن كلًّا منهما يصدق على بعض أفراد الآخر ولكن يصدق أيضًا على أفراد لا يصدق عليها الآخر. فيصدق الحيوان وحده على الرجل الأبيض والفرس الأزرق ونحوه مما ليس بأسود من أنواع الحيوان. ويصدق الأسود وحده على الحديد والفحم ونحوه مما ليس بحيوان من أنواع الأسود. (يازجي، قم، ١٤، ٢)

تبدُّل الأحوال

- إنّ زماننا قد تغيّر فمن الحكمة أن نتبعه، وقد تبدّلت الأحوال، فالإصابة في مجاراة ذلك التبديل، فما كنّا نراه في الأمس لا نراه اليوم لأنّ نسبتنا إلى دولتنا العليّة ونسبتها إلينا وصلاتنا الغربية وصلات الغرب عندنا قد أخذت غير المجرى المعهود، وأصبحنا جميعًا رعيّة واحدة لراعٍ واحد عنده من الحلم ما يوافق لين عريكتنا ومَن التأنّي ما يناسب ارتباكاتنا الناتجة عن التعلّق ببعض الماضي وتعلّم بعض

الأمور الجارية والتأهّب لقبول ما سوف يجري، ولذلك لا بدّ من أن نكون في معابدنا إسلامًا وأرمنًا ودروزًا وموارنة وروما وكاثوليكًا ونصيرية وسريانًا وغير ذلك، وفي ميادين الأعمال عثمانيين لنا راية واحدة. استبداد الحال لنا إنّما يكون بالاجتماع حولها بالغيرة والحمية والصداقة، ولو كانت سياسة السائس في الزمان الماضي سياسته في الحال وعرفنا ما فيه خير لنا عند الفوز بسياسة خيرية لحصلنا من الحقوق السياسية ما لا نزال نتمّى الحصول على بعضه في نفس هذا الزمان، فإركان دولتنا إلينا إنما يكون بقدر إركاننا إليها، وكلما زاد ذلك الإركان يزداد تقدّمنا عندها وعلى الخصوص إذا جمعنا من المعارف ما يؤهّلنا للوصول إلى المراتب والمناصب. ومن أصعب الأمور أن يغيّر الإنسان ما تقرّر في عقله بشواهد كثيرة وبراهين واضحة جرت في زمان ليس بقصير وعلى الخصوص عندما يسوق سوء الحظ إلى الولاية التي هو منها أو المتصرّفية أو القائمقامية مأمورًا لا تزال قواعده السياسية من بقايا الزمان الماضي أو عدم القاعدة بات له قاعدة لحدّة الطبع أو فساد الفطرة أو حب الذهب أو ظلام التعصّب أو آفة الكسل والإهمال، فإنّ المأمور الجاهل يرجع بأفكار الذين يسوسهم خمسين سنة بعمل واحد كأعمال مأموري الزمان الماضي فيبعدون عن الغاية التي سبقوا بإصابة الرأي والسياسة في سبيلها ويطردون ما تقرّر في عقولهم من تغيير الأحوال، وهذه الأمور هي آفة جريان سياسة دولة تسير بأمّتها إلى أمور جديدة عند الرعيّة، سيرها بها إليها إنّما هو حق وهبه الله لكل حيوان ناطق وقرّرته الأديان المشهورة وأفسده ظلم البشر. (سبستاني، فجل١، ٢٩٦، ٣٢)

- إنّ تبدُّل الأحوال يقضي على صاحب النظام بتغييره حينًا بعد حين، فلا فضل له في ذلك إن أجراه مختارًا. ولم لم يجره فإنّه يكره عليه عاجلًا أو آجلًا، لأنّه من الوهم بل من الجهل المخجل أن يقال في عصر الاجتماعيين والديمقراطيين، أن نسبة الأمة إلى الحكومة نسبة الأرجل إلى الرأس، والروح في حال كونها علّة القوام وروح النظام الإجتماعي المماثلة في عالم الإجتماع للعقل الكلّي في عالم الوجود. ولا ينكر أنّه لا بدّ للحكومة من رئيس يكون واسطة عقدها ومركز دائرتها، وأن الأمة مندوبة لإجراء ما يطلب، إلّا أنّه قد فرض عليه أن لا يكلّفها بما لا فائدة فيه، بل حكم عليه إن كان ذا رشاد أن لا يشتهي ذلك لأنّه يستحيل بحكم قانون العقل وقوع أمر من غير علّة كما يستحيل بحكم الطبيعة حدوث الشيء اتّفاقًا. (إسحق، كسج، ٢٧١، ٢٧)

تبديل الوزراء

- أمّا إذا اتّفق غالب المجلس (مجلس الوكلاء) على عدم استحسان سياسة الوزراء فيجب على الملك عند ذلك أحد أمرين: إمّا تبديل الوزراء المشار إليهم أو حلّ مجلس الوكلاء على أن يعيد الأهالي الانتخاب في مدّة معلومة، فإذا انتخبوا من يكون أشهر باللين والمساعدة للدولة دلّ ذلك على رضاهم بسياستها فيبقى الوزراء على خططهم، وأمّا إذا انتخبوا الأولين أو من يكون مثلهم في الشدّة فيستدلّ بذلك على عدم رضاهم بها ويجب حينئذٍ خروج الوزراء من الخدمة وتعويضهم بمن سياسته ترضى المجلس، وللمجلس المذكور أن يدّعي الخيانة

على أحد الوزراء أو مجموعهم إذا رأى أدلّة ذلك وتكون نازلة تفصل بالمجلس الأعلى، وظاهر أن الوزراء المشار إليهم كما تشدّد عليهم القوانين المسؤولية عن تصرّفاتهم تمنع التعدّي عليهم في النفس والعرض والمال، فيتيسّر للنجيب الأمين منهم إجراء الأمور على مواقع المصلحة والفوز بما يستعقبه ذلك من جميل الثناء، ولمن اتّصف بالأمانة دون النجابة الخروج بالسلامة لا له ولا عليه، وبما تقدّم يعلم أن سلطة المجلسين تتّحد تارة وتفترق أخرى إذ لكل منهما أعمال تخصّه وأعمال يشارك فيها الآخر، غير أن المعتبر في تأسيس القوانين سيّما المتعلّقة بالمجابى والقوة العسكرية وفي الاحتساب على الدولة واستحسان سياسة الوزراء وضدّه اللذين ينبني عليهما خروجهم أو بقاؤهم في الخطّة، هو ما يتّفق عليه غالب مجلس الوكلاء حسبما أشير إليه قريبًا، كما أنّ إجراء القوانين المذكورة يتوقّف على موافقة المجلس الأعلى على كونها غير مخالفة لأصول الكونستيتوسيون. قلت فبتقرير ما ذكر يعلم أيضًا أن صاحب الدولة عندهم مضطرّ إلى موافقة إرادة المجلس التي هي في الحقيقة إرادة أهل المملكة. (تونسي، أقوم، ٨٤، ٩)

تبعية

- المعيّة؛ لا تقال إلّا على شيئين مستقلّين بالموجوديّة. والمُسمّى خَلْقًا وعالَمًا؛ لا وجود له استقلالًا، وإنّما له التبعيّة. وكالصوت والصدا، فهما شيئان في الحسّ، وشيء واحد في نفس الأمر. وكل ما يقال فيه غير الله - تعالى -، وهو العالم جميعه، أعلاه وأسفله؛ فهو عدم. (جزائري، مواف١، ١٥٣، ٢٠)

تثبت

- التثبّت: هو أن يبقى المعلول بعد فناء العلّة المبقية، وعلّة البقاء قد تكون غير علّة الوجود كما أن سعير النار بالفتيلة علّة لوجود السراج، والدهن علّة لبقائه، وقد تكون عينها كالشمس فإنها علّة موجدة للحرارة وهي علّة مبقية لها كقول المتنبي:

أرواحنا أنمهلت وعشنا بعدها
من بعد ما قطرت على الاقدام

(مخان، غبم، ٢٣، ١٠)

تثقيف العقل

- تثقيف العقل: إنّه إذا فُحص الجوهر الإنساني من حيث فطرته الأولى وأصله الطبيعي إنما يُشاهد لامعًا بكل الصفات السّاذجة والخصال البسيطة حسبما يبان ذلك من كل إنسان يتربّى منفردًا عن ازدحامات عالم المخالطة. ولما كان عِظَمُ لطافة هذا الجوهر وشدة احتياجه إلى وقاية نفسه، سببًا فعّالًا لقبوله التأثّر بكل صورة تلوح له، والتخلُّق بكل سِمةٍ يحافظ بها على ذاته، كان انضمامه في سلك الجمعية إذ ذاك، موجبًا لانطباع صور الحوادث الاجتماعية والوقائع الأدبية على صفحات قلبه، وتطبعه بأخلاق وطباع يمكنه بها أن يعارك ويزاحم أمواج العالم البشري ويعيش تحت لواء حوادثه. وهكذا فقد أفضت به أخيرًا كثرة تقلّبات الأحوال والأجيال إلى أن يفقد كل أطوار تلك الفطرة الأولى ويصير من أشرّ المخلوقات وأوحشها! ومن ثم لم يعد الإنسان قادرًا على الدخول في دائرة التمدّن الذي يطلب سذاجة الصفات وسلامة الطباع إلّا إذا كان متزيّنًا بتثقيف العقل الذي يُعتبر كآلة عظيمة بها يمكن لكلّ من البشر أن يسترجع إلى طبيعته ما

أفقدها إيّاه التوحّش. ولا يتمّ هذا التثقيف إلّا بالتروُّض في العلوم والفنون ودراسة المعارف الطبيعية والأدبية. على أنه أمر محقّق كون العلم يخلق في الإنسان قلبًا نقيًّا وروحًا مستقيمة ويجعله ظافرًا بكل الصفات الصافية ونافرًا عن كل ما يَشين الجوهر الإنساني. ولا يترك له سبيلًا إلى التفكّر في الأمور الدنيئة والأميال المنحرفة، الأمر الذي منه تشتقّ كل أفعال الشرّ وعليه تبنى كل دعائم التوحّش. (مرّاش، غبح، ٤٦، ١٢)

تثنية

- قال الزَّركشيّ: والحقُّ أن العرب إنّما وضعت أنواعِ المُركَّبات، أمّا جزئيّات الأنواع فلا. والظّاهر أنَّ المثنّى والمجموع موضوعان لأنَّهما مفردان، وصرَّح ابن مالك بأنَّهما غير موضوعين. وقال (الجُوَينيّ): الظّاهر أنَّ التَّثنية وُضِعَ لفظها بعد الجمع لِمَسيس الحاجة إلى الجمع كثيرًا؛ ولهذا لم يُوجَد في سائر اللُّغات تثنية، والجمع موجود في كلِّ لغة، ومن ثمَّ قال بعضهم: أقلُّ الجمع اثنان. (مخان، بصل، ١٠٢، ١)

تجارة

- كانت التجارة أيضًا عندهم (القدماء) بسيطة كالزراعة والصناعة، فإذا كانت منافعهم العمومية على هذه الكيفية، فلا يتصوّر أن يعود على الحكومة منهم كبير إيراد. (طهطاوي، اكا١، ٣٥٠، ٦)
- حيث كانت التجارة من منابع الثروة العظيمة، فلا شكّ أن صاحب الاشتغال بها، الباذل همّته وسعيه فيها، ذهنه مصروف إليها بالكلية، ففكره عادة ملهى عن الأفكار الباطلة التي يتسبّب عنها هدم بنيان الأمة بالفتن والشرور، ومتى كانت التجارة متّسعة في مملكة تنصرف الهمم إلى التشبّث بالأرباح الحقيقية، وتشتدّ الرغبات في الأسباب والمسبّبات المكوّنة لاتّساع رؤوس الأموال، وفي تمكين القوة الصناعية بالقوى العلمية، من كل ما يسهل طرق المكاسب ويحوّلها إلى درجات كمالية، مما يهتمّ به الآن بالنظر لتقديم المنافع العمومية أصالة والمنافع السياسية تبعًا. وقد اختلفت هذه الأزمان الحديثة عمّا كان يجري في الأزمان القديمة من صرف المساعي والهمم في تسهيل وسائل الدولة بالأصالة مما يكون لمنافع الرعيّة حاصلًا غير مقصود، فقد دلّت التواريخ على أن المخترعات الجديدة في الدول المتأخّرة لم تخل عن مقابل لها من بعض الوجوه في الدول القديمة، كالطرق الحديدية والتلغراف ونحوها، فكان البريد وحمام الرسائل قائمًا مقامها في مصالح الدولة. وكذلك هجن الثلج والمراكب المسفرة بالثلج في البحر "لشر ابخانة" السلطنة المصرية، وكذلك المناور لاستطلاع أخبار العدو والاحتراس منه، والمحرقات للزروع والمراعي لقطع رجاء العدو المريد الإغارة على بلاد السلطنة، فجميع هذه إنما كانت منافع سلطانية كما سيعلم. (طهطاوي، اكا١، ٥٠٠، ٢٠)
- إنّ حرفة الزراعة، التي من ضمنها زراعة النخل، أفضل الحرف بعد الجهاد، ثم حرفة الخياطة، ثم التجارة، وقيل: التجارة شطارة، والصناعة لصاحبها ربح من غير خسارة، والزراعة من أجل الصنائع، والعطارة من أكمل الحرف والبضائع، وكل صنعة أخروية فهي أفضل، وكل صنعة يحتاج إليها في أمور

الدين وإقامة ركنه كالزراعة والخياطة ففيها فضيلة لتعليمها وتعلّمها، لأن التغذّي وستر العورة من أمور الدين وإقامة ركنه، فأي حرفة أشدّ احتياجًا من أمور الدين والدنيا فهي أحرى من أختها. (طهطاوي، اكا٢، ٦١٢، ١٤)

- التجارة أعمُّ من البيع والشراء. يقال: فلان يتجر في كذا، وهو جالس في بيته مثلًا، معنى أنّ بيعه وشراءه إذا باع واشترى؛ يكون فيه، وقد يكون في دكانه أو سوقه يقصد البيع والشراء، وما حصل منه بيع ولا شراء بالفعل. (جزائري، مواف١، ٤٥، ١٤)

- أمّا التجارة ففلكها مظلم وخاصة في الشرق لأن فلكه صافٍ. ولكن أملنا إن الله يرسل لنا أمطارًا كافية ويخفّف عن حرَّاثنا بعض الأثقال فتأتي الأرض بمحاصيلها ويقوم لسوق التجارة رواج يرجع به إلى رونقه الأصلي رغمًا عمّا يعرض دونه من تكديرات الخيانة وتطويلات المحامين وإن زالت هذه الأكدار من شمس التجارة يرجع بها الزمان إلى أفقنا ولكن نظنّ أن دون ذلك أهوالًا. (سبستاني، فجل١، ٧٧، ٢٨)

- إنّه لمّا رأى الإنسان أن في المعاملة بمبادلة العين بالعين صعوبة ومانعًا يصدّ سريان بريد التقدّم وجواد رواج الأشغال عيَّن للمعادن الثمينة من الذهب والفضة والنحاس قيمة تقلّ وتكثر بحسب الطلب وظرفي المكان والزمان. فأصبح في تلك المعادن قيمة كل ما تعطيه الأرض من المحصولات وما يغيّر هيئة الإنسان بالصناعة وما يعطيه عالم الحيوان حياة. وهذا هو الذي مهّد عرقوب سبيل التجارة ودكّ حصون موانع تعلّق الأمم بعضها ببعض فنتج من ذلك خزينة عامة للعالم يقوم له فيها ما يأتي له منه بكل ما وجد فيه. خلا الإنسان الذي أصبح بواسطة روح هذا العصر في درجة لا تدركها جيوش الذهب الوضاح. وهذه الخزينة مقسومة إلى أقسام كثيرة. وأصبح لكل إنسان قسم منها. وهذه هي الخزائن الخصوصية أي التي يجنيها كل إنسان من جنان العالم لنفسه بالكدّ أو الإرث أو غيرهما. (سبستاني، فجل١، ١٠٢، ٧)

- أمّا التجارة عندنا فتكاد تقوم بسلب أموال بلادنا. لأنّها قد سلكت سبيلًا معوجًّا واستندت إلى تغيير زمان ومكان المحصولات بدون أن تلتفت إلى تغيير هيئتها. وهو معلوم أنّ تغيير هيئات المحصولات هو من خصوصيات الصناعة. ولكنها فرع من التجارة أو بالأحرى اصطلاح التجارة قد جعلها غصنًا له. فإنّ التاجر كثيرًا ما يعتني في تغيير هيئة المحصول بالصناعة ثم بتغيير زمانه ومكانه. ومن شأن ذلك ترقية أسباب ثروة الزراعة والصناعة والتجارة. لأن الذين يستخدمون المال لشراء المحصولات هم التجّار ولذلك أمر تنشيط الصناعة هو منوط بهم. (سبستاني، فجل١، ١١٨، ١٢)

- إن أساس التجارة هو النقود. والتجارة التي لا نقود لها هي بلا أساس. فلا تقدر أن تصادم أنواع الزمان وزوابع الدهور. (سبستاني، فجل١، ١١٩، ٣)

- التجارة في اللغة عبارة عن المعاوضة. (مخان، نمر، ١٣٧، ٤)

- تطلق التجارة على جزاء الأعمال من الله على وجه المجاز. (مخان، نمر، ١٣٧، ٧)

تجارة وسياسة

- لولا استناد التجارة إلى السياسة لما أشغل بال

عالم التجارة في هذه الأيام بأحوال فرنسا أشغالًا له عظيم تأثير في أعمال المعامل وفي حقول أهل الزراعة ومخازن الذين يغيّرون زمان أو مكان المحصولات بقصد الربح، وتأثيرات السياسة الفرنساوية في الشرق أشدّ من تأثيرات غيرها وعلى الخصوص في ابتداء جمع المحصولات الحريرية والزراعية. فإنّ ظهور أقلّ شيء ممّا يكون مصدرًا للخوف يحطّ الأسعار ويطرح البضائع في أسواق الكساد، ولو كانت ظواهر الحال تبيّن أن الإقبال عندنا كالإقبال في السنة الماضية لما بالينا بانحطاطها، ولو كان رأس مالنا لنا. خفنا من الخسائر خوفنا منها الآن، وينبوع خوفنا الظلام الحالك الذي يستر السياسة الفرنساوية الأساسية، فإن قرأنا جريدة ملكية نقول إن فرنسا كلها ملكية أو جمهورية فنقول إنها جمهورية فيتنا لا نقدر أن نركن إليها وبالنتيجة لا نقدر أن نخمّن المستقبل تخمينًا مستندًا إلى الحاضر، وبئس الحال ولولا سوء سياسة الملكيين فيها لما عرفنا أن الحال تكاد تستبدّ للجمهوريين ولا نخاف من نجاح حزب دون آخر، ولكن خوفنا من وقوعها في هرج ومرج فتهبط أسعار الحرير وغيره وتقلّ النقود فنحمل من الخسائر ما لا طاقة لنا على احتماله. (سبستاني، فجل١، ٢٥٧، ٦)

تجريد التوحيد

- إنّما وصف الشيء بالوجود، حكم عقلي جاءه من قصور الإدراك العقلي، بسبب دعواه الاستقلال في نفسه. ولهذا ورد في الخبر: "من عرف نفسه فقد عرف ربّه". قال "النجم الغزي" رحمه الله تعالى في كتابه منبر التوحيد: "روى الصوفية عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: "من عرف نفسه فقد عرف ربّه"، وإن أنكره بعض المحدثين، فإن من حفظ حجّة على من لم يحفظ، وإن كان يحتاط في إثبات الأحاديث النبوية. وقد ذكر هذا الحديث أقضى القضاة "الماوردي" في كتاب أدب الدين والدنيا، قال: "روي عن عائشة رضي الله عنها أنّها قالت: يا رسول الله، من أعرف الناس بربّه؟ قال: "أعرفهم بنفسه". - انتهى. يعني: من عرف نفسه التي هي القوة العاقلة بأنّها قائمة بالوجود الواحد، من حيث إمكانها، وليس الوجود صفتها، فعرف الأشياء كلها كذلك، فقد عرف ربّه الذي هو الوجود الواحد القائم بنفسه، المقوِّم للأشياء كلها، من غير أن يكون صفة لشيء من الأشياء مطلقًا. وهو معنى "تجريد التوحيد" الذي ذكره العارفون بالله تعالى. وهو معنى قول "الجنيد" رضي الله عنه في التوحيد أنه: "تمييز القديم من الحادث". وذلك لأنّ الوجود وحده هو ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته وأسماؤه لا غير، بالاعتبارات المعتبرة شرعًا، من غير تركيب ولا تبعيض ولا تجزّؤ. (نابلسي، وج، ٩٥، ٢٢)

تجزُّؤ الإجتهاد

- قال العلّامة نظام النيسابوري في شرح مختصر ابن الحاجب الأصلي ما نصّه: اختلفوا في تجزي الإجتهاد والمراد منه أنّ العالِم إذا لم يكن له استعداد الإجتهاد إلّا في بعض الأحكام كالفَرَض مثلًا إذا لم يكن ماهرًا في غيره هل له أن يجتهد أم لا، فأثبته قوم محتجّين بأنّه لو لم يتجزّأ الاجتهاد لعلم المجتهد الجميع من الأحكام والتالي باطل، كيف وقد سئل مالك مع جلالة قدره وهو مجتهد بلا نزاع عن أربعين مسألة قال في ست وثلاثين (لا أدري)، ونقل

عن أبي حنيفة أنه قال في ثمان مسائل (لا أدري)، وبأنه إذا أطلع العالم على بعض الأحكام واجتهد في مسئلة من ذلك البعض فهو وغيره ممن تصدّى للحكم والفتوى في جميع المسائل سواء في ذلك البعض ولا يضرّه عدم العلم بأمارات مسائل سائر الأحكام. (سنوسي، كو، ٤٤، ١٦)

- تجزُّؤ الاجتهاد بمعنى هل يصحّ له أن يجتهد في بعض الفنون دون بعض وفي بعض المسائل دون بعض، والصحيح جوازه، وعليه الأكثرون، وإن من عرف الفرائض مثلًا فلا يضرّه كونه غير عالم بالحديث. (سنوسي، معش، ١١٣، ١٢)

تجلٍّ

- إنّ الله من حيث ذاته لا مكان له ولا جهة لمعناه الذاتي ولكن له الإطلاق في التجلّي في أي مظهر شاء مع بقاء التنزيه بليس كمثله شيء، فصحّ الاستواء على العرش على ظاهره بمقتضى التجلّي في مظهر يقتضي ذلك، وصحّ أن يكون له جهة فوق لكون العرش أعلى الأجرام من غير منافاة للتنزيه، وإذا صحّ الاستواء على ظاهره مع بقاء التنزيه صحّ النزول كل ليلة إلى السماء الدنيا في الثلث الأخير حتى يطلع الفجر كما تواتر النقل بذلك، وكذا سائر المتشابهات وبالله التوفيق نور الأرض والسماوات. (كوراني، كه، ٢٦، ١٦)

- إعلم أن تجلّي الحق تعالى أي ظهوره في الصور غير ممتنع شرعًا ولا عقلًا، أمّا شرعًا فقد ورد في صحيح مسلم أنّ الحق تعالى يتحوّل يوم القيامة لأهل المحشر في غير صور اعتقاداتهم ويقول أنا ربّكم فيتعوّذون منه. ثم يتحوّل لهم في صور اعتقاداتهم فيقولون أنت ربّنا فيتبعونه. والحديث طويل فقد صحّ ظهوره تعالى في الصور وظهوره تعالى لموسى عليه السلام في صورة الشجرة ذات النار والنور وهي شجرة الزيتون في طور سيناء حق بلا شبهة؛ ثم لمّا جاءها نودي يا موسى إنيّ أنا ربّك على حسب ما ورد في القرآن العظيم. (نابلسي، رت، ١٣٧، ٦)

- أما معرفتنا به (الله)، لضرورة إسلامنا له وإيماننا به وانقيادنا إليه، واقعة على تجلّيه وظهوره بما تجلّى به وظهر به لنا من صورة كل معقول وصورة كل محسوس، من غير فرق في هذا المقام بين التجلّي بصورة والتجلّي بصورة أخرى. فالكل تجلّيات بالصور عندنا، سواء كانت تلك الصور معقولات أو محسوسات. والتجلّي: هو صفة الظهور والانكشاف، ويقابله الاستتار: صفة البطون والاختفاء. وكلا الصفتين للّه سبحانه وتعالى بالنسبة إلى مخلوقاته. (نابلسي، وج، ٣٩، ١٥)

- أمّا الكشف فإنّه يحصل بالسلوك، وذلك لأنّ السالك إذا كان في العكفة يكشف له أولًا عن نور الوضوء والصلاة ونور الشيطان والجان ثم يرى الحق في التجلّي الصوري بصورة الجماد ثم بصورة المرجان ثم بصورة النباتات والأشجار ثم بصورة النخلة ثم بصورة الحيوان ثم بصورة الفرس ثم بصورة نفسه أو شيخه، وفي هذا التجلّي هلك خلق كثير، ثم يكشف للسالك عن تجلّي الأنوار وهو أعظم الحجب. (سنوسي، سم، ٦٥، ٢٢)

- التجلّي هو ما ينكشف لقلب السالك من أنوار الغيوب، فإن كان مبدؤه الذات من غير اعتبار صفة من الصفات سمّي تجلّي الذات، وإن كان مبدؤه صفة من الصفات من حيث تعيينها

وامتيازها عن الذات سُمّي تجلّي الصفات، ولا يكون ذلك إلّا بعد فناء صفات السالك فيظهر عليه بعض آثار تلك الصفة بفضل الله تعالى، مثلًا إذا تجلّى الحق عليه بصفة السمع صار يسمع نطق الجمادات وغيرها، وقس عليها غيرها من الصفات، وإن كان مبدؤه فعلًا من أفعاله تعالى سُمّي تجلّي الأفعال، فينكشف للسالك جريان قدرة الله تعالى في الأشياء فيرى أنّه تعالى هو المحرّك والمسكن شهودًا حاليًّا لا يعرفه إلّا أهله، وهذا التجلّي مزلّة الإقدام فيخشى على السالك منه، ولكن يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت بأن يقيموا الحدود الشرعية على أنفسهم مع شهود أن المُسكِّن والمحرّك هو الله تعالى، وإن لم يثبت تزندق ورجع من الطريق وهبط إلى أسفل السافلين ولا حول ولا قوة إلّا بالله العلي العظيم. (سنوسي، معش، ٢٧٤، ٢١)

- في الصحيح المتواتر أنّه - صلّى الله عليه وسلّم - كان يرى جبريل في صورة دحية، ويعرفه أنه جبريل. والصحابة يجزمون أنه دحية. وهذا هو التجلّي الذي أنكره علماء الرسوم المحجوبون على العارفين - رضي الله عنهم - ورموهم بالحلول والاتحاد. ولو أنصفوا ما أنكروا ما جهلوا، لأنّ الحكم على الشيء تصويبًا وتزييفًا، فرع من تصوّره. وهم ما تصوّره. وهم ما تصوَّروا التجلّي والشهود، على ما هو عند القوم - رضوان الله عليهم - فما ردُّ علماء الرسوم؛ إلّا باطلهم الذي تصوّروه في أنفسهم، تصوَّروا باطلًا وردُّوا باطلًا، إذ القوم - رضي الله عنهم - لا إثنينيّة عندهم، ولا يقولون بوجودين قديم وحادث حتى يتَّحد أحدهما بالآخر أو يحلّ فيه، فحقيقة الوجود عندهم واحدة لا تتعدّد ولا تتجزّأ ولا تتبعَّض، وهي ما به وجدان الشيء وتحقّقه التحقّق الذي له بالذات، فالأشياء كلها من عالم الأرواح والأجسام وعالم المثال والمعاني، المجرَّدة العقلية، لا تظهر ولا تتعيّن إلّا بظهور الوجود الحق فيها، من غير حلول ولا اتّحاد ولا اتّصال، ولا انفصال، كما أن الوجود الحق لا يظهر ولا يتعيّن؛ إلّا بمخلوقاته. (جزائري، مواف١، ١٢٦، ١٤)

- مثال آخر للتجلّي والشهود الذي دلَّت عليه الآي والأحاديث: الشمع إذا صوّرت منه صورة إنسان أو حيوان، ثم أحضرت لدى جماعة فيهم عقلاء وجهّال وصبيان. فالجهّال والصبيان لا يقع إدراكهم إلّا على الصورة، ولا يتأمّلون إلّا فيها، وفي تخطيطها وتشكيلها، وأعضائها... غافلون عن الشمع الذي هو مادّتها وبه قامت وظهرت حتى صارت تتعلّق بها الإدراكات الحسّية. وأما العقلاء؛ فإنهم ينظرون الصورة كما ينظرها غيرهم، ويتعدَّى نظرهم إلى الشمع الذي قامت الصورة به وتعيّنت، ويعرفون أن الصورة من حيث هي، لولا الشمع أظهرها؛ ما ظهرت ولا وقع عليها إدراك، لأنه لو كان لها وجود مستقلّ منفصل عن وجود الشمع؛ لكان يصحّ أن تنفصل عن الشمع وتبقى على ظهورها، وتتعلّق الإدراكات بها، وذلك محال. فثبت أن الوجود والظهور للشمع، وإن ظهر بالصورة، أي متلبّسًا بها. فالظاهر هو، والصورة خيال. إذا فتّشتها لا تجدها شيئًا مع أطلاق الحقيقة الشمعية وتقييدها بالصورة، وبتلك الهيئة والشكل والتخطيط. فلو فرض أن الحقيقة الشمعية تكيّفت بكيفيّة إرادية، من عدم الظهور بتلك الصورة المخصوصة، وظهورها بصورة أخرى، أو بعدم الظهور مطلقًا؛ انعدمت تلك الصورة

التي كان ظاهرًا بها، مع بقاء الحقيقة الشمعية على حالها من غير تغيير ولا زيادة نقص. ولا يصحُّ أن يقال: الصورة حلّت في الشمع، ولا اتّحدت به، ولا امتزجت... لأن هذه الأمور؛ إنّما تقال على شيئين مستقلّين بالموجوديّة، وليس إلّا شيء واحد وهو الشمع مثلًا، والصورة ليست بشيء. (جزائري، مواف١، ١٢٧، ١٥)

- التجلّي في الصور من غير حلول ولا اتّحاد، فإنّه ليس عند أهل طريقنا إلّا وجود واحد، يتعدَّد بتعدُّد الصور، التي هي مراياه، يرى فيها ذاته المطلقة والمقيّدة المتعيّنة ببعض أسمائه، وكما أن المقابل للمرآة، تظهر له صورته بحسب ما هي المرآة عليه من الصفات، وهو على غير تلك الصفات في ذاته وصفاته؛ كذلك يقال في العلم الإلهي: الوجود الذات الحق؛ يتجلّى بالصور التي هي مراياه، بحسب استعداداتها، وما تعطيه أعيانها الثابتة في جميع صفاتها وأحوالها ونعوتها المحمودة والمذمومة، التي هي من لوازم الممكنات العارضة للوجود العيني، ولا يلحقه تغيير عمّا هو عليه من التنزيه والتقديس. وكما أن الصورة الظاهرة بسبب المرآة ليست عين المرآة، ولا عين المتوجّه على المرآة، ولا غيرهما؛ كذلك يقال في العلم الإلهي: الوجود الظاهر بالصور جميعها هو ظلُّ الوجود المطلق عن التقييد، الظهور بالصور، وصورته الظلّية، فما هو عين الوجود المطلق، ولا غيره، ولا عين الصورة، ولا غيرها، فلهذا يقال في كل موجود: هو لا هو، بمعنى أن يقال في مسمًّى زيد أي صورة مخلوقة، ثم يقال ليس هو زيدًا، وإنما هو الوجود الظاهر بأحكام عين زيد، الثابتة في العدم. (جزائري، مواف٢، ٥٩٠، ١٦)

- لذلك لمّا أراد الحق إيجاد الأعيان الخارجية، وكان ذلك بتجلّيه للأعيان الثابتة وظهورها في نور الوجود ظهور الصورة في المرآة كان أوّل تجلّيه لأقرب المعلومات، وجعله علّة وشرطًا لإيجاد كلِّ ما بعده من المخلوقات، وهو العقل الأول الذي هو الحقيقة المحمّدية في الخارج، بمعنى أنّ العقل الأول مظهر الحقيقة المحمّدية، التي هي الذات مع التعيُّن الأول، وهي حقيقة الحقائق. وما بعد العقل الأول من المخلوقات إلى غير نهاية؛ هو مظهر العقل الأول. ولهذا يقال: الحق - تعالى - ظهر في الحقيقة المحمّدية بذاته، وظهر فيما عداها بصفاته. (جزائري، مواف٢، ٦٢٥، ١٢)

- إنّ الحقَّ تعالى له التجلّي في صور الاعتقادات. فلا ينكر عند المعتقد لتلك الصورة. فإذا تجلّى في تلك الصورة لغير معتقدها؛ تعوَّذ منه وأنكره، وقال: لست بربّي. والعارف الكامل لا ينكره في أيِّ صورة تجلّى. فيقرُّ به في كل صورة. (جزائري، مواف٣، ١٠٠٦، ١)

- العالَم كلّه مع الإنسان خُلق على الصورة الموجودة القديمة، فالعلم المتعلّق بالحادثات أزلًا إنّما حصل ولم يَزل حاصلًا لكونه على الصورة الإلهية، فإذا فهمت ما أوردناه على النحو الذي أردناه علمت أنّ الحق - تعالى أخذ معلوماته من ذاته بذاته، فالذات المطلقة أعطت العلم بها وبما يكون عنها إلى غير نهاية ذاته المقيّدة بأول تقييد وتعيُّن عندما تجلّى وظهر بذاته على ذاته، فهو عالِم وعلم ومعلوم باعتبارات ثلاثة من غير اعتبار شيء زائد على الذات من إسم أو وصف أو كون. وبهذا التجلّي حصلت أعيان المعلومات في العلم

الذاتي ثبوتًا لا وجودًا، فسمّيت أعيانًا ثابتة وشؤونًا، ونحو هذا حصلت في العلم الذاتي باستعداداتها الكلّية والجزئية وأحكامها واقتضاءاتها إلى غير نهاية. وهذا التجلّي الذاتي هو المسمّى في اصطلاح الطائفة العليّة بالفيض الأقدس. فالذات من حيث هي هي اقتضت لذاتها الحقائق الإلهية، والأسماء الرحمانية. والحقائق الإلهية اقتضت لذاتها الحقائق الكونية الإمكانية صلاحية أزلًا وفعلًا فيما لا يزال. فما استفاد شيئًا من غيره تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا، ولا أخذ علمه بمعلوماته الكلّية والجزئية إلّا منه، فمنه وإليه. ثم لمّا تفصّلت المعلومات وصارت أغيارًا انسحب عليها هذا العلم من غير زيادة ولا نقصان، فيجوز والحالة هذه، بل يتعيّن أن يقال إن معلوماته أعطت العلم من نفسها وأن العلم تابع للمعلوم في هذه الحضرة حضرة الذات علم ذاته وما يكون عن ذاته باقتضاءاتها ولوازمها واستعداداتها. (جزائري، مواف٣، ١١١٨، ٢٤)

- لا ترى العين من الرائي عند التجلّي أبدًا إلّا صورة معتقده في الحق - تعالى - وهو الحق المخلوق، فإنّه ما عبد عابِد إلّا ما اعتقده، وما اعتقد إلّا ما أوجده في نفسه. فما عبد إلّا مجعولًا مثله، وما هو إلّا الحق - تعالى - فالحق المعتقد من كل ذي عقد من ملك وجن وإنسان مقلّد أو صاحب نظر هو الذي وسع القلب صورته الاعتقادية. فالقلب ستر فإنه محلّ الصور الإلهية التي أنشأتها الاعتقادات. (جزائري، مواف٣، ١٢١٠، ٦)

تجلٍّ أسمائي

- يقول - رضي الله عنه (ابن عربي) - إن التجلّي الذي ذكرناه هو التجلّي الذاتي الأزلي، وبيّنا أحكامه ونعوته من ضيق القلب وسعته بحسب الصور التي يتجلّى الحق فيها، ويتنوّع الحق له وظهوره بها في عين المتجلّي له. فيكون القلب تابعًا للتجلّي. فإنّه بهذا التجلّي يظهر العبد المتجلّى له في ثبوته وعدمه للحق المتجلّي على قدر الصورة التي يتجلّى له فيها، وهي صورة العبد الكلّية الجامعة لشؤونه وأحواله إلى غير نهاية. وتقديم هذا المتجلّي على الصورة المتجلّى فيها تقديم رتبة لا ترتيب وجود، فلا تقديم ولا تأخير، وهذا عكس ما تشير إليه الطائفة العلّية - رضي الله عنها -: الإشارة بقوله (وهذا عكس إلخ) إلى قوله (وإذا كان الحق يتنوّع في الصور إلخ) لا إلى ما قبله فإنّه في بيان التجلّي الأسمائي الشهادي، فإنّهم أجمعوا على أنّه تعالى لا يتجلّى لمخلوق إلّا على قدر استعداده، فيكون التجلّي تابعًا لاستعداد القلب، وبحسبه في صورة اعتقاده، وهو تعالى، عريٌّ عن التغيير في ذاته. ولكن التجلّي في المظاهر الإلهية على قدر العقائد التي تحدث في المخلوقات. ثم اعلم أنّ الطائفة إنّما اعتنت بذكر التجلّي الأسمائي دون التجلّي الذاتي، مع أنّهم لا يجلونه لكون التجلّي الأسمائي تفصيل للتجلّي الذاتي، والتجلّي الذاتي مضى بما فيه. والتجلّي الأسمائي متجدّد في كل آن. (جزائري، مواف٣، ١٢٠٨، ٧)

تجلٍّ إلهي

- ليس للحق - تعالى - إلّا إعطاء الوجود، والوجود من حيث هو وجود كل خير، والشرّ هو المعدم، ولهذا كان ما ينعدم من الموجودات إنّما ينعدم لنفسه. فإن الإعدام

شرٌّ، وهو تعالى لا يفعله، والتجلّي الإلهي، أي الذاتي، واحد غير متعدِّد أزلًا وأبدًا، لا يتغيّر ولا يزيد ولا ينقص، والحوادث الطبيعية العنصرية تحدث حسب استعداداتها وقابلياتها وثبوتها في العدم. فتقبل من هذا التجلّي الأحدي الأزلي الأبدي ما تقتضيه أمزجتها واستعداداتها المختلفة، كما أنَّ أرواح الصور كلُّها، علوية وسفلية، ذات واحدة غير منقسمة ولا متجزّئة، وإنّما تميّز بعضها من بعض بحسب قبول الصور من تجلّي الروح الكلّ، فإن الأمر الإلهي ينزل من الحضرة الجامعة ساذجًا هيولانيًا لا صورة ولا صفة له، قابلًا لكلِّ صورة وصفة. فتتلقّاه الصور الطبيعية العنصرية بقابلياتها وأمزجتها، فتقبله كلُّ صورة إلى ما هي عليه من المزاج والاستعداد، إذ الحكم أبدًا للقوابل في مقبولاتها. (جزائري، مواف٢، ٨٥٤، ١٨)

- إنّ الحق - تعالى - لا يتعرَّف لعبد من العبيد إلَّا من حيث نفسه واستعداده. فما عرف أحد موجده تعالى إلَّا من حيث نفسه، فنفسه عرف، ولها عبد وخضع، فالتجلّي الإلهي لا يكون إلَّا بحسب الاستعداد، غير هذا لا يكون. (جزائري، مواف٢، ٨٦٥، ٤)

- التجلّي الإلهي يكون في كل صورة من العرش إلى الدر، ففي أي صورة تجلّى وتحوّل تعالى أعطيه المتجلّى له حكم تلك الصورة إلى ما لايتناهى من التجلّيات. فإنّ صور التجلّي لا نهاية لها تقف عندها. وفي كل تجلٍّ يعلم العارف بالله علمًا لم يعلمه من التجلّي الآخر، هكذا دائمًا في كل تجلٍّ، ولا يدوم التجلّي لأحد من أهل الله العارفين به إلّا للأفراد - رضي الله عنهم -. (جزائري، مواف٣، ١٢١٤، ٢١)

- إنّ التجلّي الإلهي لا يشرك بين صورتين، ولا تكون صورة إلّا عن تجلٍّ خاص لها، سواء في ذلك الصور الحسيّة والعقليّة والخياليّة، يقظة ومنامًا. فإنّ فِعْل الحق - تعالى - دائم. فهذه رؤية صاحب التحقيق لجميع صور العالم، كما يعلم صاحب التحقيق أنّ مدلول الأسماء الإلهية التي لا تحصى كثرتها مع اختلاف معانيها ومدلولاتها، وإن اختلفت حقائقها ومدلولاتها ترجع إلى عين واحدة. فهذه الكثرة الحاصلة في الأسماء الإلهية كثرة مفعولة، فإنّها نِسَب وإضافات واعتبارات. فتكون الكثرة في التجلّي الإلهي في الصور من كل ما يطلق عليه إسم صورة كثرة مشهودة في عين واحدة مرئيّة، بعين الحسّ والخيال والعقل والحق، من وراء ذلك كله، من حيث الذات. (جزائري، مواف٣، ١٢٦٢، ١٥)

- التجلّي الإلهي يكسب الممكنات الوجود، والمرآة تكسبها الأشكال والهيئات في الطول والعرض والاستدارة، فيظهر الملك والجوهر والجسم والعرض والإمكان هو هو لا يخرج عن حقيقته. (جزائري، مواف٣، ١٣٤٥، ٢٢)

تجلٍّ بقائي عام

- إنّ الواجب تعالى بذاته يجب أن تكون أسماؤه وصفاته كلها واجبة بوجوب ذاته، وإذا كانت كذلك فتجلّياته واجبة فهي لا تتغيّر ولا تتبدّل لأنّ التجلّيات إنّما هي لأسمائه وصفاته. وهذا التجلّي البقائي العام هو الشامل للتجلّيات الجامع لها، فنسبة باقي التجلّيات إليه نسبة أمواج البحر إلى البحر، فالبحر لا يتغيّر أبدًا، والأمواج يقع فيها التغيير بهيجان وسكون،

وظهور وبطون، وكل ذلك من شؤون البحر. وإذا وجدت شؤونه صحّ أنّه لا يتغيّر، لأن كل شيء يكون التلوين من شأنه، فبقاء التلوين عليه هو عدم تلوينه عمّا كان عليه. (جزائري، مواف٣، ١٣٧٦، ٢١)

تجلٍّ خاص

- إعلم أنّ الحق تعالى إذا تجلّى يوم القيامة لعبده الصالح تجلّيًا خاصًّا غير التجلّي العام الذي لأهل هذا الوجود في عالم الدنيا، وكشف الحجاب عن عين البصر والبصيرة وأزال الوقر والصمم عن الأذن الجسمانية والروحانية رأى ذلك العبد ربّه عزّ وجلّ وسمع خطابه، فيعترف أنّه رأى ما لا عين رأت، وسمع ما لا أذن سمعت ولا خطر ذلك على قلب بشر على كل حال. (نابلسي، رت، ١٢٧، ١٧)

تجلٍّ ذاتي

- إنّ التجلّيات النوريّة في السلوك على سبيل التفصيل لا نهاية لها والله الهادي، وليعلم أن ما يكشف للسالك في اللطيفة القابليّة والنفسيّة لا يكون إلّا على خلاف الواقع وعلى وجه حيلة النفس الأمّارة ومكرها، وأنّ ما يكشف في القلبيّة والروحيّة كله مُعبِّر الإمكان من كشف الروح المجرّد، فإنّه كله صدق ودراية، وأنّ الكشف في أي لطيفة قلّ من يصل إليه لعدم الاحتياط في اللقمة، ولذا لم يعتمد المشايخ على كشف الأرواح، وليعلم أنّ التجلّيات كلها تحصل بالمجاهدة والرياضة إلّا التجلّي الذاتي فإنه لا يحصل إلّا بمتابعة النبي صلّى الله عليه وسلّم وما سواه، فهو مزلّة قدم فكم هلك قوم في التجلّي الصوري ووقعوا في التشبيه لأنّ الشيطان في هذا التجلّي يظهر للسالك عرشه، كما ورد أنّ للشيطان عرشًا بين السماء والأرض، ولبعض السالكين يسمع كلام قلبه أو روحه فيظنّ أنّه كلام الحق إلى غير ذلك من الأمور المهلكة، وقد يحجب عن بعض السالكين هذه التجلّيات لكمال الاستعداد، ولذا لم تنقل عن أحد من الصحابة بل ولا عن التابعين رضوان الله عليهم أجمعين. (سنوسي، سم، ٦٧، ١٨)

- إنّ التجلّيات كلها تحصل بالمجاهدة والرياضة إلّا التجلّي الذاتي فإنه لا يحصل إلّا بمتابعة الرسول صلّى الله عليه وسلّم وما سواه، فهو مزلّة قدم فكم هلك قوم في التجلّي الصوري ووقعوا في التشبيه لأنّ الشيطان في هذا التجلّي يظهر للسالك عرشه كما ورد أن للشيطان عرشًا بين السماء والأرض، وبعض السالكين يسمع قلبه أو روحه فيظنّ أنه كلام الحق إلى غير ذلك من الأمور المهلكة، وقد يحجب عن بعض السالكين هذه التجلّيات لكمال الاستعداد، ولذا لم تنقل عن أحد من الصحابة بل ولا عن التابعين رضوان الله عليهم أجمعين. (سنوسي، منر، ٨٦، ١)

- إنّ القدرة الإلهية وغيرها من الصفات والأسماء الإلهية إنّما تعيّنت وتميّزت في العلم الذاتي عندما علمت الذات الذات بالذات، وتميّزت المعلومات تميزًا نسبيًّا لا حقيقيًّا، وظهور الصفات إنّما هو في مرتبة الواحدية التي هي في أثناء المراتب مراتب الذات، فلا أثر للقدرة إلّا في الإيجاد الحسّي العيني، فحصول المعلومات الممكنة في العلم لم يكن بواسطة القدرة الإلهية وإنّما هو تجل ذاتي، فتأثير القدرة الإلهية في الحقائق الممكنة إنّما هو في اتّصافها بالوجود، وأما من حيث معلوميتها

وعدميتها فيستحيل أن تكون مجعولة، فإنّ الجعل تأثير ولا تأثير في الأزل فإن ذلك قادح في صرافة وحدة الذات العليّة. (جزائري، مواف٣، ١١٢٨، ٧)

- الأحديّة ذات محض لا ظهور لإسم فيها، فضلًا عن أن يظهر فيها مخلوق، فهي لذاتها تنفي الغير لمنافاته للأحديّة. ولمّا كانت الأحديّة ذاتًا محضًا والذات لا تقييد لها منع أهل الله التجلّي الذاتي في غير مظهر. وجميع التجلّيات الواقعة للعباد في الدنيا والآخرة لا تخرج عن التقيُّد. فإنّه تعالى من حين خلق الخلق ما تجلّى إلّا في رتبة التقييد، فهذا لا يكون التجلّي للاسم الله ولا للأحد، وإنّما يكون للإله الربّ والرحمن، حيث كان التجلّي موضوعًا للرؤية. (جزائري، مواف٣، ١١٦٨، ١٤)

- إنّ أهل هذا اللسان الواقفين في ميادين البيان قسّموا التجلّيات إلى تجلٍّ فعليّ وتجلٍّ أسمائيّ وتجلٍّ صفاتي وتجلٍّ ذاتي، فأمّا التجلّي الفعلي فمعلوم، وكذا التجلّي الأسمائي والتجلّي الصفاتي. وأمّا التجلّي الذاتي فإنّما يعنون به تجلّي الحق - تعالى - للعبد من حيث أنّه لا يظهر لذلك التجلّي نسبة إلى إسم ولا صفة ولا نعت ولا إضافة، وإنّما يعرف أنّه تجلّي له فقط. ومتى ظهر شيء مما ذكر نسب ذلك التجلّي إلى ما ظهر، فالتجلّي الذاتي عند الطائفة العليّة هو تجلّي الذات من حيث الذات الإلهية لا من حيث الذات الأحديّة، فإنّه محل المحال، ولا يقول به أحد من الناقصين فضلًا عن أهل الكمال. إذ الذات الأحديّة هي الوجود المطلق عن الإطلاق والتقييد لا ظهور لشيء معها مما ينافي أحديّتها. هذا المراد بالتجلّي الذاتي عندهم وإن كان لفظ التجلّي الذاتي ربما يوهم شيئًا خلاف المراد. (جزائري، مواف٣، ١١٦٩، ١٠)

تجلٍّ ذاتي أزلي

- التجلّي الذاتي الأزلي الذي هو أوّل التجلّيات والتعيّنات، وبه ومنه حصلت الأعيان الثابتة، أعيان الممكنات واستعداداتها الذاتيّة الكلّية في العلم، وهذا هو الخلق التقديري الذي تكون عليه الممكنات إلى غير نهاية، وعلى طبقة يكون التجلّي الأسمائي حذو النعل بالنعل لا أزيد ولا أنقص في الخلق الإيجادي. (جزائري، مواف٣، ١٢٠٧، ١١)
- يقول - رضي الله عنه (ابن عربي) - إن التجلّي الذي ذكرناه هو التجلّي الذاتي الأزلي، وبيّنّا أحكامه ونعوته من ضيق القلب وسعته بحسب الصور التي يتجلّى الحق فيها، ويتنوّع الحق له وظهوره بها في عين المتجلّي له. فيكون القلب تابعًا للتجلّي. فإنّه بهذا التجلّي يظهر العبد المتجلّى له في ثبوته وعدمه للحق المتجلّي على قدر الصورة التي يتجلّى له فيها، وهي صورة العبد الكلّية الجامعة لشؤونه وأحواله إلى غير نهاية. وتقديم هذا المتجلِّي على الصورة المتجلَّى فيها تقديم رتبة لا ترتيب وجود، فلا تقديم ولا تأخير، وهذا عكس ما تشير إليه الطائفة العلّية - رضي الله عنها -: الإشارة بقوله (وهذا عكس إلخ) إلى قوله (وإذا كان الحق يتنوّع في الصور إلخ) لا إلى ما قبله فإنّه في بيان التجلّي الأسمائي الشهادي، فإنّهم أجمعوا على أنّه تعالى لا يتجلّى لمخلوق إلّا على قدر استعداده، فيكون التجلّي تابعًا لاستعداد القلب، وبحسبه في صورة اعتقاده، وهو تعالى، عريٌّ عن التغيير في ذاته. ولكن

التجلّي في المظاهر الإلهية على قدر العقائد التي تحدث في المخلوقات. ثم اعلم أنّ الطائفة إنّما اعتنت بذكر التجلّي الأسمائي دون التجلّي الذاتي، مع أنّهم لا يجلونه لكون التجلّي الأسمائي تفصيل للتجلّي الذاتي، والتجلّي الذاتي مضى بما فيه. والتجلّي الأسمائي متجدّد في كل آن. (جزائري، مواف٣، ١٢٠٧، ١٩)

تجلٍّ سارٍ

- إعلم: أنّ الوجود الذي وصفت به الممكنات، ونسب إليها، ليس هو الثبوت ولا الحصول ولا تحقّق، كما يقول المتكلّم والحكيم، لأنّها اعتبارات عقلية، لا وجود لها إلّا في الذهن، كسائر المصادر. وإنّما هو عند الطائفة العلية، وجدان الشيء نفسه في نفسه، أو غيره في نفسه، أو في غيره، وقال بعضهم: الوجود ما به وجدان الشيء، وتحقيقه التحقّق الذي له بالذات فهو محقّق في نفسه، وكلُّ شيء إنّما تحقّق به، فتحقُّق كل شيء به؛ فرع تحقّقه هو في نفسه. وإنما سمّي عند القوم "بالوجود العام، وبالوجود المشترك" لفيضانه على جميع الأعيان الممكنة، واشتراكها فيه العقل الأول وما بعده إلى غير نهاية. فليس مرادهم بالمشترك والعام أنّه كلّي لا تحقّق له في الأعيان، كما فهم ذلك من كلامهم سعد الدين التفتازاني وردَّ عليهم. والحكم على شيء قبولًا أو ردًّا؛ فرع تصوّره، كما تصوَّره القائل. فإن الكلّي بالمعنى المتعارف بين أهل الميزان لا وجود له خارج الذهن، والوجود عند القوم قائم بنفسه مقوّم لغيره من الموجودات في مراتبها، كما يسمّيه بعضهم "بالتجلّي الساري، في جميع الذراري" كما يسمّيه بعضهم "بنفس الرحمن" نظرًا إلى ما حصل بالوجود من التنفيس عن الأسماء الإلهية والحقائق الممكنة، وهو المسمّى "بالروح الكل" عندما تنزل إلى مراتب الإمكان، ولم يكن معدومًا ووجد، إذ الوجود لا يكون عدمًا. ولو كان ممكنًا لما كان بينه وبين الممكنات التي كساها الحق إيّاه فرق، فيحتاج إلى وجود وتسلسل، أو يدور ويؤدّي إلى محال، وهو أن لا توجد هذه الممكنات، وقد وجدت. (جزائري، مواف٢، ٦٤٠، ١٥)

تجلٍّ شهادي

- الهويّة عند الطائفة كناية عن الغيب المغيّب، وعند الحكماء والمتكلّمين هي الأمر المتعقّل من حيث امتيازه عن الأغيار، فلا يزال هو له تعالى من حيث أنّه الغيب الذي لا يُعلم ولا يجهل أبدًا دائمًا، لأنّ الجهل إنّما يرد على ما يرد عليه العلم. والهو لا يعلم فلا يجهل فلا يصير شهادة من حيث هو، لا من حيث هو ضمير الغيب الذي يطلق على كل غائب. وقد يصير هذا الغائب المقول عليه هو شهادة، فإذا حصل للقلب هذا الاستعداد الكلّي الذاتي في حضرة الثبوت تجلّى له تعالى التجلّي الشهادي في عالم الشهادة عندما لبس حلّة الوجود، وهو المعروف عند الطائفة بالفيض المقدّس الذي تحصل به الاستعدادات الجزئية في الخارج، حضرة الأسماء الإلهية، عالم الشهادة آنًا بعد آن. (جزائري، مواف٣، ١٢٠٩، ١٥)

تجلٍّ صوري

- إنّ التجلّيات النوريّة في السلوك على سبيل التفصيل لا نهاية لها والله الهادي، وليعلم أن ما يكشف للسالك في اللطيفة القابليّة والنفسيّة لا

يكون إلّا على خلاف الواقع وعلى وجه حيلة النفس الأمّارة ومكرها، وأنّ ما يكشف في القلبيّة والروحيّة كله مُعبِّر الإمكان من كشف الروح المجرّد، فإنّه كله صدق ودراية، وأنّ الكشف في أي لطيفة قلّ من يصل إليه لعدم الاحتياط في اللقمة، ولذا لم يعتمد المشايخ على كشف الأرواح، وليعلم أنّ التجلّيات كلها تحصل بالمجاهدة والرياضة إلّا التجلّي الذاتي فإنه لا يحصل إلّا بمتابعة النبي صلّى الله عليه وسلّم وما سواه، فهو مزلّة قدم فكم هلك قوم في التجلّي الصوري ووقعوا في التشبيه لأنّ الشيطان في هذا التجلّي يظهر للسالك عرشه، كما ورد أنّ للشيطان عرشًا بين السماء والأرض، ولبعض السالكين يسمع كلام قلبه أو روحه فيظنّ أنّه كلام الحق إلى غير ذلك من الأمور المهلكة، وقد يحجب عن بعض السالكين هذه التجلّيات لكمال الاستعداد، ولذا لم تنقل عن أحد من الصحابة بل ولا عن التابعين رضوان الله عليهم أجمعين. (سنوسي، سم، ٦٧، ١٩)

- أمّا الكشف فإنّه يحصل بالسلوك، وذلك لأن السالك إذا كان في العكفة يكشف له أولًا عن نور الوضوء والصلاة ونور الشيطان والجان، ثم يرى الحق في التجلّي الصوري بصورة الجماد ثم بصورة المرجان ثم بصورة النبات والأشجار ثم بصورة النخلة ثم بصورة الحيوان ثم بصورة الفرس ثم بصورة نفسه أو شيخه، وفي هذا التجلّي هلك خلق كثير، ثم يكشف للسالك عن تجلّي الأنوار وهو أعظم الحجب. (سنوسي، منر، ٨٤، ١٤)

تجلٍّ عامّ

- أمّا التجلّي العام الذي لأهل هذا الوجود في عالم الدنيا فقد كشف الله تعالى فيه الحجاب عن عبده الصالح في حياته الدنيا، فرأى أيضًا ما لا عين رأت من عيون أهل الغفلة والغرور وسمع أيضًا ما لا أذن سمعت من آذانهم ولا خطر ذلك المرئي والمسموع على قلب بشر منهم أبدًا. (نابلسي، رت، ١٢٧، ٢٢)

تجلٍّ في الآخرة

- التجلّي في الآخرة يكون على قدر العلم بالله الحاصل في الدنيا، مع أنّ الفاني لا يشهد في فنائه إلّا صورة علمه الذي اكتسبه في مجاهدته، فما زاده الفناء عن العالم فائدة، وأن الفاني يفنى عن عبوديّته. وكل أمر يخرج العبد عن أصله وحقيقته فما هو من الشرف بمكان. فالدنيا ليست بموطن الفناء في الحق وإنّما موطن الفناء والشهود الدار الآخرة، وأما الدنيا فإنها دار عمل وتكليف ومجاهدة، وأما عطف البقاء على المنهى عنه وهو الفناء، مع أن البقاء للحق ثابت لا يزول، فهو نسبة محقّقة. فإنّما ذلك حيث كان الفناء والبقاء حالين مرتبطين، فلا يفنى إلّا باقٍ ولا يبقى إلّا فانٍ. فالموصوف بالفناء لا يكون إلّا في حال البقاء، والموصوف بالبقاء لا يكون إلّا في حال الفناء. وأنك لا تقول فنيت عن كذا إلّا مع تعقّلك من فنيته عنه، ونفس تعقّلك أيّاه هو نفس شهودك إيّاه، إذ لا بدَّ من إحضاره في نفسك، فالفناء والبقاء متلازمان يكونان لشخص واحد في زمان واحد. (جزائري، مواف٣، ١١٨٨، ١٦)

تجلٍّ في الأشياء

- إنّ لكل صورة وجهًا إلهيًا، أي إسمًا إلهيًا توجّه به الحق - تعالى - على إيجاد تلك الصورة، وهو الوجه الخاص بتلك الصورة دون سائر

الصور، وهو سرُّ الله - تعالى - بينه تعالى وبين كل مخلوق، وهو الذي طلب من الإسم الجامع إيجاد تلك العين والصورة. وإلى هذا الإشارة بما ورد في الصحيح قوله تعالى: "مرضت فلم تعدني وظمئت فلم تسقني" الحديث بطوله. ووجه الشيء بذاته، فافهم واحذر أن تتوهّم حلولًا أو اتّحادًا أو نحو هذا. وهذا الوجه هو المسمّى عند الطائفة العليّة بالوجه الخاص، أي الخاص بتلك الصورة وتلك العين، لا يشاركه فيها غيره من الأسماء من حيث الصورة لا من حيث العوارض العارضة لحقيقة الصورة. فإن الأسماء الإلهية تتداول على الصور تداول الأمراء على المملكة، وهذا الوجه الخاص هو لكل صورة كانت ما كانت من صورة ملكية أو إنسانية أو حيوانية أو نباتية أو جمادية أو عقلية أو خيالية، إذ لكل موصوف بالوجود وجه خاص ينفرد الحق - تعالى - بعلمه لا يعلمه العقل الأول ولا النفس الكلّية، وهو واسطة المدد بين الله - تعالى - وبين كلِّ مخلوق، وهو روح الروح وسرُّ السر، ولا يدخل تحت عبارة ولا يقدر مخلوق على إنكاره، فهو المعلوم المجهول وهو التجلّي في الأشياء المبقى لأعيانها، وأمّا التجلّي للأشياء فهو تجلٍّ يغني أحوالًا ويعطي أحوالًا في المتجلّى له. (جزائري، مواف٣، ١١٣٥، ٢١)

- أمّا التجلّي في الأشياء فهو تجلٍّ يفنى أحوالًا ويعطى أحوالًا، ومن هذا التجلّي توجد الأحوال والأعراض في كل ما سوى الله - تعالى - وعليه فلا ينبغي حمل الفناء والبقاء هنا على الفناء والبقاء إلى الخاصين بأهل هذه الطريقة العليّة. (جزائري، مواف٣، ١٢٧٤، ١٤)

تجلٍّ في صور الإعتقادات

- التجلّي في صور الاعتقادات: ولكن إذا تجلّى سبحانه بالصورة على قلب أحد لم يكن عنده شكّ ولا شبهة أنّه هو الحق سبحانه وتعالى. فيكون علمه به مع تلك الصورة علمًا صحيحًا. والحكم عليه فيها حكمًا صحيحًا. وإذا استتر سبحانه في شيء من الصور فكانت حجبًا له، لا مظاهر لتجلّيه، لم يكن العلم به مع تلك الصورة علمًا صحيحًا. ولا الحكم عليه معها حكمًا صحيحًا. (نابلسي، وج، ٨١، ٦)

تجلٍّ في الفعل

- الكيفيّات، وهي على ضربين: ضرب منه لا يُعْرَف إلّا بالذوق، وضرب منه يُدْرَك بالفكر. وهو من باب التوسّع بالخطاب، لا من باب التحقُّق. فإنّ التحقُّق بعلم الكيفيّات إنّما هو ذوق. ولقد نبّهني الولد العزيز شمس الدين إسماعيل بن سودكين النوري على أمر كان عندي محقّقًا، من غير الوجه الذي نبّهني عليه هذا الولد، ذكرناه في باب الحروف من هذا الكتاب، وهو التجلّي في الفعل. هل يصحُّ أو لا يصحّ؟! فوقتًا كنت أنفيه بوجه. ووقتًا كنت أثبته بوجه يقتضيه ويطلبه التكليف، إذا كان التكليف بالعمل لا يمكن أن يكون من حكيم عليم، يقول: اعمل وافعل لمن لا يعمل ولا يفعل، إذ لا قدرة له عليه. وقد ثبت الأمر الإلهي بالعمل للعبد مثل: "أقيموا الصلاة، وآتوا الزكاة، واصبروا، وصابروا، ورابطوا، وجاهدوا..." الخ. فلا بدَّ أن يكون له في المنفعل عنه تعلُّق من حيث الفعل فيه يسمّى به فاعلًا وعاملًا. وإذا كان هذا فبهذا القدر من النسبة، يقع التجلّي فيه. فبهذا الطريق كنت أثبته، وهو طريق مرضيّ في غاية الوضوح،

يدلُّ على أن القدرة الحادثة لها نسبة التعلُّق بما كلفت عمله، لا بدَّ من ذلك. (جزائري، مواف٣، ١٠١٤، ٢٣)

تجلٍّ في المظاهر

- إنّ الوجود الحق مظهر للخلق، والخلق مظهر للحق، فأنت مرآته وهو مرآة أحوالك. وأمّا غير الكمل فإنّه لا ينظر ولا يشهد إلّا وجهة واحدة، كل واحد وما أعطاه الحق في كشفه. فوجود الحق ووجود الخلق، أي شيء جعلته مظهرًا أو مرآة فهو كذلك. حضرة الأعيان الثابتة أو وجود الحق - تعالى - فإمّا أن تكون الأعيان الثابتة مظهرًا وهو الظاهر فيها بحكم ما هي عليه من الاستعدادات والأحكام فهو كحكم المرآة في صورة الرائي، فهو عينه وهو الموصوف بحكم المرآة، فهو الظاهر في الظاهر بأحكام المظاهر، فهو قوله:

فلا تنظر إلى الحق
وتعريه عن الخلق

أو يكون الوجود الحق - تعالى - هو عين المرآة. وأحكام الخلق وهي الأعيان الثابتة تعلّقت به تعلّقًا ظهوريًّا تعلّق صورة المرئي في المرآة، فترى الأعيان الثابتة من وجود الحق - تعالى - ما يقابلها منه، ولا ترى ما ترى من حيث ما هي المرآة عليه، فإنّما ترى من حيث ما هي عليه. فإن التجلّي في المظاهر لا يكون إلّا بصورة استعداد العبد، فلا يرى الخلق في مرآة الحق إلّا صورة نفسه، ما رأى الحق - تعالى - مع علمه أنه ما رأى صورة إلّا فيه تعالى، فهذا معنى قوله:

ولا تنظر إلى الخلق
وتكسوه سوى الحق

فالتجلّي الذاتي في غير مظهر محسوس أو معقول أو متخيّل ممنوع. ولا حلول ولا اتحاد ولا امتزاج ولا ولا ولا... ولا شيء مما يتوهّمه القاصرون. فليس في أحد من الله شيء ولا فيه من خلقه شيء. (جزائري، مواف٣، ١١٨٥، ٣)

تجلٍّ للأشياء

- أمّا البقاء في الثبوت للأعيان الثابتة التي هي الصور مجموع أحوالها ونعوتها محسوسة في حضرة الحسّ ومتخيّلة في حضرة الخيال، فلما يعطيه التجلّي الآخر المبقي فإن للحق - تعالى - تجلّيين: تجلٍّ للأشياء وتجلٍّ في الأشياء. فأمّا التجلّي للأشياء فهو التجلّي المبقي أعيانها، وهو التجلّي الخاص الذي بين الحق - تعالى - وبين كل مخلوق لا تعرض نسبته ولا يدخل تحت عبارة ولا يعلمه العقل الأول ولا النفس الكلّية، فبهذا التجلّي تتغيّر الأحكام على الأعيان الثابتة من الثبوت إلى الوجود. (جزائري، مواف٣، ١٢٧٤، ١٠)

تجلٍّ واستتار

- معنى التجلّي والاستتار منه تعالى على مخلوقاته، أمران راجعان إلى خلق المعرفة للعبد، بمن يتجلّى له أو بمن يستتر به عنه. فيخلق الله تعالى في قلب عبده معرفة به تعالى في الصورة التي تجلّى عليه بها. وهي غيره تعالى في الحالتين: في الحالة الأولى، حالة التجلّي، وفي الحالة الثانية، حالة الاستتار. ولكن البصر والبصيرة، إمّا أن يزيغا عنه تعالى أو عن غيره، وإمّا أن يهتديا إليه تعالى أو إلى غيره. وجميع المخلوقات سواء في جهة الخلق والإبداع والتقدير، وأحكامهم مختلفة في

الشرائع والأحكام الإلهية. قال الله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِۦ﴾ (الرعد: ٤١). وفي قصيدة الشيخ "عمر بن الفارض" رضي الله عنه التي في ديوانه قوله: (من الخفيف):

"ناب بدر التمام طيف محيا
ك لعيني في يقظتي مذ حكاكا
فتراءيت في سواك لعين
بك قرت وما رأيت سواكا"

فإنّ الحق تعالى إذا تجلّى بصورة استترت الصورة، وإذا استتر بصورة ظهرت الصورة. فإذا تجلّى بصورة للعارف، رآه العارف ولم ير الصورة، مع أنّه لم ير إلّا الصورة. وإذا استتر بصورة عن الغافل، فإنّه يرى الصورة ولا يراه، سبحانه، مع أنّه رائيه. وهذا من العجائب. يظهر الخلق، فيُرى ولا يُرى. ويبطن الحق، فيُرى ولا يُرى. وكل ذلك في حين واحد. (نابلسي، وج، ٤٠، ١٤)

تجلٍّ وظهور

- إنّ الكتاب العزيز والسنّة النبويّة طافح كل منهما بذكر التجلّي والظهور، من الوجود الحق الواحد المطلق بالإطلاق الحقيقي، بأعيان الصور والأشخاص. وذلك معلوم من الدين بالضرورة، وإن دخلت فيه المؤولون بأفكارهم، وأحالوه عن ظاهره من قصور علمهم واطّلاعهم. والحَقُّ مذهب السلف من الصحابة والتابعين، فإنهم كانوا يؤمنون بذلك على حدّ ما قاله الله ورسوله. ولا يخوضون بعقولهم وأفكارهم. وكان منهم العارفون المحقّقون لمعناه. (نابلسي، وج، ١٦٥، ٣)

تجلّي الإطلاق

- منذ خلق الله - تعالى - الخلق ما تجلّى في مرتبة الإطلاق لمخلوق، لأنّ تجلّي الإطلاق هو تجلّيه تعالى في ذاته لذاته على الدوام. ولا يكون إلّا في حضرة الإسم الله أو الأحد. فمرتبة الإطلاق تعلم أنّ وراء هذا المُقيّد شيئًا لا يُشْهد ولا يُعْلم من غير إطلاقه، فتجلّي الإطلاق هو ما أشعر بعدم المخلوقات. (جزائري، مواف٣، ١١٨٥، ٢٢)

تجلّي الله بالصور يوم القيامة

- تجلّي الله بالصور يوم القيامة: وقد قال العارف الكامل "الشيخ محيي الدين ابن العربي"، قدّس الله سرّه، في كتابه الفتوحات المكّية، في الباب الأول، باب الروح في "مشهد البيعة الإلْهية". قال من طرف الوجود الحق سبحانه: "إنما كَثَّرتُ المناسِك، رغبة في التماسك. فإن لم تجدني هنا وجدتني هنا، وإن احتجبت عنك في "جمع" تجلّيت لك في "منى". مع أنّي قد أعلمتك في غير ما موقف من مواقفك، وأشرت به إليك غير مرّة في بعض لطائفك، أنّي وإن احتجبت فهو تجلٍّ لا يعرفه كل عارف، إلّا من أحاط علمًا بما أحطت به من المعارف. ألا ترى أنّي أتجلّى لهم في القيامة، في غير الصورة التي يعرفونها والعلامة. فينكرون ربوبيتي ومنّي يتعوّذون، ولكن لا يشعرون. ولكنهم يقولون لذلك المُتجلّي: "نعوذ بالله منك! وها نحن لربّنا منتظرون". وحينئذٍ أخرج عليهم في الصورة التي لديهم، فيقرُّون لي بالربوبيّة، وعلى أنفسهم بالعبوديّة. فهم لعلامتهم عابدون، وللصورة التي تقرّرت عندهم مشاهدون. فمن قال منهم: إنّه عَبدَني، فقوله زور، وقد باهتني. وكيف يصحّ له ذلك وعندما تجلّيت له أنكرني؟ فمن قيّدني بصورة دون صورة، فتجلّيه عَبَدَ، وهو الحقيقة

الممكنة، في قلبه، المستورة. وهو يتخيّل أنّه يعبدني، وهو يجحدني. والعارفون، ليس في الإمكان خفائي عن أبصارهم، لأنّهم غابوا عن الخلق، وعن أسرارهم. فلا يظهر لهم عندهم سوائي، ولا يعقلون من الموجودات سوى أسمائي. فكل شيء ظهر لهم وتجلّى، قالوا له: أنت المُسَبَّحُ الأعلى. فليسوا سواء. فالناس بين غائب وشاهد، وكلاهما عندهم شيء واحد". (نابلسي، وج، ٧٣، ٧)

تجلّي بحر التوحيد

- قال (ابن عربي) في تجلّي بحر التوحيد: للتوحيد، وهو لجّة وساحل، فالساحل ينقال واللجّة لا تنقال. والساحل يعلم واللجّة تذاق. وقفت على ساحل هذه اللجّة ورميت ثوبي وتوسّطتها فاختلفت عليَّ الأمواج بالتقابل ومنعتني من السباحة فبقيت واقفًا بها لا بنفسي، فرأيت الجنيد فعانقته وقبّلته، فرحّب بي وسهّل، فقلت: متى عهدك بك؟ فقال لي: مذ توسّطت هذه اللجّة نسيتني فنسيت الأمد. فعانقني وعانقته وغرقنا، فمتنا موتة الأبد، فلا نرجو حياة ولا نشورًا. قال الشيخ في شرحه لهذا التجلّي: ساحل التوحيد هو توحيد الدليل، وهو الذي ينقال. وتوحيد الذات هو اللجّة، وهو الذي لا ينقال. قوله: (ورميت ثوبي) أي تجرّدي عن هيكلي وبقيت مع اللطيفة، فتوسّطت اللجّة، أي طلبت الذات، وهو توحيد العين. وقوله: (لقيت الجنيد) أي له مشاركة في هذا المقام، وإذا كان فيه فقد تجرّد عن هيكله كما تجرّدت. فقلت له: متى عهدك بك؟ أي متى تجرّدت عن هيكلك، قال: مذ توسّطت هذه اللجّة نسيتني فنسيت الأمد. وذلك أن الأمد إنّما يجري على الهيكل الذي هو ميزان الأزمان، فلا يعرف الأمد الآن. وقول الشيخ: (فعانقني وعانقته وغرقنا فمتنا موتة الأبد). الموت هاهنا حياة الأبد، أي متنا على توحيد الدليل، فلا يجيء منّا خلف لأحدية أعياننا، فمحال أن ترجع إلى توحيد الدليل، فلهذا قلنا لا نرجو حياة ولا نشورًا. (جزائري، مواف٣، ١٢٥٠، ٢٤)

تجلّي التقييد

- إنّه تعالى منذ خلق الخلق ما تجلّى إلّا في مرتبة التقييد، وهي الصورة المنطبعة في نوره تعالى، فتجلّي التقييد كل ما أشعر بوجود الخلق مع الربّ - تعالى - فهو تجلّيه في الأسماء الإلهية التي تطلب المخلوقات وتطلبها المخلوقات، وفي هذه المرتبة وهذا التجلّي يشهد ويحسّ ويعلم. (جزائري، مواف٣، ١١٨٦، ٢)

تجلّي توحيد الربوبية

- قال (ابن عربي) في تجلّي توحيد الربوبيّة: رأيت الجنيد في هذا التجلّي فقلت له: يا أبا القاسم، كيف تقول في التوحيد؟ يتميّز العبد من الرب، وأين تكون أنت عند هذا التمييز؟ لا يصحّ أن تكون عبدًا ولا أن تكون ربًّا، فلا بدّ أن تكون في بينونة تقتضي الاستشراف والعلم بالمقامين مع تجرّدك عنهم. فخجل وأطرق، فقلت له: لا تطرق، نِعْمَ السَّلف كنتم لنا، ونعم الخلف كنّا لكم، الحظ الألوهيّة من هنالك تعرف ما أقول، للألوهيّة توحيد وللربوبيّة توحيد يا أبا القاسم، قيّد توحيدك ولا تطلق، إن لكل إسم توحيدًا وجمعًا. (جزائري، مواف٣، ١٢٥٢، ٢٢)

تجلّي شهادة

- إنّ للّه تجلّيين أو انكشافين أو تنزلين، كيف شئت قلت تجلّي غيب في حضرة الذات، وتجلّي شهادة في حضرة الواحدية، حضرة الأسماء الإلهية، فمن تجلّي الغيب الذاتي يعطي الاستعداد الكلّي الذاتي الذي يكون عليه القلب إلى ما لا يتناهى. وهذا التجلّي الذاتي الغيب مصدره وحقيقته ومبدؤه الذات من غير واسطة إسم من الأسماء ولا صفة من الصفات. وهو المعروف عند الطائفة بالفيض الأقدس، به حصلت الأعيان الثابتة واستعدادتها الكلّية في العلم الذي هو عين الذات، وهذا الاستعداد هو المؤثّر. وأما الاستعداد العَرَضي فلا حكم له وإنّما هو رتبة أظهرها الاستعداد الذاتي، وهذا الغيب الذي صدر منه هذا التجلّي الذي أعطى الاستعداد للقلب هو الهوية المرسلة لا الهوية السارية، فإنّها سمع العبد وبصره وجميع قواه، وهي القائمة بأحكام الأسماء الحسنى. (جزائري، مواف٣، ١٢٠٨، ٢٤)

تجلّي الغلبة

- قال - رضي الله عنه (ابن عربي) - في تجلّي الغلبة: رأيت الحلّاج في هذا التجلّي فقلت له: يا حلّاج، هل تصحّ عندك علّية له وأشرت فتبسّم. فقال: تريد قول القائل: يا علّة العلل، يا قديم لم يزل. فقلت: نعم. فقال: هيه قولة جاهل: إعلم أنّ الله خلق العلل وليس بعلّة، كيف يقبل العلّية من كان ولا شيء، وأوجد من لا شيء، وهو الآن كما كان ولا شيء، - جلّ وتعالى - لو كان علّة لارتبط، ولو ارتبط لم يصحّ له الكمال، تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوًّا كبيرًا. (جزائري، مواف٣، ١٢٤٩، ٢١)

تجلّي غيب

- إنّ للّه تجلّيين أو انكشافين أو تنزلين، كيف شئت قلت تجلّي غيب في حضرة الذات، وتجلّي شهادة في حضرة الواحدية، حضرة الأسماء الإلهية، فمن تجلّي الغيب الذاتي يعطي الاستعداد الكلّي الذاتي الذي يكون عليه القلب إلى ما لا يتناهى. وهذا التجلّي الذاتي الغيب مصدره وحقيقته ومبدؤه الذات من غير واسطة إسم من الأسماء ولا صفة من الصفات. وهو المعروف عند الطائفة بالفيض الأقدس، به حصلت الأعيان الثابتة واستعدادتها الكلّية في العلم الذي هو عين الذات، وهذا الاستعداد هو المؤثّر. وأما الاستعداد العَرَضي فلا حكم له وإنّما هو رتبة أظهرها الاستعداد الذاتي، وهذا الغيب الذي صدر منه هذا التجلّي الذي أعطى الاستعداد للقلب هو الهوية المرسلة لا الهوية السارية، فإنّها سمع العبد وبصره وجميع قواه، وهي القائمة بأحكام الأسماء الحسنى. (جزائري، مواف٣، ١٢٠٨، ٢٤)

تجلّي المناظرة

- قال - رضي الله عنه (ابن عربي) - في تجلّي المناظرة: للّه عبيدًا أحضرهم الحق - تعالى - فيه ثم أزالهم بما أحضرهم، فكان الحضور عين الغيبة، والغيبة عين الحضور، والبعد عين القرب، والقرب عين البعد. وهذا مقام اتّحاد الأحوال. واجتمعت بالجنيد في هذا المقام، وقال لي: المعنى واحد. فقلت له: لا ترسله، بل ذلك من وجه، فإن الإطلاق فيه يناقض الحقائق. فقال: غيبته شهوده وشهوده غيبته. فقلت له: الشاهد شاهد أبدًا، وغيبته إضافة، والغيب غيب لا شهود فيه، لا تدركه الأبصار.

فالغائب المشهود غيبة إضافة. فانصرف وهو يقول: الغيب غائب في الغيب. وكنت وقت اجتماعي به في هذا المقام قريب عهد بسقيط الرفرف بن ساقط العرش، في بيت من بيوت الله - تعالى - وفي هذا المشهد يجتمع الضدّان لأنّه أزالهم بما به أحضرهم من الوجه الذي أحضرهم. وإذا تحقّق العبد بذوق هذا التجلّي حكم على الحق - تعالى - في كونه ظاهرًا، وهو باطن من ذلك الوجه الذي هو به ظاهر، وكذلك حكم كونه أول من الوجه الذي هو آخر، لا من وجهين مختلفين ولا بنسبتين. وليس للعقل في هذا المشهد مجال، وكذلك يعلم المحقّق بعد هذا المشهد كيف تضاف النسب إلى الله - تعالى - من عين واحدة، لا في الوجوه المختلفة التي يحكم بها العقل في طوره. وهذا المشهد من مشاهد الطور الذي وراء الطور العقلي. وهذا المشهد هو مقام اتّحاد الأحوال. (جزائري، مواف٣، ١٢٥١، ١٦)

تجلّي واحد العين

- إنّ الصور التي في العالم كلها نِسَب وأحوال لا موجودة ولا معدومة، وإن شوهدت من وجه فهي غير مشهودة من وجه آخر، وما في العالم إلّا صور. فمجموع العالم أعراض، فهو ذاهب في كل آن لذاته لأن من حقيقته أن لا يثبت أكثر من آن. والحق لا يعطى إلّا الوجود ولا يكرّره بصورة واحدة. فقول سيّدنا يذهب بخلق المراد بنسبة الإذهاب إلى التجلّي الإرادة الكلّية تسامحًا وإلّا فالأمر كما قلنا، وإن الذاهب يذهب لذاته. فأمّا ذهابه، يعني العالم، فهو الفناء له، ولا تذهب صورة وتفنى إلّا وذهابها وفناؤها عين ظهور صورة أخرى في عين تلك الجواهر، تماثل الذاهبة غالبًا أو تخالفها. فعين زمان ذهاب الصورة الذاهبة وفناؤها عين زمان تلك الصورة الجديدة، لا أنّه بعد الذهاب والفناء تحدث الأخرى. فهذا التجلّي واحد العين ويعطي النقيضين، وهو معنى قول سيّدنا: يعطي خلقًا ويذهب بخلق، فهو كنفخة البعث تذهب بالأجساد البرزخية التي الأرواح متعلّقة بها في البرزخ. وتوجد الأجسام الطبيعية العنصرية فتعلّق بها الأرواح والنفخة واحدة العين، لا تكرار فيها. (جزائري، مواف٣، ١٢٧٤، ٤)

تجلّيات

- إنّما الوجود للحيّ القيّوم ظاهرًا بمظاهر أسمائه وصفاته متحوّلًا في أطوار تجلّياته كما ورد في حديث مسلم إنّ الله تعالى يتحوّل يوم القيامة في الصور، وهو تحوّلٌ يرجع إلى إزالة حجب العدم، كما تطرد الظلمة بظهور النور فيتبيّن كل مستور، فثبت أن بصيرة هذا المحبّ حينئذٍ قاصرة حيث خفي عليها ظهور الحق تعالى في طور من أطوار حضراته العليّة؛ والبصيرة القاصرة جميع شؤونها قاصرة فمحبّتها قاصرة فهو حينئذٍ ناقص المحبّة بهذا السبب. (نابلسي، رت، ١٢٠، ٤)
- في رواية: "وآنية الله عزّ وجلّ في الأرض قلوب عباده الصالحين". فمعنى كون قلوب الصالحين "آنية الله تعالى" أي: مواضع "تجلّياته"، فإنّ الوجود لا يظهر بغير شيء موجود. فإذا ظهر الوجود بالشيء الموجود، فإمّا أن يدّعي الشيء الموجود ذلك الوجود الذي ظهر به فيكون قد اتّصف به عنده، فليس هو بعارف، وإمّا أن لا يدّعي ذلك الشيء الموجود ذلك الوجود الذي ظهر به بأن لا

يتّصف به عند نفسه، فهو قلب العارف. وقد أطلق النبي صلّى الله عليه وسلّم على القلوب التي هي هكذا بأنّها "آنية الله تعالى" في الأرض، أي: أوعية له تعالى، جمع إناء. وليس في ذلك معنى الحلول. إذ القلوب لم تتّصف بالوجود الذي تجلّى بها وظهر حتى يكون حالًا فيها. ونظيره ما ورد في الحديث القدسي: "قال الله تعالى: «ما وسعني سماواتي ولا أرضي ووسعني قلب عبدي المؤمن». وهو وسع "المعرفة الذوقيّة" التي لا تعرفها العوام. (نابلسي، وج، ١٠٨، ٧)

- إنّ التجلّيات كلها تحصل بالمجاهدة والرياضة إلّا التجلّي الذاتي فإنه لا يحصل إلّا بمتابعة الرسول صلّى الله عليه وسلّم وما سواه، فهو مزلّة قدم فكم هلك قوم في التجلّي الصوري ووقعوا في التشبيه لأنّ الشيطان في هذا التجلّي يظهر للسالك عرشه كما ورد أن للشيطان عرشًا بين السماء والأرض، وبعض السالكين يسمع قلبه أو روحه فيظنّ أنه كلام الحق إلى غير ذلك من الأمور المهلكة، وقد يحجب عن بعض السالكين هذه التجلّيات لكمال الاستعداد، ولذا لم تنقل عن أحد من الصحابة بل ولا عن التابعين رضوان الله عليهم أجمعين. (سنوسي، منر، ٨٦، ١)

- نزوله تعالى؛ كناية عن تجلّيه وظهوره، فإنّ التجلّيات كلّها تنزلاته - تعالى - من سماء الأحديّة الصرفة إلى أرض الكثرة. وسماء الدنيا؛ كناية عن مظهر الصورة الرحمانية التي يظهر بها الكامل، وهو فرد واحد في كلّ زمان لا يتعدّد، وهي الصفة الجامعة لصفات الجمال كلها، من رحمة ولطف، وستر وحلم، وجود وعطاء، ونحو ذلك. وهذا التجلّي في هذا الوقت المخصوص؛ هو للعباد والزهّاد، والمتوجّهين بالأعمال، ولهذا كنّي عنه بسماء الدنيا. لأنها قبلة الداعين، وأما العارفون؛ فتجلّيه لهم دائم لا يختصّ بزمان ولا مكان. إذ الحق - تعالى - متجلٍّ من الأزل، إلى الأبد، لا يزيد تجلية ولا ينقص، ولا يتغيَّر. وهو - تعالى - على ما هو عليه قبل نسبة المتجلّي إليه. (جزائري، مواف١، ١٥٦، ١٣)

- إعلم أنّ للخلق في مشاهدتهم ربّهم نسبتين: نسبة تنزيه ونسبة تشبيه. وبكليهما جاءت الكتب الإلهية والأخبار النبويّة، فمن شهد التنزيه فقط كالمنزّهة من المتكلّمين أخطأ، ومن قال بالتشبيه فقط، كالحلولية والاتّحادية، أخطأ. ومن قال بالجمع بين التشبيه والتنزيه أصاب. فالعامة في مقام التشبيه، والعقلاء في مقام التنزيه، والعارفون بالله - تعالى - في مقام التشبيه والتنزيه. جمع الله لخاصّته بين الطرفين إذ للحق - تعالى - تجلّيات: تجلٍّ في مرتبة الإطلاق حيث لا مخلوق، وتجلٍّ في مرتبة التقييد بعد خلق المخلوقات، فما ورد في الكتب الإلهيّة والأخبار النبوية من التنزيه فهو راجع إلى مرتبة الإطلاق. وما ورد فيهما مما يوهم ظاهره عند من لا معرفة له فهو راجع إلى مرتبة التقييد. (جزائري، مواف٣، ١١٨٥، ١٨)

تجلّيات الله

- وإن تباينت تجلّياته (الله) ما بين إطلاق وتقييد وتنزيه وتشبيه. وتنوّعت ظهوراته، فظهر للمحمدين مطلقًا عن كل صورة في حال ظهوره في كل صورة من غير حلول ولا اتحاد ولا امتزاج، وظهر للنصارى مقيّدًا بالمسيح والرهبان كما أخبر تعالى عنهم في كتابه،

ولليهود في العزير والأحبار، وللمجوس في النار. وللثنوية في النور والظلمة، وظهر لكلّ عابد شيء في ذلك الشيء من حجر وشجر وحيوان ونحو ذلك، فما عبد العابدون الصور المقيّدة لذاتها؛ ولكن عبدوا ما تجلّى لهم في تلك الصورة من صفات الإله الحق - تعالى -، وهو الوجه الذي لكل صورة، من الحق - تعالى - فالمقصود بالعبادة واحد من جميع العابدين. ولكن وقع الخطأ في تعيينه. فإلهنا وإله اليهود والنصارى والصابئة وجميع الفرق الضالّة واحد، كما أخبر تعالى. إلّا أن تجلّيه لنا غير تجلّيه في نزوله إلى النصارى، غير تجلّيه في نزوله لليهود، غير تجلّيه لكل فرقة على حدتها، بل تجلّيه في تنزّله للأمّة المحمديّة متباين متخالف، ولذلك تعدّدت الفرق فيها إلى ثلاث وسبعين فرقة، وفي نفس هذه الفرق فرق بينها تباين وتخالف كما لا يخفى على من توغّل في علم الكلام. وما ذلك إلّا لتنوّع التجلّي بحسب المتجلّى له واستعداده، والتجلّي تعالى واحد في كل تنوّع وظهور ما تغيّر من الأزل إلى الأبد، ولكنّه - تعالى - يتنزل لكل مُدرِك بحسب إدراكه والله واسع عليم، فاتّفقت جميع الفرق في المعنى المقصود بالعبادة، حيث كانت العبادة ذاتية للمخلوق وإن لم يشعر بها إلّا القليل، من حيث العبادة المطلقة، لا من حيث أنها كذا وكذا واختلفت في تعيينه. (جزائري، مواف٢، ٥٦١، ٤)

تجلّيات إلهية

- من أعظم الأمثلة للتجلّيات الإلهية الأجسام الصقيلة، وبالخصوص المرايا. ومنها الآلة الشمسية المسمّاة بفوطوغراف، التي حدثت في زماننا. جعل - تعالى - الأجسام الصقيلة مثالًا لتجلّيه في الصور الحسيّة والخيالية، والمثالية والعقلية، وأن تصوّر تجلّيه - تعالى - صعب جدًّا. فلذا ما تصوّره أكثر الخلق، سوى هذه الطائفة المرحومة إلّا بالحلول أو الاتحاد أو السريان أو نحو هذا من المستحيلات، ممّا يكون بين موجودين مستقلّين بالموجودية، ومما هو من لوازم الأجسام، فما استطاعت العقول أن ترقى فوق هذا، والطائفة المرحومة أدركت تجلّيات الحق - تعالى - في الصور، وما اشتبه عليهم بحلول ولا اتحاد ولا بغير ذلك، مما اشتبه على غيرهم، من أصحاب العقول المعقولة بقيود الأكوان، المسجونة بسجني الزمان والمكان. (جزائري، مواف٢، ٥٨٩، ٥)

تجلّيات نوريّة

- إنّ التجلّيات النوريّة في السلوك على سبيل التفصيل لا نهاية لها والله الهادي، وليعلم أن ما يكشف للسالك في اللطيفة القابليّة والنفسيّة لا يكون إلّا على خلاف الواقع وعلى وجه حيلة النفس الأمّارة ومكرها، وأنّ ما يكشف في القلبيّة والروحيّة كله مُعبِّر الإمكان من كشف الروح المجرّد، فإنّه كله صدق ودراية، وأنّ الكشف في أي لطيفة قلّ من يصل إليه لعدم الاحتياط في اللقمة، ولذا لم يعتمد المشايخ على كشف الأرواح، وليعلم أنّ التجلّيات كلها تحصل بالمجاهدة والرياضة إلّا التجلّي الذاتي فإنه لا يحصل إلّا بمتابعة النبي صلّى الله عليه وسلّم وما سواه، فهو مزلّة قدم فكم هلك قوم في التجلّي الصوري ووقعوا في التشبيه لأنّ الشيطان في هذا التجلّي يظهر للسالك عرشه، كما ورد أنّ للشيطان عرشًا بين السماء والأرض، ولبعض السالكين يسمع كلام قلبه

أو روحه فيظنّ أنّه كلام الحق إلى غير ذلك من الأمور المهلكة، وقد يحجب عن بعض السالكين هذه التجلّيات لكمال الاستعداد، ولذا لم تنقل عن أحد من الصحابة بل ولا عن التابعين رضوان الله عليهم أجمعين. (سنوسي، سم، ٦٧، ١١)

تجمعات تأنسيّة

- تكون النواحي سابق الوجود على تكوّن الحكومات وأقدم منها في التجمّعات التأنسيّة، فالنواحي أصل الممالك، فقد كانت النواحي مشيخات صغيرة مستقلّة منفرد بعضها عن بعض، على قرية أو أكثر أو على بندر أو مدينة بوصف دائرة بلدية، وكان الحامل لأهلها على الاجتماع والاتحاد اقتضاء الحاجة الإنسانية للتأنّس والتعيّش والتحفّظ، حيث أحسّوا باحتياجاتهم إلى إدارة داخلية لدائرتهم، فاحتاجت تلك الإدارة إلى عمل ومحافظة وحسن تدبير وملاحظة، فاستدعى الحال إلى رئيس يقوم بإدارة تلك الدائرة ويسوس أمرها ويقوم أودها، فاختار أهل هذه الدائرة لهذه الوظيفة أعقل العشيرة وأنورهم بصيرة. وكانوا في مبدأ الأمر يختارون بالرغبة والطوع لمثل ذلك شيخًا من شيوخ الأهالي، الطاعنين في السن، ممن أفادتهم كثرة التحاريب المعلومات القوية والهيبة والوقار، ويجعلونه كبير الناحية، ومن المعلوم أن من طعن في السن يطلق عليه إسم الشيخ، فلذلك قيل لهذا الشيخ شيخ البلد أو شيخ الناحية أو شيخ الحارة، وقيل للبلد وللناحية وللحارة مشيخة، فاستمرّ الحال على هذه التسمية حتى انتظمت النواحي في الحكومات، وانخرطت في سلك الممالك، وصارت أجزاء لكل أو جزئيات لكليات، وبقي إسم الشيخ دالًّا على كبير القوم أيًّا ما كان عمره. (طهطاوي، اكا١، ٥٢٥، ١)

تحتيّة

- إعلم أنّ "الفوقيّة" و"التحتيّة" على قسمين: فوقيّة مقيّدة، وتحتيّة مقيّدة. وهما جهتان معروفتان، وليستا مرادتين هنا بخصوصهما في نسبتهما إلى الله تعالى. وفوقيّة مطلقة، وتحتيّة مطلقة. وأعني بالإطلاق: نفي خصوصهما بالجهتين المعروفتين. (نابلسي، وج، ٢٠١، ٥)

تحتيّة مطلقة

- التحتية المطلقة التي هي جهة الأجسام العنصرية، سواء كان لها قلب، كالأجسام الإنسانية والحيوانية، أو كانت كلها قلبًا، كالأجسام النباتية والجمادية. والقلب هنا هو الشكل الصنوبري الكائن في الجهة الشمالية من تجويف الجسم. وهي التحتيّة المطلقة عن الجهات الست أيضًا. لأن هذه النفوس منفوخة في هذه الجسمانيات أينما كانت. وليس النفخ ساريًا فيها من جهة مخصوصة، بل من جميع الجهات، حتى من جهة الداخل وجهة الخارج معًا. (نابلسي، وج، ٢٠١، ١٤)

تحجير

- إذا طلب أحد المخترعين من الدولة ولو خارج المعرض قبل إشهاره مخترعه الرخصة في الاستبداد باصطناعه مدّة لا يصطنعه غيره فيها إلّا بإذنه تعطى له الرخصة في ذلك بشرط أن لا تتجاوز المدّة خمس عشرة سنة، وأن يدفع للدولة شيئًا معلومًا في مقابلة الاختصاص، وأمّا المؤلّفات فإنها تبقى ملكًا لصاحبها مدّة

حياته ويختصّ بها ورثته بعد موته سبع سنين، وفي بعض الممالك ثلاثين سنة، ثم يرتفع التحجير المشار إليه، ولولا هذا التخصيص ما انبعثت رغبات الناس إلى الاختراع والتأليف، لأن المخترع يلزمه ما لا يلزم المقتدى من اقتحام شاق الأعمال والمخاطرة بمصاريف التجريب وإضاعة غالب الأوقات في التدبير، فإذا لم يعط هذا الاختصاص كانت أعماله المذكورة بلا عوض حيث شاركه غيره في فائدتها. (تونسي، أقوم، ٨٠، ٢)

تحزّب

- إنّ الإنسان لم يلبث بعد وصوله إلى تلك الرتبة الوجوديّة (المدن، الجماعات) إن خدعته الحواس فانهمك في الشهوات، ولم يكفه ما يحصل له من أرضه وصناعته، وطلب المزيد فأعياه فحمله حبّ الذات على الطمع في نصيب غيره فنهض على الضعيف معتديًا، فاستعان الضعيف عليه بضعيف آخر، فخاف القوي أن يغلبه الضعيفان فقال لقويٍّ آخر لم نحن نتعب ونجهد للحصول على حاجاتنا وملاذنا وهي بين أيدي هؤلاء الضعفاء. هلمَّ بنا نسلبهم ما لديهم ونغنم ما يصيبون. وهكذا اجتمع الأقوياء للظلم والسلب، والضعفاء للمدافعة عن أنفسهم، فحصل التحزّب والتشيّع، ووقع الخلاف في الجماعة، فتنافرت القلوب، وتباعدت الخواطر، فحصل البغض والحقد، وتأيّد بهما أمر الجهل، وما سبب ذلك إلّا حبّ الذات. (إسحق، درر، ١٤٥، ٣)

تحزبات طائفية

- إنّ الشرقيين قد أضاعوا زمانًا طويلًا بسبب خلو بلادهم من المعارف وحكّامهم من الإنصاف وأعمالهم من الترتيب وأفكارهم من الإصابة وأميالهم من الانتظام الموافق لظروف حالهم فنتج عن ذلك الاضطراب الجاري في المادّيات والأدبيات، واللوم في ذلك على السياسة وليس على الأمّة. أما الآن فالدولة قد غيّرت سياستها منذ زمان ليس بقصير وأنفذت أمورًا لم يحلم أجدادنا جميعًا بأنها ستصبح نافذة حتى لم تخطر ببال الذين تجاوزوا الخمسين بل الأربعين منّا، فمن الواجب أن نبادر إلى أن نبدّل سياستنا التي لا تستحقّ أن تدعى سياسة، فإنّها خصام ونزاع ناتج عن تعصّبات وغايات شخصية، فالاتّحاد في الظروف الحالية مما ينبغي لكل عاقل أن يرقّيه، على أن هذا هو غير المقصود الأساسي، وإذا قلنا إن سياستنا هي الاتّحاد لا نكون قد أتينا بقاعدة سياسية عامّة، فالقاعدة اللازمة لنا هي هذه وهي القوّة فتأمّلوا في هذه الكلمة التي قد جعلناها قاعدة السياسة للشرقيين وهم العثمانيون، فكل ما يضعف الاتحاد مُضرّ بالقوة ومخالف للقاعدة، فالتحزّبات الطائفية تورث الانشقاق وهذا مخل بها أيضًا، وللتوضيح نقول إن البعض يظنّون أن كثيرين من أهالي البلاد العثمانية لا يحبّون الخضوع لها فهذا خطأ، وإذا كان شأن البعض فشأنهم غلط مبين لأن أهالي الشرق الكثيري الأجناس مع قلّة كل جنس منهم لا بدّ لهم من أن يكونوا متّحدين مع سياسة واحدة ليكونوا ذا مركز ذي اعتبار في العائلة البشرية بعد أن أصبح العالم واحدًا بأسباب قرب المواصلات البرقية والبخارية بحرًا وبرًّا والقوانين الدولية والصوالح التجارية والصناعية والتسهيلات المالية، فإن بات الأرمن وحدهم والروم والسريان وغيرهم

تصير ممالك بدون مركز، لا بل لا يمكنها أن تثبت ولا أن تفوز في شيء سياسي ويشتغل بعضهم في محاربة البعض الآخر، ومن أعظم الشواهد على صحّة ذلك تلك الحروب المتشبة على الدوام بين قبائل البلاد العربية مع أن الأهالي من جنس واحد. (سبستاني، فجل١، ٢٩٣، ١٨)

تحسين وتقبيح عقليين

- إنّ الفرنساوية من الفرق التي تعتبر التحسين والتقبيح العقليين، وأقول هنا: أنهم ينكرون خوارق العادات، ويعتقدون أنّه لا يمكن تخلّف الأمور الطبيعية أصلًا، وأنّ الأديان إنّما جاءت لتدلّ الإنسان على فعل الخير واجتناب ضدّه، وأن عمارة البلاد وتطرّق الناس وتقدّمهم في الآداب والظرافة تسدّ مسدّ الأديان، وأنّ الممالك العامرة تصنع فيها الأمور السياسية كالأمور الشرعية. ومن عقائدهم القبيحة قولهم: إن عقول حكمائهم وطبائعييهم أعظم من عقول الأنبياء وأزكى منها. ولهم كثير من العقائد الشنيعة، كإنكار بعض القضاء والقدر، مع أن من الحكم: فالعاقل من يصدق بالقضاء، ويأخذ بالحزم في سائر الأشياء، وإن كان لا ينبغي للإنسان أن يحيل الأشياء على المقادير أو يحتجّ بها قبل الوقوع، فإن من أمثال التي سارت بها الركبان: من دلائل العجز كثرة الإحالة على المقادير. ومن كلام بعضهم: إذا وقعت المجادلة فالسكوت أفضل من الكلام، وإذا وقعت المجاربة فالتدبير أفضل من التقدير. ومنهم جماعة يعتقدون أن الله تعالى خلق الخلق ونظّمهم نظامًا عجيبًا فرغ منه، ثم لا يزال يلاحظهم بصفة له تعالى تسمّى صفة العناية والحفظ، تتعلّق بالممكنات إجمالًا، بمعنى أنها تمنعها عن خلل انتظام الملك. (طهطاوي، اكا٢، ٧٩، ١٦)

تَحضُّر

- الفرنساوية مستوون في الأحكام على اختلافهم في العظم والمنصب والشرف والغنى، فإنّ هذه مزايا لا نفع لها إلّا في الاجتماع الإنساني والتحضّر فقط، لا في الشريعة، فلذلك كان جميعهم يقبل في المناصب العسكرية والبلدية، كما أنّه يُعِين الدولة من ماله على قدر حاله، وقد ضمنت الشريعة لكل إنسان التمتّع بحريته الشخصيّة حتى لا يمكن القبض على إنسان إلّا في الصور المذكورة في كتب الأحكام، ومن قبض على إنسان في صورة غير منصوصة في الأحكام يعاقب عقوبة شديدة، ومن الأشياء التي ترتّبت على الحرية عند الفرنساوية أن كل إنسان يتبع دينه الذي يختاره يكون تحت حماية الدولة، ويعاقب من تعرّض لعابد في عبادته، ولا يجوز وقف شيء على الكنائس أو إهداء شيء لها إلّا بإذن صريح من الدولة، وكل فرنساوي له أن يبدي رأيه في مادة السياسات أو في مادة الأديان، بشرط أن لا يخلّ بالانتظام المذكور في كتب الأحكام. كل الأملاك على الإطلاق حرم لا يهتك، فلا يكره إنسان أبدًا على إعطاء ملكه إلّا لمصلحة عامة، بشرط أخذ - قبل التخلية - قيمته، والمحكمة هي التي تحكم. (طهطاوي، اكا٢، ١٠٤، ٣٠)

تحفُّظ

- تَكَوُّن النواحي سابق الوجود على تكوّن الحكومات وأقدم منها في التجمّعات التأنسيّة، فالنواحي أصل الممالك، فقد كانت النواحي مشيخات صغيرة مستقلّة منفرد

بعضها عن بعض، على قرية أو أكثر أو على بندر أو مدينة بوصف دائرة بلدية، وكان الحامل لأهلها على الاجتماع والاتحاد اقتضاء الحاجة الإنسانية للتأنّس والتعيّش والتحفّظ، حيث أحسّوا باحتياجاتهم إلى إدارة داخلية لدائرتهم، فاحتاجت تلك الإدارة إلى عمل ومحافظة وحسن تدبير وملاحظة، فاستدعى الحال إلى رئيس يقوم بإدارة تلك الدائرة ويسوس أمرها ويقوم أودها، فاختار أهل هذه الدائرة لهذه الوظيفة أعقل العشيرة وأنورهم بصيرة. وكانوا في مبدأ الأمر يختارون بالرغبة والطوع لمثل ذلك شيخًا من شيوخ الأهالي، الطاعنين في السن، ممن أفادتهم كثرة التحاريب المعلومات القوية والهيبة والوقار، ويجعلونه كبير الناحية، ومن المعلوم أن من طعن في السن يطلق عليه إسم الشيخ، فلذلك قيل لهذا الشيخ شيخ البلد أو شيخ الناحية أو شيخ الحارة، وقيل للبلد وللناحية وللحارة مشيخة، فاستمرّ الحال على هذه التسمية حتى انتظمت النواحي في الحكومات، وانخرطت في سلك الممالك، وصارت أجزاء لكل أو جزئيات لكليات، وبقي إسم الشيخ دالًا على كبير القوم أيًّا ما كان عمره. (طهطاوي، اكا١، ٥٢٥، ٤)

تحقّق

– التحقّق هو رجوع الشيء إلى الحقيقة بحيث لا يشوبه شبهة، وهو المبالغة في إثبات حقيقة الشيء بالوقوف عليه. (جزائري، مواف٣، ١٢٤٣، ٢)

تحقيق

– التحقيق هو أنّ وجود الأشياء في الخارج موقوف على توجُّه بإرادة وأمر بكلام، وأنّ لها وجودًا علميًّا، ولذلك صحّ التوجُّه عليها والأمر لها بالكون العيني، كما أخبر، خبّرنا تعالى بذلك في كتابه وعلى لسان رسوله، ولذا هي قديمة باعتبار أنّها معلومة العلم القديم، إذ يستحيل علم ولا معلوم كما يستحيل علم ولا ذات. فمعلومات العلم القديم قديمة له محدثة لأنفسها بذواتها، وعلمه تعالى محيط بكلّ شيء حالة عدم وإمكانه فلا يكون في الوجود العيني إلّا ما تعلّق به العلم في الوجود العلمي، حذو النعل بالنعل، لا تنقص ذرّة ولا تزيد ذرّة. (جزائري، مواف٣، ١٣٠٧، ١١)

تحكيم دولي

– المُشكِل الذي حصل هذه السنة بين دولتنا العليّة والدولة اليونانية المسبب عن مدّ يد المساعدة للعصاة في كريت. لأنه لو استخدمت جنود القوّة عوضًا عن جيوش السياسة والقلم لانتصرت جنود الشر واندكّت حصون السلام. على أنّه لمّا اشتدَّ الحال أجابت الدولة العليّة طلب الدول المتحابة وفوَّضت فصل الخلاف إلى التحكيم الدولي، ومع أنّ ملك اليونان ووكلاء دولته تردّدوا في أول الأمر عن قبول الشروط الثلاثة التي حكمت بها الدول من الشروط الخمسة التي طلبها الباب العالي، رأوا أخيرًا أن الانقياد السلمي هو خير من الرفض الذي يعقبه شرور تكون مجلبة للذلّ والهوان. ثم بعد إتمام ذلك ببرهة قصيرة حصل المرغوب في كريت بخمود نيران الفتن التي كانت تزيدها اضطرامًا يد المساعدة اليونانية. (سبستاني، فجل١، ٧٤، ٢١)

تحوّل

– التحوّل: هو أن تنقلب المعاملة المقرّرة بين

الأمرين: كما روي أن رجلًا دخل على عليّ فقال والله لقد زيّنت الخلافة وما زانتك ورفعتها وما رفعتك، وهي كانت أحوج إليك منك إليها، وقول المتنبي:

الطيب أنت إذا أصابك طيبه
والماء أنت إذا اغتسلت الغاسل

أي الطيب أنت طيبه إذا أصابك والماء أنت الغاسل له إذا اغتسلت. (مخان، غبم، ٢٥، ١٠)

تخريج

- إعلم أنّ التخريج على كلام الفقهاء وتتبع لفظ الحديث لكل منهما أصل أصيل في الدين، ولم يزل المحقّقون من العلماء في كل عصر يأخذون بهما، فمنهم من يقلّ من ذا ويُكْثِر من ذلك ومنهم من يُكْثِر من ذا ويقلّ من ذلك، فلا ينبغي أن يهمل أمر واحد منهما بالمرّة كما يفعله عامّة الفريقين، وإنّما الحق البحث أن يطابَق أحدهما بالآخر وأن يجبر خلل كل بالآخر، وذلك قول الحسن البصري سُنَّتكم والله الذي لا إله إلّا هو بينهما بين الغالي الجافي، فمن كان من أهل الحديث ينبغي أن يعرض ما اختاره وذهب إليه على رأي المجتهدين من التابعين ومن بعدهم، ومن كان من أهل التخريج ينبغي له أن يحصل من السنن ما يحترز به من مخالفة الصريح الصحيح ومن أن يقول برأيه فيما فيه حديث أو أثر بقدر الطاقة. (دهلوي، رد، ١٦، ١)

تَخَشُّن

- ضدّ التمدُّن التخشُّن، وهو الخلوّ عن الترفّه في درجة المعيشة. (طهطاوي، اكا٢، ٤٦٩، ١٠)

تخصيص

- النائرة المنيرة، يقال نار الشيء ينور فهو نائر وهي كما قال كرّم الله وجهه لأولى الألباب، والمراد بمنيرات الإسلام أصوله ومُحْكَماته التي تُرَدُّ إليها فروعه ومتشابهاته، فالأصول تنير الفروع وتزيل إشكالها، والمُحْكَمات ترفع تشابه المتشابِه برجوعه إليها، فهذا تخصيص بعد تعميم لأهمية هذا الخاص. (سنوسي، سم، ٢١، ١٦)

تخيّل

- إعلم أنّ الله - تعالى - خلق الإنسان وجعل له في الدار الدنيا حالتين، حالة يقظة وحالة نوم، وجعل له في كلّ حالة إدراكًا مخصوصًا، أعني عموم الإنسان. وأمّا الخاصة كالأنبياء والأولياء فإنهم يدركون في اليقظة ما لا يدركه العامة إلّا في النوم. فحالة اليقظة يسمَّى إدراكها إحساسًا، ومدركاتها محسوسات. وحالة النوم يسمّى إدراكها تخيّلًا ومدركاتها متخيّلات. والمدرك من الإنسان في الحالتين واحد، وهو الروح المسمَّى عند الحكماء بالنفس الناطقة، يدرك في حالة اليقظة الجزئيّات بآلاته الجسمانية، ويدركها في حالة النوم بآلاته الخيالية. (جزائري، مواف٢، ٨١٢، ٤)

تداخل اللغات

- معرفة تداخل اللّغات: إذا اجتمع في الكلام الفصيح لغتان فصاعدًا كقوله:

وأَشْرَبُ الماءَ ما بي نَحْوَ هُو عَطَشٌ
إلّا لأنَّ عُيونَه سَالَ وادِيها

فقال: نَحْوَ هُو، بالإشباع، وعُيونَهْ بالإسكان. جاز للحاجة إليه في أوزان أشعار العرب،

وسَعَة تصرُّف أقوالها؛ وهذا إذا كانت اللَّفظتان في كلامه متساويتين في الاستعمال، وكثرتهما واحدة. ويجوز أن تكون في الأصل إحداهما لغته، ثمَّ استفاد الأخرى من قبيله أخرى، وطال بها عهده، وكثُر استعماله لها، فلحِقت - لطول المُدَّة، واتِّساع الاستعمال - بلغته الأُولى؛ وإذا كانت إحدى اللَّفظتين أكثر في كلامه من الأخرى، فالكثيرة هي الأولى الأصليَّة. (مخان، بصل، ١٧٢، ٨)

تدارك

- التدارك: هذا النوع ذكره الوطواط في حدائق السحر وعرّفه بالفارسية وحاصله أن يورد الشاعر في ابتداء كلامه ألفاظًا يحسب السامع أنّه هجو، فإذا يسمع باقي الكلام يعلم أنّه مدح. (مخان، غبم، ٤٢، ٨)

تدبير

- لكن حيث كانت طبيعة العدوان بمقتضى التزاحم على المشتهيات، خصوصًا المعنوية، التي هي الرياسة ومقام الملك والتدبير غالبة على غيرها من الطباع الإنسانية، كان ذلك النظر التعقّلي مغلوبًا مقهورًا، حتى توجّهت الأفكار إلى أحكام القلاع والحصون والافتنان في الآت القتال حتى كان الحكم قهريًا. (حرصيفي، ركث، ٨٠، ١٨)

تدبير الله

- إنّ الله فعّال لما يريد، ولا يكون شيء إلّا بإرادته، ولا يخرج شيء عن مشيئته، وليس شيء في العالم يخرج عن تقديره ولا يصدر إلّا عن تدبيره ولا محيد لأحد عن القدر المحدود ولا يتجاوز ما خُطّ له في اللوح المسطور. (وهاب، رشح، ٩، ٥)

تدبير المصاريف

- لمّا كانت رعيّتهم رايعة كانت الدولة عندهم (الفرنسيس) لها إيراد سنوي عظيم، فإن إيراد الدولة الفرنساوية كل سنة نحو تسعمائة وتسعة وثمانين مليون فرنك. ومن جملة أسباب غناء الفرنساوية أنّهم يعرفون التوفير وتدبير المصاريف، حتى أنهم دوّنوه وجعلوه علمًا متفرّعًا من تدبير الأمور الملكية، ولهم فيه حيل عظيمة على تحصيل الغنى، فمن ذلك عدم تعلّقهم بالأشياء المقتضية للمصاريف، فإنّ الوزير مثلًا ليس له أزيد من نحو خمسة عشر خادمًا، وإذا مشى في الطريق لا تعرفه من غيره، فإنه يقلّل أتباعه ما أمكنه داخل داره وخارجه، وقد سمعت أن قريب ملك الفرنسيس المُسمّى "الدوك درليان"، وهو الآن السلطان الذي هو من أعظم الفرنسيس مقامًا وأكثرهم غناء له من الأتباع وسائر من في طرفه من العساكر ونحوها كالبستانجية والخدم وغير ذلك نحو أربعمائة نفس لا غير، والفرنساوية يستكثرون ذلك عليه، فانظر الفرق بين باريس ومصر حيث أنّ العسكري بمصر له عدّة خدم. (طهطاوي، اكا٢، ١٥٣، ٦)

تدخليون

- التدخليون هم الأفراد المتهالكون على تدخّل الأجنبي في أمور بلادهم يتوسّلون بذلك للرئاسة والولاية، ويسترضون الدخيل بما يغضب الحق والوطن، ويبيعون منه ديارهم بما يطمعون فيه من باطل المقام، وزائل

الحطام. وهم الآن أصحاب الأمر، لهم الملك، وللأجنبي الحكم، ولهم القشور وللدخيل اللباب، فهو في محرم الخدور، وهم الحجّاب على الأبواب. (إسحق، كسج، ٢١٠، ٧)

تدوين الآثار

- حديث في أواخر عصر التابعين تدوين الآثار، وتبويب الأخبار، لما انتشر العلماء بالأمصار، وكثر الابتداع من الخوارج والروافض ومنكري الأقدار، فأوّل من جمع في ذلك: الربيع بن صبيح، وسعيد بن أبي عروبة وغيرهما. فكانوا يضعون كل باب على حدته، إلى أن قام كبار أهل الطبقة الثالثة في منتصف القرن الثاني، فبوّبوا فيه الأحكام. فصنّف الإمام مالك الموطأ، وتوخّى فيه القوي من حديث أهل الحجاز، ومزجه بأقوال الصحابة، وفتاوي التابعين ومن بعدهم. وصنّف ابن جريج بمكّة، والأوزاعي بالشام، وسفيان الثوري بالكوفة، وحماد بن سلمة بالبصرة، وهشيم بواسط، ومعمر باليمن، ومحمد بن المبارك بخراسان، وجرير بن عبد الحميد بالري؛ وكان هؤلاء في عصر واحد، فلا يدري أيهم سبق؛ ثم تلاهم كثير من أهل عصرهم في النسج على منوالهم، إلى أن رأى بعض الأئمة أن يفرد حديث النبي صلّى الله عليه وسلّم خاصة، وذلك على رأس المائتين، فصنّفوا المسانيد. (سنوسي، موم، ٩، ٣)

تدوين الحديث

- لمّا انتشر الإسلام، واتّسعت الأمصار، وتفرّقت الصحابة وأتباعهم في الأقطار، وكثرت الفتوحات، ومعظم الصحابة وبعض أتباعهم قد مات، وتفرّق بعضهم، وقل الضبط واتّسع الخرق، وكاد الباطل أن يلتبس بالحق، احتاج العلماء إلى تدوين الحديث بالكتابة، وعيّن لذلك أكرم عصابة، فمارسوا الدفاتر، وسايروا المحابر، فأجالوا في نظم قلائده أفكارهم، وأنفقوا في تحصيله أعمارهم، واستغرقوا لتقييده ليلهم ونهارهم، فأبرزوا تصانيف كثرت صنوفها، ودوّنوا دواوين ظهر شفوفها، فاتّخذها العالمون قدوة، ونصبها العاملون قبلة، فجزاهم الله عن سعيهم الحميد أحسن ما جازى به علماء أمة، وأحبار ملّة، بفضله المزيد. والحاصل أنّ هذا العلم كان في صدر الإسلام في الصدور، بدون احتياج لتقييده في الطروس والسطور، ولتمام ضبطهم وشدّة إتقانهم؛ إلى أن اقتضت الدواعي جمعه، واعتورت الأسباب وضعه، فكان أول من أمر بتدوين الحديث وجمعه بالكتابة عمر بن عبد العزيز، خوف اندراسه كما في الموطأ من رواية محمد بن الحسن: "أخبرنا يحيى بن سعيد أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى أبي بكر بن محمد بن عمر بن حزم: أن انظر ما كان من حديث رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أو سنّته فاكتبه، فإني خفت دروس العلم وذهاب العلماء". (سنوسي، موم، ٧، ١٦)

تربية

- معلوم أنّ الولد الصغير مستعدّ بأصغريه إلى استكمال أكبريه، فيحتاج إلى التربية، التي هي صفة المربّي الذي يقيمه الوليّ لتأديب الصبي فيها يقصد منه، فيجب على الولي أن يتأمّل في حال الصبي، وما هو مستعدّ له من الأمال ومتهيّئ له منها، فيعلم أنّه مخلوق له، لحديث: "اعملوا فكل مُيسّر لما خلق له"، فلا يحمله

على غيره، فإنّه إن حمله على غير ما هو مستعدّ له لم يفلح فيه عادة، فيفوته ما هو متهيّئ له، فإذا رآه حسن الفهم صحيح الإدراك جيّد الحفظ واعيًا، فهذا من علامة قبوله للعلوم والفنون وتهيّئه لها، فلينقشها في لوح قلبه ما دام خاليًا، فإنها تتمكّن من القلب وتستقرّ فيه وتزكو معه، وإن رآه بخلاف ذلك من كل وجه، علم أنّه لم يخلق لذلك، فإن رأى عينه طامحة إلى صنعة من الصنائع مستعدًّا لها، قابلًا عليها، وهي صناعة مباحة نافعة لأهل وطنه، فليمكّنه منها، وهذا كله بعد تعليمه المعارف الابتدائية التي يشترك فيها كل فرد من أفراد الجمعية التأنّسية، وهي الكتابة والقراءة، وما يحتاج إليه في دينه من العقائد وغيرها، وأصول الحساب، ونحو ذلك من السباحة والعوم، والفروسية وأسبابها من ركوب الخيل والرمي واللعب بالرمح والسيف وأشباه ذلك من آلات الحرب، ليتمرّن على وسائل الدفع عن وطنه والمحاماة عنه، فإن هذه الأشياء من المنافع العمومية التي ينبغي تمرين الأطفال في زمن الشبوبية عليها. هذا بالنسبة للذكور، وأمّا بالنسبة للبنات فإن وليّ البنت يُعلّمها ما يليق بها من القراءة وأمور الدين وكل ما يليق بالنساء من خياطة وتطريز وإن اقتضى حال البلاد تعليم النساء الكتابة وبعض مبادئ المعارف النافعة في إدارة المنازل، فلا بأس بتعليم الحساب وما أشبهه لهنّ ويشترك الصبيان والبنات في تعليم الأخلاق والآداب وحسن السلوك. (طهطاوي، اكا١، ٢٩٦، ١٥)

- عرّف بعضهم التربية بأنّها "تنمية أعضاء المولود الحسّية من ابتداء ولادته إلى بلوغه حدّ الكبر، وتنمية روحه بالمعارف الدينية والمعاشية". فبهذا انقسمت التربية إلى قسمين: حسّية، وهي تربية الجسد، ومعنوية، وهي تربية الروح. (طهطاوي، اكا٢، ٢٧٧، ٣)

- إنّ التربية لا تفيد الصبي الذكاء ولا الألمعية، فإن هذه الصفات هي في الأطفال غريزية طبيعية، وإنّما بالتربية تنمو العقول وتحسن الإدراكات، فإذا ربى المربي عدّة أطفال مختلفين في الذكاء متّحدين في التربية لا يقدر المربي أن يتوصّل إلى تسويتهم في الذكاء، بل يختلف ذكاؤهم باختلاف استعدادهم الغريزي، فمجرّد التربية وحدها لا يترتّب عليها ذكاء الصبي، حيث هو غريزي، لا يزيد بالتربية المتزايدة ومع ذلك فالتربية الحسنة الفاضلة في حدّ ذاتها خير من الذكاء المتوسّط، والذكاء الكامل إذا صحبته التربية الفاضلة كان عظيمًا كثير النجاح، فإذا صحبته التربية المتوسطة كان يسير النتيجة، لا يبلغ صاحبه الرتبة المطلوبة. وبالجملة فالغرض من التربية تنمية الصغير جسدًا وروحًا وأخلاقًا في آن واحد يعني تنمية حسيّاته ومعنوياته بقدر قابليته واستعداده. (طهطاوي، اكا٢، ٢٧٨، ٦)

- أمّا التربية فهي إنشاء الأخلاق الأدبية في طبيعة الإنسان وتطبيعه على التصرّف بها بين أشباهه. فتكون أخلاق الشخص مشتقّة من تربيته. ولا بدع في ذلك لأن الطبيعة الأصلية في الإنسان هي بسيطة كما في سائر الحيوان. ولا خلّة أصلية لها إلّا حبّ الذات. أما هذه الخلّة فهي أصل لأخلاق شتّى أو مصبّ كجدول صغير يقبل في مسيره عيونًا كثيرة فيصير نهرًا عظيمًا تنبعث منه جداول وغدران. أو ما تشاهد الطفل

يرتاح إلى مرضعته ويعرض عن غيرها. وهو لا يميّز بينهما لأسوة التشخيص لديه. أو ما تراه يمدّ يده مبتسمًا ليتناول كل ما يحدّق به أو يقدّم له. ويبكي وينتحب إذا أُخذ الشيء منه أو منع عنه. وربما لطم وجهه وضرب رأسه. بيد أنه لم يشاهد هذه الحركات النفسانية قط. فما هذا إلّا مما يتلقّنه من ذلك الحب الذاتي الأصيل في طبيعته. وإذا منع الولد تارة ومنح أخرى أولد حب الذات فيه كبرياء القلب. وهي خلق سيكون في العاقل عزّة نفس وفي الأحمق إعجابًا وغرورًا. وإذا أسديته كلما تمنّى نشأ عن تلك الجانحة المقرّرة حبّ التسلّط والاحتشاد. وإذا حرمته كلما تطلّب تولّد فيه الذلّ والمسكنة. وعندما يبلغ الولد سن الحلم تأخذ تلك الخصال المتخلّقة فيه تشبّ وتنمو وتعود أصولًا لخصال آخر شتّى. كالطمع. والحسد. والشراسة والظلم. والعنفوان والقساوة. أو ضدّ ذلك: كالقناعة والدعة. والعدل ورقّة الجانب. والرحمة والرفق. فمن شبّ على التخصّل بتلك الخصال الأولى عاش أثيمًا وكان سلوكه بين أشباهه ويلًا عليه وثبورًا للعالمين. (مرّاش، غبح، ١١٩، ١٤)

- إنّ المدرّس مهما كان حاذقًا وحكيمًا لا يقدر أن يغيّر أطوار وخصال الولد الذي لم يكن له من التربية الحسنة النصيب اللازم ولا أن يسوقه إلى قمّة الجبل الذي كان يقتضي أن يصعد إليها وهو خفيف الجسد وليّن العريكة. فاذًا لا بدّ من الدنوّ من المكان الذي ينشأ فيه الولد ويقيم فيه مدّة نعومة أظافره لعلّنا نرى فيه الأسباب التي طالما سعينا في طلبها واجتهدنا في إدراكها. ذلك هو العرين الذي فيه تتمكّن من الشبل خصال أبويه التي نرى فيه تأثيراتها وهو على حافّة القبر. وذلك هو الكناس الذي فيه تنمو في الظبي خصال وسجايا والديه كما ينمو جسمه بلبن أمه. وما الشبل إلّا كالأسد وما ابن آوى إلّا كأبيه. كيف يقدر الوالدون أن يضربوا صفحًا عن تربية أولادهم، ويسمحون لحنوّهم الأبوي أن يغلب واجباتهم، حال كونهم عارفين أن سعادة أولادهم وشقاوتهم تتوقّف عليها؟ ألا يعلمون أن مستقبل بنيهم يكون بحسب التربية؟ ألا تعلم الوالدة أن عصيان ولدها أوامرها ربما يقوده وهو رجل إلى عصيان حكومته فتكون قد ساقته بيدها إلى وهدة الهلاك؟ ألا تعلم أن غضّ طرفها عن حدّته ربما تسوقه وهو رجل إلى ارتكاب القتل وهو لا يدري؟ فمن هو المسؤول؟ ومن هو الذي قاده إلى الويل؟ فيا أيتها الوالدة لا تبتسمي لولدك وهو مذنب لئلّا تزيديه ذنبًا. لا تكذبي لئلّا يتعلّم الكذب. (سبستاني، فجل١، ٩٢، ١٠)

- التربية: هي تبليغ الشيء حال كما له تدريجًا، ولكل شيء كمال. والمعلم الأول طبيعة الموجودات وحاجة الإنسان لما يحفظ حياته ويمكنه من كمال الانتفاع بها. والمقصود بالكلام هنا بيان التربية الإنسانية، وما لها من العوائق والواجبات، فإنّه متى جادت التربية الإنسانية جاد ما سواها. (حرصيفي، ركث، ٩٧، ١)

- إنّ الإنسان يخلق خاليًا وأنّه بالتربية يكون له خلائق وأحوال ترسخ فيه، بحيث تعدّ له طبائع، فهمت ما قيل ونقل عن عقلاء الشعراء. قال أبو الأسود الدؤلي أحد أكابر التابعين من أصحاب علي كرّم الله وجهه:

وكل امرئ والله بالناس عالم
له عادة قامت عليه شمائله

تعودها فيما مضى من شبابه
كذلك يدعو كل أمر أوائله

فنبّه رضي الله عنه أن الحكم في الإنسان الغالب عليه للعادات الأولى والغرائز السابقة، وإزالتها بعد تمكّنها عسيرًا جدًّا. (حرصيفي، ركث، ١٣٥، ٥)

تربية إنسانية

- إذ تقرّر ذلك، حَسُنَ التكلّم في التربية الإنسانية فنقول: هي بمقتضى كونها نوعًا من مطلق التربية تبليغ الإنسان حال كماله تدريجًا ولا نريد تربية بدنه، فإنّها من التربية الحيوانية وإن كانت تفارقها بكون المزاج الإنساني محتاجًا إلى أنواع شتّى من الأغذية يختصّ بعضها بوقت دون وقت ومكان دون مكان وحال دون حال، بخلاف الحيوان فإنه يكتفي بأنواع قليلة من الأغذية، والكافل ببيان ذلك ورعايته هم طائفة الأطباء. وإنّما نريد تربية نفسه وذلك من صناعة العلماء، وإذا كان حدّ التربية ذلك فأركانها الإنسان المربي والإنسان المربّى وما به التربية. وأما الكمال الذي هو غايتها فهو ليكون ملحوظًا للمربي ومطلوبًا للمربّى ومعتبرًا فيما به التربية، أن يرى الإنسان رؤية تامّة ويجده في طبعه وجدانًا ثابتًا، أن أمّته بمنزلة جسم هو بعض أعضائها، فكما أن لكل عضو من أعضاء الجسم وظيفة يؤدّيها بالطبع، لا يرى بعض الأعضاء لعمله شرفًا ولا يرى الآخر في عمله خسّة. (حرصيفي، ركث، ١٠٥، ٢٥)

تربية أولية

- التربية الأولية فائدتها أن يعتاد الصبي على أن ينقاد بطبعه إلى ما يريده منه مؤدّبه، ويختاره له مرشده، فغايته المطاوعة، وهذا النوع كما يكون في الإنسان، يكون أيضًا في الحيوان، بترويضه وتمرينه على الإطاعة، وأما تنمية العقل، التي هي غذاؤه بالمعارف كغذاء الجسم بالطعام، فهي خاصة بالإنسان، فكما أن غذاء جسمه بالطعام الطيّب ينمّيه وينعشه ويقوّي أعضاءه كذلك غذاء الروح بالمعارف ينمّيها ويقوّيها، بشرط أن تكون هذه المعارف معقولة مقبولة، فالتربية المعنوية تزيد في تنمية عقول الأطفال بالمعارف وحسن الأخلاق على التناسب من حسن إدارة المرشد والمعلّم، فبهذا يقال لمن اكتسب المعارف الجيّدة والأخلاق الحسنة، إنّه حسن التربية. (طهطاوي، اكا٢، ٢٧٨، ١٧)

تربية العشائر والعائلات

- (تربية الأمم والملل) لا يحصل إلّا بتعليم أحكام الدين، الواجب معرفتها على كل إنسان، وحقوق القرابة، ولا يكون ذلك إلّا في الجمعيات التي ابتدأت في التمدّن والعمران، كتربية العشائر والعائلات، وهذا القسم إنّما يكون بالهدى الذي أنعم الله به على الخلق كافّة، بعضه بالعقل، وأسباب الهدى بهذا المعنى الكتاب والسنّة وبصائر العقول، وكلها مبذولة لا يمنع منها إلّا الحسد والكبر وحب الدنيا والتعلّق بالأسباب التي تعمي القلوب وإن كانت لا تعمي الأبصار، ومن جملتها استصحاب المألوف والعادة والعرف المعروف. (طهطاوي، اكا٢، ٣٨٦، ٨)

تربية عقلية فكرية

- إنّ الإنسان الذي يراد تربيته تربية عقلية فكرية،

يجب أن يكون إنسانًا فيه العلامات الدالّة على حدّة ذكائه وشدّة فطنته، ليحفظ كثيرًا ويتذكّر سريعًا ويدرك من الإشارة ما يفهم بالعبارة. فإنّه يربّى على أن يكلّف ضبط كثير من الأعمال ومالها من الثمرات، وكيف تتفاوت في الجودة والرداءة، وكيف يعرض فيها الخطأ وتمضي فيها الإصابة. ويقال أن بعض الناس المعلّمين يرصدون الإنسان المتعلّم حتى يدركوا رغبته في أي شيء، ويعرفوا ميله إلى أي عمل. وعند ذلك يقصرونه عليه ويساعدونه على إلمامه. وذلك إن صحّ يكون عملًا مفيدًا يجب أن يعمله جميع المعلّمين حتى يتقرّر ذلك الفن الذي يمكن أن يبنى عليه ابتداء العمل في تربية الإنسان دون إضاعة زمن التعلّم طال أو قصر، حتى تدرك رغبته ويعرف ميله. (حرصيفي، ركث، ١١٥، ١٧)

تربية عمومية

- أمّا التربية العمومية، المسمّاة أيضًا بالتعليمات العمومية، فهي ما يتعلّمه الذكور والإناث في المكاتب والمدارس وفي سائر مجامع المعارف التي يجتمع فيها للتعليم عدد مخصوص من المتعلّمين، وهذا القسم الثالث ينقسم إلى ثلاثة أقسام: تعليم أولي ابتدائي، وتعليم ثانوي تجهيزي، وتعليم كامل انتهائي. (طهطاوي، اكا٢، ٣٨٧، ٩)

تربية معنوية

- التربية المعنوية تنقسم إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول: تربية النوع البشري، يعني تربية الإنسان من حيث هو إنسان، يعني تنمية مواده الجسمية وحواسه العقلية. القسم الثاني: تربية أفراد الإنسان، يعني تربية الأمم والملل. القسم الثالث: التربية العمومية لكل إنسان في خاصة نفسه، وهي تربية الإنسان الخصوصية. فالقسم الأول طبيعي، ويكون غالبًا في أيّام الصبا وزمن الشبيبة، التي بفواتها يفوت المرام وتضيع الأيام. فينبغي أن لا تخلو أيام الصبى والصبية من إفادة واستفادة، ليتحصّل للذكر والإناث من صغر السن أسباب السعادة والسيادة، ولا يزال كل منهما بتوفيقه تعالى محصلًا للزيادة، حتى لا يتأسّف أحد منهم عند الكبر على ما مضى من الأيام وانقضى من الأعوام بدون الحصول على المراد، من أحوال المعاش والمعاد. (طهطاوي، اكا٢، ٣٨٥، ٥)

تربية النساء

- لا عجب من جعلي تربية النساء مقصورة على أبسط العلوم كما ذكر لأنها تكفي لنشر عقلها وتوسيع دائرة أفكارها كما يكفي المرء كدّه وكدحه، إذ لا غرو أن توغل النساء في عباب العلوم إنما ينتهي بهن إلى عكس المطلوب، لأنّ الشيء إذا تجاوز حدّه، جانس ضدّه. وما ذكر من العلوم لتعليمها هو حدُّ ما يجب عليها أن تعلمه. ولا نعني بحصر علمها في القليل إنها عاجزة عن تعلّم الكثير بل إنها في غنى عنه ما دام قليلها يقوم مقام كثيرها. ومن المحقّق عند جمهور الخبيرين كون المرأة تكبر نفسًا كلّما ترفّعت عقلًا فتنحو نحو مطلق الحرية وتحذو حذو الرجال بحيث تعود غير مكترثة بالتزاماتها نحو البيت والعيال وغير مطيعة لأوامر مصالحها الخدمية لأنها ترى نفسها أجلَّ من أن تعنو لما لا يُفرَض الاعتناء به على الرجل، وربما عنَّ لها أن تضع نفسها فوق مكان الرجل. وهكذا تخلع عنها شمائل الأنوثة وتلبس أطوار الذكورة. (مرّاش، غبح، ١٣٨، ٤)

ترتيب التنظيمات

- قرّرنا في هذه المقدّمة من الأدلّة الناهضة الواضحة على ما في التصرّفات السياسية المضبوطة بالتنظيمات من المصالح العامّة والخاصّة التي يشهد العيان بتأثّرها الناجحة في الممالك، وما في التصرّفات السياسية الغير المضبوطة بها من المضارّ الفادحة ما تقرّبه عين النصوح المحب لخير الوطن، وإنّي لا أزال أقول إن ترتيب التنظيمات المشار إليها من لوازم وقتنا هذا، كما أقول صدعًا بالحق أن كل متوظّف لا يرى الاحتساب عليه في وظيفته فهو عديم الأمانة والنصيحة لدولته ووطنه ولو كان معتمدًا في ذلك على ما قد يجده في نفسه من حب الإنصاف لأنّه تسبّب فيما يستعقب الخراب بامتناعه من المراقبة والاحتساب، حيث أن أكثر المتوظّفين إنّما يباشر خطّته على مقتضى شهواته ومصالحه الخصوصية مؤثّرًا لها على المصالح الوطنية العمومية، فهب أنّه كان مجبولًا على حبّ الإنصاف فإن غيره لا يفعل مثله إلّا بمراقبة الاحتساب، ولأنّه لو كان منصفًا في الواقع ما ضرّه الاحتساب حتى يمتنع منه بل اللائق بحاله مزيد الحثّ عليه إذ به تظهر براءته ظهورًا لا يحصل بدون ذلك. (تونسي، أقوم، ٨٩، ١)

تردّد

- التردّد من الإرادة ما هو من المشيئة، وحكمته ظهور العناية بالأمر المُتَرَدَّد فيه، والمشيئة لا تردُّد لها فلا يشاء إلّا ما شاء وما شاء إلّا ما علم فالمشيئة لها الحكم في التردّد الإلهي كما لها الحكم الأمر الإلهي المتوجّه على المأمور إمّا بالوقوع أو عدم الوقوع، فإن توجّهت بالوقوع سمّي ذلك العبد طائعًا، وسمّي ذلك الوقوع طاعة، فإن أطاعت الإرادة الأمر الإلهي وإن لم تتوجّه المشيئة بوقوع ذلك الأمر عصت الإرادة الأمر، وليس في قوة الأمر بحكم على المشيئة، فظهر حكم المشيئة في العبد المأمور، فعصى أمر ربه أو نهيه، وليس ذلك إلّا للمشيئة الإلهية. (جزائري، مواف٣، ١١٢٥، ٢)

ترقّي رعايا

- إنّ الدولة التي لا تحب أن ترقّي رعاياها لا يمكن أن تساعدهم وتنشّطهم في تحصيل العلوم والفنون. لأن من شأن ذلك الارتقاء بهم إلى سهى القوة. وهذا لا يناسب حكومة غير مخلصة الودّ لرعاياها، لأنها تحسب ذلك كمغناطيس يجذبهم عنها ويجمعهم حول دائرة تخلص لهم الوداد. ولا ريب أن الدولة التي لا تسعف رعاياها على نوال العلوم في هذا العصر برضاها التام تسعفهم رغمًا عنها. أمّا الدولة العليّة فقد نبهت رعاياها إلى ذلك بوسائط مختلفة، حتى إنها قد شرعت في أعمال كهذه بنفسها. وكفانا برهانًا ما نراه، ويفسّره كلٌّ منّا على حسب هواه. والمنتظر إتمام الإصلاح في برهة وجيزة لأن قدمه سارية على بسائط الريح. ومن أكبر الوسائط التي تسرع به إلى المقصد هو التنبيهات التي باشرها من يحرّكهم إلى مباشرتها محبة خير الدولة والشعب. لأنّ الإنسان مفطور على عدم رؤية نقصه ولذلك من يشير إلى محل يحتاج إلى إصلاح يكون من المحبين الغيّورين. لأن العدو لا ينبّه عدوّه إلى سقطاته حذرًا من إصطلاحه وقيام عمله. لذلك نثني على كل من سلك سبيل العدل وقال صدقًا وهو دائس على هامة الغرض. (سبستاني، فجل١، ٩٤، ٣٨)

تركيب

- إنّ التأليف والتركيب صارا بمعنى عند النحاة فيستعملون التركيب كالتأليف بدليل تقسيمهم المركّب إلى إضافي وإسنادي ومزجي وتوصيفي، ولا يطلقون على نحو كلمتين لا ارتباط بينهما إنّه لفظ مركّب، نعم فرّق بعضهم بين المركّب والمؤلّف بأنّ المركّب ما لا يدلّ جزؤ على جزء المعنى المقصود كعبد الله عالمًا، والمؤلّف ما يدلّ جزؤه على جزء المعنى المقصود. (أسير، أرش، ٩، ١٥)

تزاحم

- حق المدينة أن يتوجّه نظر جميع أهلها إلى صلاح شوارعها وطرقها حتى لا يتزحّموا فيها تزاحم البهائم العطاش عند ورود المياه، فيقدروا مقدار راحتهم عند تردّدهم في حوائجهم؛ لا كما هو حاصل الآن، حيث ترى الناس في حال كريهة، يزاحم بعضهم بعضًا في الطرق، لا يرحم قوي ضعيفًا ولا يعطف كبير على صغير، ترى راكب الدابة أو العربة كأنما هو هارب من نار لو تمهّل التهمته، ومركوبه لا يلتفت إلى راجل كائنًا ما كان، فهذا تنكسر رجله بالعربة، وذلك ينضغط بينها وبين الجدار؛ إلى غير ذلك من مفاسد التزاحم المشهودة. وقد سمعت الآن أن ضابطية مصر التفتت إلى ذلك نوع التفات، ونبهت عسكر المحافظة الملزمين رعاية المارّة إلى أن يلتفتوا لذلك. وأمرت برقم أعداد على عربات الأجرة ليعرفها العسكري إذا مرّت عليه، فإذا حصل منها ضرر نبّه عليها، ليعاملوا حافظها بما يستحقّ. (حرصيفي، ركث، ٧٤، ٤)

- لكن حيث كانت طبيعة العدوان بمقتضى التزاحم على المشتهيات، خصوصًا المعنوية، التي هي الرياسة ومقام الملك والتدبير غالبة على غيرها من الطباع الإنسانية، كان ذلك النظر التعقّلي مغلوبًا مقهورًا، حتى توجّهت الأفكار إلى أحكام القلاع والحصون والافتنان في الآت القتال حتى كان الحكم قهريًا. (حرصيفي، ركث، ٨٠، ١٦)

تزايل

- لم يزل بفتح الزاي مضارع منفي بلم مشتقّ من التزايل، وهو التباين والتباعد والتفرُّق، يقال زيلت بينهم أي فرّقت، يعني هو سبحانه وتعالى باق على سمعه لم يبن عنه ذلك ولا تباعد ولا تفرّق بل هو على ما عليه كان (بغير) متعلّق بالفعل المذكور. (نابلسي، رق، ١٣، ١٠)

تساهل

- لقد جرى لفظ التعصّب على ألسنة أهل الإنشاء العربي بمعنى الغلوّ في الدين والرأي إلى حدّ التحامل على من خالفهما بشيء فيما يدين وما يرى. وأجريت ها هنا لفظ التساهل بمعنى الاعتدال في المذهب والمعتقد على ضدّ ذلك الغلوّ متابعة للإفرنج في لفظهم المعبّر عن هذا القصد (توليرانس). ولا أجهل أنَّ هذين الحرفين - لفظ التعصّب ولفظ التساهل - غير وافيين بالمراد منهما اصطلاحًا وإن في إيلاء الأول معنى الغلوّ في الدين والرأي توسّعًا عظيمًا. وفي إشراب الثاني ضدّ ذلك المعنى خروجًا عن الحدّ اللغوي. ولكنّ للاصطلاح حكمًا نافذًا يسوق الألفاظ إلى المعنى الغريب فتنقاد. فإذا مرّت عليها الأيام. وصقلتها الألسنة والأقلام. جاءت منطبقة عليه بلا إبهام ولا إيهام. (إسحق، درر، ٣٥، ٤)

- حدّ التساهل عندهم رضى المرء برأيه، اعتقاد الصحة فيه واحترامه لرأي الغير كائنًا ما كان رجوعًا إلى معاملة الناس بما يريد أن يعاملوه فهو على إثباته الصواب لما يراه. لا يقطع بلزوم الخطإ في رأي سواه. وعلى رغبته في تطرّق رأيه للأذهان. لا يمنع الناس من إظهار ما يعتقدون. (إسحق، درر، ٣٦، ٣)

تساوٍ

- العرض العام كلّي يقال على ما تحت حقائق مختلفة قولًا عرضيًّا. وهو إمّا لازم أو مفارق. واللازم إمّا أن يكون لازمًا بالنظر إلى الماهيّة كالفرديّة للثلاثة من العدد. أو بالنظر إلى الشخص كالسواد للزنجيّ. والمفارق إمّا أن يكون انفكاكه سريعًا كحمرة الخجل. أو بطيًّا كسواد الشعر. واعلم أنّ الكلّيين لا بدّ أن يكون بينهما إحدى هذه النِسَب. وهي التباين كما بين الإنسان والفرس. والتساوي كما بين الإنسان والكاتب. والعموم والخصوص. إمّا مطلقًا كما بين الإنسان والحيوان. فإن الحيوان يعمُّ كل فرد من الإنسان. والإنسان يخصُّ بعض أفراد الحيوان. وأما من وجه كما بين الحيوان والأسود. فإن كلًّا منهما يصدق على بعض أفراد الآخر ولكن يصدق أيضًا على أفراد لا يصدق عليها الآخر. فيصدق الحيوان وحده على الرجل الأبيض والفرس الأزرق ونحوه مما ليس بأسود من أنواع الحيوان. ويصدق الأسود وحده على الحديد والفحم ونحوه مما ليس بحيوان من أنواع الأسود. (يازجي، قم، ١٤، ٣)

تسبيح

- إنّ الأمر والخلق واحد؛ وإن اتّحد الأمر وتعدّد الخَلْق، فالخَلْق صور الأمر، والأمر كنه ذات الخلق، وكل شيء من الخَلْق هو صورة الأمر الواحد، وقد اتّحدت ذات الأمر وكثرت صوره لكمال تنزيهه تعالى، فإذا كانت صورة من صور الخَلْق صورة الأمر ظهر ذلك الأمر بها، فإذا كانت صورة أخرى تضادّ تلك الصورة صورة ذلك الأمر أيضًا تنزّه الأمر في نفسه عن تلك الصورة الأولى بسبب هذه الصورة الثانية التي هي مضادّة لتلك الصورة الأولى، وتنزّه أيضًا عن هذه الصورة الثانية بسبب تلك الصورة الأولى التي هي مضادّة لها، وهكذا في جميع صور العالم كلّه العالم العلوي والعالم السفلي، فثبوت الصورة للأمر الإلهي تشبيه وهو في الحقيقة تنزيه كما قال تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ (الإسراء: ٤٤)، والتسبيح هو التنزيه فكل شيء صورة ذلك الأمر الإلهي الرحماني القديم الذي قام به كل شيء الذي كنى عنه تعالى بقوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠). وإذا كان كل شيء صورته كان مشبهًا لا بل كان منزّهًا، ولكن لا يفقه الناس تنزيه كل شيء إذ كل شيء له تنزيه بلسان خاص به لا يفهمه غير ذلك الشيء، فالتشبيه تنزيه والتنزيه تشبيه ولا يفقه ذلك إلّا الإنسان الكامل. (نابلسي، رت، ٦٧، ١٥)

- قال الله تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ (الإسراء: ٤٤). المراد من التسبيح التسبيح المقالي على أصحّ الأقوال، وللشيخ ابن القيّم رسالة مشتملة على أربعين دليلًا من الكتاب والسنّة في إثبات ذلك

كما ذكره في كتابه مفتاح دار السعادة. وفي تفسير هذه الآية من روح المعاني كلام مفصّل في هذا التسبيح. واختار الرازي في تفسيره سورة الإسراء أن الجمادات وغير المكلّف من البهائم إنما يسبّح الله بلسان الحال، ولا تسبيح له بلسان المقال. وهو قول كثير من الأشاعرة. (آلوسي، مق، ٨٣، ٥)

- التسبيح التنزيه، التنزيه التبعيد، أي باعد نسبة اسم ربّك إلى ذاته عن مماثلة نسبة أسماء المحدثات إليها ومشابهتها إيّاها، والاسم هنا عام، أريد به خاص، وهو ما يوهم لفظة ومفهومه تشبيهًا وتمثيلًا. (جزائري، مواف٢، ٥٥١، ٢٠)

تسجيل

- اقتضى وضع القانون العقاري أنّ التسجيل اختياري، فيمكن طلبه في كل وقت وعلى كل حال ولو كان العقار متنازعًا فيه، وطريق التوصّل إليه هو أنّ الراغب بعد أن يترجم صكّ ملكه أو حجج تملّكه بترجمان محلف يقدّم مطلبًا للدفتر خانة، وهذا المطلب يتضمّن تعيين الطالب بالإسم والكنية واللقب والوظيفة أو الحرفة والصفة التي يصحّ له طلب التسجيل بسببها من كونه مالكًا أو صاحب إنزال أو وكيل أحدهما بحجّة وكالته أو له حق ملكي وافقه عليه أحد الثلاثة المذكورين، ويبيّن الطالب حالته المدنية بذكر محلّ ولادته وتاريخها وذكر الزوج وتاريخ رسم الصداق واسم من وقع على يده كما يبيّن الطالب مسكنه والمحل الذي يعيّنه للمخابرة معه بمركز قاضي الصلح التابع له العقار بذكر إسم صاحب المحل ونهجه وعدده، ويبيّن تفاصيل العقار الذي يراد تسجيله بذكر موقعه من النهج والحومة وعدده وإسم البلد وبيان التراب والمشيخ والخلافة والقيادة من العمل وقضوية الصلح ويبيّن حدوده ومحتواه من الأبنية والأشجار وتقريب مساحته وقيمته ملكًا وكراء، وما يوجد على العقار من الحقوق الملكية كالإنزال وأنواع الخلو والكردار والرهن والكراء والمغارسة والمساقاة وحق المرور وحق الشرب وسائر حقوق المنفعة والانتفاع من وقف ونحوه في الحال أو المآل، مع بيان أصحاب الحقوق بالإسم والكنية واللقب والوظيفة والحالة المدنية، وأنه لا يوجد على العقار حق غير ما ذكره، وأنّه يطلب تسجيله على مقتضى الأمر العلي المؤرّخ في التاسع عشر من شهر رمضان سنة اثنتين وثلاثمائة وألف، وأنه عضد مطلبه برسم التملّك والحجج المصحوبة به أصلًا وترجمة ويختم برضاه بالتسجيل ويمضي عليه. ويصحب هذا المطلب برسم التملّك وجميع الحجج المتعلّقة به سواء كانت في أصل التملّك أو في الحقوق الملكية أو في نزاعات مترجم جميعها كترجمة المطلب المحرّر في أربع نسخ بالعربية والفرنسوية على يد الترجمان المحلف. وقد استحضر مكتب الدفتر خانة صورة المطلب في أوراق مطبوعة عندها وعند قضاة الصلح يمكن لكل أحد أن يأخذ منها مجّانًا بقدر حاجته. وعندما يسلم الطالب نسخ المطلب المصحوبة بحججه يأخذ فيها توصيلًا من الدفتر دار يبقى بيده إلى أن يأخذ نسخة صكّ التسجيل بعد إتمامه. (سنوسي، مدر، ٥٧، ١٥)

- يقال في اللغة العربية سجّل تسجيلًا إذا كتب السِّجل أي كتاب العهد ونحوه كذا في

القاموس، ولا شكّ أن نحو كتاب العهد كل كتاب كتب فيه شيء لقصد الحفظ والبقاء، فالكتاب الذي يتّخذه القاضي لتسطير الأحكام أو الحقوق يسمّى سجِّلًا لأنّه سجّل فيه تلك الحقوق لقصد الحفظ والبقاء، وعلى قياس ذلك اتّخاذ الدولة لدفتر خاص تجعله معدودًا لتسجيل الملك العقاري وحقوقه فيسمّى سجلًا، والكتابة فيه تُسمّى تسجيلًا، وهذا الباب هو أساس القانون وركنه. (سنوسي، مدر، ١٠١، ١٧)

- إنّ التسجيل هو الذي يدخل به العقار تحت أحكام هذا القانون، وإنّه لا يثبت عليه من الحقوق إلّا ما يقيّد في صكّ الملك، وإنّ التقييد هو الذي يصير به لنظر المحاكم الفرنسوية، وهي المختصّة بالنظر في نوازل الاختلاف في حدوده مع غيره على مقتضى أحكام هذا القانون، وأنّ محلّ التسجيل هو الدفتر خانة، وإنّ الدفتر دار المعتبر اعتبار العدول في أنّ ما يسجّله بدفتره يكون لازمًا وعليه عهدته مكلّف بالتسجيل وكتب الصكوك وحفظها وتقييد الحقوق والإلتزامات المتعلّقة بالعقار المسجّل، وأنّ التسجيل أمر اختياري يقبل طلبه من المالك وصاحب الإنزال أو نائبًا مما أو ممن يوافقانه من أصحاب المنفعة والمرتهنين رهن استغلال أو توثقة والمكترين للمدة الطويلة وأصحاب هواء الأرض. (سنوسي، مدر، ١٠١، ٢٢)

تسجيل العقار

- تسجيل العقار تنحصر به دائرة حقوقه فيما حصل تسجيله وبذلك يتخلّص من جميع ما لم يوجد في التسجيل وتتحرّر ملكيته لمستحقّه تحريرًا يأمن معه المالك كثيرًا من الغائلات التي كان الملك التونسي معرّضًا لها. (سنوسي، مدر، ٢٥، ٢٤)

تسلسل

- التسلسل نوع من السّماع الظّاهر الذي لا غبار عليه وهو إمّا أن يكون في صفة التّحديث أو في صفة المُحَدِّث أو في صفات مكان التّحديث أو في صفة وقت التّحديث، ومن فضيلة التسلسل اشتماله على مزيد الضبط من الرّواة، وقلّما تسلم المسلسلات من ضعف يعنى في وصف التسلسل لا في أصل المتن، وخير المسلسلات ما كان فيه دلالة على اتّصال السماع وعدم التلبيس. (سنوسي، مع، ٨، ١)
- حقيقة الدور توقّف الشيء على ما توقّف عليه إمّا بمرتبة أو أكثر، وحقيقة التسلسل ترتّب أمور غير متناهية، وإنّما كان الدور مستحيلًا لأنّه يلزم عليه كون الشيء الواحد سابقًا على نفسه مسبوقًا بها، فإذا فرضنا أن زيدًا أوجد عمرًا وأنّ عمرًا أوجد زيدًا لزم أنّ زيدًا متقدّم على نفسه متأخّر عنها، وأن عمرًا كذلك، وإنّما كان التسلسل مستحيلًا لأدلّة أقامها المتكلّمون أجلّها برهان التطبيق وتقريره: أنك لو فرضت سلسلتين وجعلت إحداهما من الآن إلى ما لا نهاية له والأخرى من الطوفان إلى ما لا نهاية له، وطبقت بينهما بأن قابلت بين أفرادهما من أولهما، فكلما طرحت عن الآنية واحدًا طرحت في مقابلته من الطوفانية واحدًا، وهكذا فلا يخلو إمّا أن يفرغا معًا فيكون كل منهما له نهاية وهو خلاف الفرض، وإن لم يفرغا لزم مساواة الناقص للكامل وهو باطل، وإن فرغت الطوفانية دون الآنية كانت الطوفانية

متناهية والآنية أيضًا كذلك لأنّها إنّما زادت على الطوفانية بقدر متناه وهو ما من الطوفان إلى الآن، ومن المعلوم أن الزائد على شيء متناه بقدر متناه يكون متناهيًا بالضرورة، ويتعلّق به مباحث تطلب من المطوّلات. (بيجوري، تمر، ٣١، ١٣)

تسلّط

- التسلّط: هو أن تأخذ العلّة الناقصة مقام العلّة التامّة وتوجد المعلول، ويلزم هذا النوع نوع آخر وهو الاستبداد، لكن المنظور في التسلّط استقلال العلّة الناقصة في التأثير، والمقصود في الاستبداد وجود المعلول بدون العلّة كقول التهامي:

لها سيف طرف لا يفارق جفنه
ولم أرَ سيفًا قط في جفنه يفري

(مخان، غبم، ١٧، ١٩)

تسوية

- من زاول علم أصول الفقه، وفقه ما اشتمل عليه من الضوابط والقواعد، جزم بأن جميع الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول أهالي باقي الأمم المتمدّنة إليها، وجعلوها أساسًا لوضع قوانين تمدّنهم وأحكامهم، قلَّ أن تخرج عن تلك الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية التي عليها مدار المعاملات، فما يُسمّى عندنا بعلم أصول الفقه يُسمّى ما يشبهه عندهم بالحقوق الطبيعية أو النواميس الفطريّة، وهي عبارة عن قواعد عقلية، تحسينًا وتقبيحًا، يؤسّسون عليها أحكامهم المدنية، وما نُسمّيه بفروع الفقه يُسمّى عندهم بالحقوق أو الأحكام المدنية، وما نسمّيه بالعدل والإحسان يعبّرون عنه بالحرية والتسوية، وما يتمسّك به أهل الإسلام من محبة الدين والتولّع بحمايته، مما يفضّلون به عن سائر الأمم في القوة والمنعة، يُسمّونه محبة الوطن. (طهطاوي، اكا٢، ٤٦٩، ٢٢)

- يقارن الحرية: التسوية، وكلاهما ملازم للعدل والإحسان. (طهطاوي، اكا٢، ٤٧٦، ١١)

- أمّا التسوية بين أهالي الجمعية، فهي صفة طبيعية في الإنسان، تجعله في جميع الحقوق البلدية كأخوانه، وهي جامعة للحرية المدنية والحرية الملكية، وذلك لأن جميع الناس مشتركون في ذواتهم وصفاتهم، فكل منهم ذو عينين وأذنين ويدين وشمّ وذوق ولمس، وكل منهم محتاج إلى المعاش، فبهذا كانوا جميعًا في مادة الحياة الدنيا على حدّ سواء، ولهم حق واحد في استعمال المواد التي تصون حياتهم، فهم مستوون في ذلك، لا رجحان لبعضهم على بعض في ميزان العيشة. (طهطاوي، اكا٢، ٤٧٦، ١٤)

- لكن هذا التساوي بينهم (أهالي الجمعية)، إن أمعنا النظر فيه، وجدناه أمرًا نسبيًا لا حقيقيًا، لأن الحكمة الإلهية ميّزت بعضهم على بعض أزلًا، حيث منحت البعض أوصافًا جليلة لم تمنحها للبعض الآخر، فبهذا تباينوا في الصفات المعنوية، بل وفي الصفات الطبيعية، كقوة البدن وضعفه، ومع أن الله تعالى فضّل بعضهم على بعض في الرزق فقد جعلهم في الأحكام مستوين، لا فرق بين الشريف والمشروف والرئيس والمرؤس، كما أمرت به ودلّت عليه سائر الكتب المنزلة على أنبيائه، عليهم الصلاة والسلام، فليس للتسوية معنى آخر إلّا اشتراكهم في الأحكام بأن يكونوا فيها على حدّ سواء، فحيث اشتركوا واستووا

في الصفات الطبعية فلا يمكن أن ترفع هذه التسوية في الأحكام الوضعيّة، فمن حيث ثبت أنّهم مستوون في الحقوق أنتج ذلك أنّهم إذا وقعوا جميعًا في خطر عام وجب على سائرهم أن يتعاونوا في إزالة هذا الخطر، لما في إزالته من منفعتهم العمومية، فإذا وقع لوطنهم حادث وجب عليهم أن يصرفوا النظر عن امتيازاتهم المعنوية، كأنّهم مجرّدون عنها بالكلّية، ويرجعوا إلى صفة التسوية، وينسوا كل مزية، فبهذا تكون التسوية ملازمة للحرية عند انطواء راية الحرب ولوائه، وينضمّ إلى ذلك صفة ثالثة: وهي محافظتهم على بقاء الهدوء والراحة العامة في وطنهم، ومنع الاختلال الداخلي، وحسم عرق الفتن، فكل ملّة تتّخذ أصل قانونها التسوية من أصل الفطرة في الحقوق، ويقومون على مراعاة هذه التسوية، فإن حريّتهم توضع على أساس متين، وتكون مملكتهم راسخة القواعد، لا يعتريها الخلل من بين يديها ولا من خلفها، فبهذا تقوى على المدافعة عن بلادها، وتحمي عن حقيقة وطنها، وتدفع جور من جاوره من الممالك. فهذه هي الأمة القوية الشوكة في الداخل والخارج، مهابة عند الجميع. (طهطاوي، اكا٢، ٤٧٦، ٢٦)

- التسوية في الحقوق ليست إلّا عبارة عن تمكُّن الإنسان شرعًا من فعل أو نيل أو منع جميع ما يمكن لسواه من أخوانه أن يفعله أو يناله أو يمنع منه شرعًا، فكل إنسان يتصرّف في أملاكه وحقوقه تصرّفًا كتصرّف الآخرين أيًّا ما كانت في المملكة صفته، شرفًا أو ضعة، فهو مساوٍ للجميع في تصرّفاتهم. ومن البديهي أن استواء الإنسان في حقوقه مع غيره يستلزم استواءه مع ذلك الغير في الواجبات التي تجب للناس بعضهم على بعض، لأنّ التسوية في الحقوق ملازمة للتسوية في الواجبات، فكما أن الإنسان يطلب أن يستوفي ما هو له فعليه أن يؤدّي ما عليه، فالتسوية عبارة عن تكليف جميع أهالي المملكة، بدون فرق بينهم، بأن يفوا بما يجب لبعضهم على بعض، فالطالب هو ذو الحق، والمطلوب هو ذو الواجب، فالواجبات دائمًا ملازمة للحقوق لا تنفكّ عنها. وعلى كل حال فالتكاليف الشرعية والسياسية التي عليها مدار نظام العالم مؤسّسة على التكاليف العقلية الصحيحة الخالية عن الموانع والشبهات، لأنّ الشريعة والسياسة مبنّيتان على الحكمة المعقولة لنا أو التعبّدية التي يعلم حكمتها المولى سبحانه وتعالى، وإنما ليس لنا أن نعتمد على ما يحسنه العقل أو يقبحه إلّا إذا ورد الشرع بتحسينه أو تقبيحه. (طهطاوي، اكا٢، ٤٧٧، ٨)

- التسوية: هو أن يحسب المتكلّم المتضادّين في مرتبة واحدة لا يرجّح أحدهما على الآخر كقوله تعالى: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ (التوبة: ٨٠) ... وقول النبي صلّى الله عليه وسلّم أنصر أخاك ظالمًا أو مظلومًا، قال رجل كيف أنصره ظالمًا قال صلّى الله عليه وآله وسلم تمنعه عن الظلم. (مخان، غبم، ٣٢، ١٨)

تسوية وتعديل

- وقال: ﴿فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ﴾ (القيامة: ٣٨). فمعنى التسوية والتعديل في حق آدم - عليه السلام - هو جعل صورته على هيئة واستعداد، تقبل به صورة الروح المنفوخ فيه قبولًا تامًّا، أتمّ من قبول جميع الصور المخلوقة، ولا الملائكة والأرواح العلوية، فلا بدَّ من فعل في الطين

حتى يصير متغيّرًا متعفنًا. فإن المولدات ظهرت عن أربعة عناصر وأربعة أخلاط: صفراء وسوداء ودم وبلغم. (جزائري، مواف٢، ٧٢٦، ٣)

تشبيك

- التشبيك: هو أن يجمع المتكلّم بين التهنية والتعزية، وهذا النوع جزء من الافتنان، وهو عبارة عن الإتيان بفنين مختلفين من فنون الكلام كالنسيب والحماسة والمدح والهجو، وهو أشرف أجزاء الافتنان، ومثله مثل الإنسان بين أنواع الحيوان، وكان يتمنّى أن يميّز عن العصابة ويقدم على سائر الصحابة، فخلّصه أزاد عن زحمة الشركاء وأجلسه مستبدًّا على مسند العلية. (مخان، غبم، ٣٠، ٥)

تشبيه

- التشبيه هو: الاعتقاد بأنّ الله تعالى يشبه شيئًا من خلقه، كالذين يعتقدون أنّ الله تعالى جسم فوق العرش، أو يعتقدون أنّ له يدين بمعنى الجارحتين، وأنّ له الصورة الفلانية أو على الكيفيّة الفلانية، أو أنّه نور يتصوّره العقل، أو أنّه في السماء أو في جهة من الجهات الست، أو أنّه في مكان من الأماكن أو في جميع الأماكن، أو أنّه ملء السموات والأرض، أو أنّه له الحلول في شيء من الأشياء، أو في جميع الأشياء، أو أنّه متّحد بشيء من الأشياء أو بجميع الأشياء؛ أو أنّ الأشياء منجلية منه أو شيئًا منها. وجميع ذلك كفر صريح والعياذ بالله، وسببه الجهل بمُعرِّف الأمر على ما هو عليه. (نابلسي، أش، ١٩٠، ١٩)

- إنّ الأمر والخلق واحد؛ وإن اتّحد الأمر وتعدّد الخَلْق، فالخَلْق صور الأمر، والأمر كنه ذات الخلق، وكل شيء من الخَلْق هو صورة الأمر الواحد، وقد اتّحدت ذات الأمر وكثرت صوره لكمال تنزيهه تعالى، فإذا كانت صورة من صور الخَلْق صورة الأمر ظهر ذلك الأمر بها، فإذا كانت صورة أخرى تضادّ تلك الصورة صورة ذلك الأمر أيضًا تنزّه الأمر في نفسه عن تلك الصورة الأولى بسبب هذه الصورة الثانية التي هي مضادّة لتلك الصورة الأولى، وتنزّه أيضًا عن هذه الصورة الثانية بسبب تلك الصورة الأولى التي هي مضادّة لها، وهكذا في جميع صور العالم كلّه العالم العلوي والعالم السفلي، فثبوت الصورة للأمر الإلهي تشبيه وهو في الحقيقة تنزيه كما قال تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبۡعُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۚ﴾ (الإسراء: ٤٤)، والتسبيح هو التنزيه فكل شيء صورة ذلك الأمر الإلهي الرحماني القديم الذي قام به كل شيء الذي كنى عنه تعالى بقوله: ﴿إِنَّمَا قَوۡلُنَا لِشَيۡءٍ إِذَآ أَرَدۡنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠). وإذا كان كل شيء صورته كان مشبهًا لا بل كان منزّهًا، ولكن لا يفقه الناس تنزيه كل شيء إذ كل شيء له تنزيه بلسان خاص به لا يفهمه غير ذلك الشيء، فالتشبيه تنزيه والتنزيه تشبيه ولا يفقه ذلك إلّا الإنسان الكامل. (نابلسي، رت، ٦٧، ١٢)

- التشبيه عبارة عن إثبات الصفات البشرية للّه تبارك وتعالى، فكانوا يقولون أنّ الملائكة بنات الله، وأنه يقبل شفاعة عباده وإن لم يرض بها، كما أنّ الملوك يفعلون مثل ذلك بالنسبة إلى الأمراء الكبار، وكانوا يقيسون علمه تعالى وسمعه وبصره الذي يليق بجناب الألوهية على علمهم وسمعهم وأبصارهم لقصور أذهانهم

فيقعون في القول بالتجسيم والتحيّز. (دهلوي، فت، ١٨، ٦)

- المراد بالتنزيه، المأمور به التنزيه الشرعي، وهو انفراد الحق - تعالى - بذاته وأسمائه وصفاته وكمالاته، كما يستحقّه لنفسه. لا باعتبار أن شيئًا ماثله أو شابهه، وهو المشار إليه بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١) وقوله: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (الصافات: ١٨٠). فهو تنزيه التنزيه، وهو أصدق التنزيه. كما أن حمد الحمد أصدق الحمد، وكذلك التشبيه المأمور به ليس المراد به التشبيه الذي ضلّت به المشبهة، وهو حمل الصفات السمعية الواردة في الكتب الإلهية والأخبار النبوية، التي توهّم مشابهته تعالى لخلقه عند من أضلّه على ما يسبق إلى الأفهام، إذ التشبيه إشتراك الشيئين في وصف هو من أوصاف الشيء الواحد في نفسه. وإنّما المراد التشبيه الشرعي المشار إليه بقوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١). وهو قبول الصفات السمعية والإيمان بها من غير تأويل واعتقاد. (جزائري، مواف٣، ١١٨٦، ١٧)

- كل ما ورد في الكتاب والسنّة من ذكر العين واليد والجنب والأصابع والهرولة والضحك ونحوها، لا يقتضي شيء منها تشبيهًا، إنّما التشبيه يكون بلفظة (مثل) أو (كاف) الصفة، وما عدا هذين الأمرين فإنّما هي ألفاظ اشتراك، فتنسب إلى كل ذات بما تقتضيه حقيقة تلك الذات. (جزائري، مواف٣، ١٢٣٩، ٦)

- التشبيه: قسّم العرب باعتبارات كأن يكون طرفاه حسيين أو عقليين أو مختلفين، وأدباء الهند قسّموه باعتبارات أخر منها: تشبيه الشيء بنفسه: وهو عبارة عن أن يكون المشبّه به شيئًا واحدًا كقول أزاد:

ألا لكل حسين الوجه أشباه
ولا نظير لمن أهواه، إلا هو

وهذا تشبيه صورة وتنزيه معنى، وهما متضادان، لأن تعريف التشبيه مشاركة أمر لآخر في معنى بحرف الكاف ونحوه، وله أربعة أركان المشبّه والمشبّه به ووجه الشبه وأداته، ولا يتصوّر وجود التشبيه بلا مغايرة الطرفين، فمقصد القائل من تشبيه الشيء بنفسه تنزيهه عن المماثل بالتفنن في العبارة، فإن معنى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١) وليس كمثله إلّا هو راجع إلى أمر واحد وهو التنزيه وهذه الإفادة. (مخان، غبم، ٩، ٨)

تشبيه الأثر

- تشبيه الأثر: هو أن يدّعي المتكلّم أن المشبّه عين المشبّه به ويطلب منه أثرًا من آثار المشبّه به كقول زهير:

أيا ظبي هلا كان منك التفاتة
ويا غصن هلا كان منك تعطف

(مخان، غبم، ٣٥، ١٠)

تشبيه الاجتهاد

- تشبيه الاجتهاد: هو أن يجتهد المشبّه به أن يبلغ شأو المشبّه، يبلغ أو لا يبلغ. (مخان، غبم، ٣٧، ٤)

تشبيه الاحتراز

- تشبيه الاحتراز: هو أن يدّعي المتكلّم أنّ المشبّه عين المشبّه به، ومع هذا يحترز المشبّه عن بعض أوصاف المشبّه به حسنًا كان أو سيئًا. فالأول كقول ابن نباتة المصري:

غزال رمل ولكن غير ملتفت
وغصن بان ولكن غير منعطف

والثاني كقول التهامي:

هو الأسد لكن يا من الغدر جارهم
ولا يأمن الأساد من يستجيرها

(مخان، غبم، ٣٦، ٧)

تشبيه الاستخدام

- تشبيه الاستخدام. هو على ضربين: أحدهما متعلّق باستخدام المظهر تعريفه أن يشبه شيء واحد وأشياء متعدّدة بأشياء متعدّدة مندرجة في اللفظ المشترك، فالأول كقول أبي نصر عبد الرزاق بن الحسن الفوسنجي من شعراء دمية القصر:

رَنَا وجَلّى وأضحى كالمهاة فمن
لفهم معنى مهاة أو تعقدها

والمهاة بقر الوحش والبلور والشمس وقد فسّرها هو في البيت الثاني فقال:

أضحى كشمس وجلي بالضواحك عن
بلوره ورنا من عين فرقدها

الضواحك جمع ضاحكة وهي كل سن تبدو عند الضحك، والفرقد ولد بقر الوحش، والثاني كقول أزاد:

أيا من عمَّ نائله البرايا
لقد أصبحت أفضلهم عطاءَا

سقيت أوامنا ماء معينًا
فأنت ونحن أشبهنا العفاءا

العفاء كسماء المطر والتراب، وثانيهما متعلّق باستخدام المضمر وهو الذي يكون المشبّه به فيه ضمير الاستخدام كقول الصفي الحلي:

إذا لم أبرقع بالحيا وجه عفتم
فلا أشبهته راحتي في التكرم

(مخان، غبم، ٣٤، ٢٠)

تشبيه الاستدلال

- تشبيه الاستدلال: هو أن يدّعي المتكلّم المماثلة بين الشيئين مستدلًّا عليها بالجهة الجامعة بينهما، والفرق بينه وبين تشبيه البرهان ظاهر، فإنّ تشبيه البرهان مداره على تناسي التشبيه بخلاف تشبيه الاستدلال كقول ابن التعاويذي:

بين السيوف وعينيه مشاركة
من أجلها قيل للأغماد أجفان

(مخان، غبم، ٣٦، ١٩)

تشبيه الإستغناء

- تشبيه الاستغناء: وهو أن يستغنى عن المشبّه به بوجود الشبه كقوله:

أن بيتنا أنت ساكنه
غير محتاج إلى السرج

(مخان، غبم، ١٢، ١٧)

تشبيه الاستفادة

- تشبيه الاستفادة: هو أن يستفيد المشبّه به من المشبّه بعض أوصافه أو بالعكس، فالأول كقول ابن وكيع:

إن الشقيق رأى مخائل وجهه
فأراد أن يحكيه في أحواله

فأفاد حمرة لونه من خده
وأفاد لون سواده من خاله

والثاني كقول الشيخ برهان الدين القيراطي موريا:

جزت النقا فحويت لين غصونه
وكثيب واديه وجيد غزاله

وأخذت حسن البدر منه وقد بدا
في أفقه بتمامه وكماله
(مخان، غيم، ٣٦، ١٣)

تشبيه الإنتقال

- تشبيه الإنتقال: هو أن يدّعي المتكلّم أن المشبّه عين المشبّه به، ويثبت ما هو من لوازم المشبّه به في غير المشبّه كقول الشاعر:

يا شمعًا يضيء بلا انقطاع
ويا بدرًا يلوح بلا محاق
فأنت البدر ما معناى انتقاصي
وأنت الشمع ما سبب احتراقي
(مخان، غبم، ٣٥، ١٨)

تشبيه البرهان

- تشبيه البرهان: وهو عبارة أن يدعى المتكلّم أن المشبّه عين المشبّه به ويقيم عليه البرهان، ومداره على تناسي التشبيه وادعاء أن المشبّه عين المشبّه به فاحفظ في كثير من الأنواع هذا النسيان وتمسّك في مواقف الحاجة بهذا الميزان ومثاله قول التهامي:

لو لم يكن أقحوانًا ثغره مبسمه
ما كان يزداد طيبًا ساعة السحر
(مخان، غبم، ٩، ١٦)

تشبيه الترقي

- تشبيه الترقي: هو أن يشبه المتكلّم المشبّه بشيء ثم يرجع عنه، ويشبه بشيء آخر أبدع من الأول بوجه كقول أبي زكريا القرطبي:

أقبلت مرتاد الجودك أنه
صوب الغمامة بلا ذلال الكوثر
(مخان، غبم، ٣٧، ١١)

تشبيه التقوية

- تشبيه التقوية: وهو أن يضيف المتكلّم إلى المشبّه به قيودًا يتقوى بها وجه الشبه ويتبيّن حال المشبّه على وجه بليغ كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ﴾ (النور: ٣٥). (مخان، غبم، ١١، ٢)

تشبيه التمني

- تشبيه التمنّي: وهو أن يتمنّى المشبّه به أن يحصل له كمال المشبّه كقول المعري في الخيل:

وكل ذوابة في رأس خود
تمنّى أن يكون له شكالًا
(مخان، غبم، ١٢، ٢٠)

تشبيه السلب

- تشبيه السلب: وهو أن يسلب بعض متعلّقات المشبّه به منه ويثبت في المشبّه كقول أزاد:

ما ذقت نشوا في مدامة بابل
هو في رضا بك يا سعاد فناولي
(مخان، غبم، ١٠، ١٢)

تشبيه شرعي

- التنزيه العقلي غير التنزيه الشرعي، فالتنزيه الشرعي الذي ورد في الكتب الإلهية وعلى ألسنة الرسل - عليهم الصلاة والسلام - عبارة عن انفراد الحق - تعالى - بأسمائه وأوصافه كما يستحقّه لنفسه بطريق الأصالة، لا بتنزيه منزّه ولا باعتبار المحدث ماثله أو شابهه، فليس بأزاء التنزيه الشرعي تشبيه، بخلاف

التنزيه العقلي فإنّه في مقابله تشبيه. والحق - تعالى لا يقبل الضدّ، والتشبيه الشرعي الذي عرفه الأنبياء والرسل وورثتهم من الأولياء عبارة عن صورة الجمال الإلهي، لأنّ الجمال الإلهي له معان وهي الأسماء والأوصاف الإلهية، وهي تجلّيات تلك المعاني فيما يقع عليه المحسوس، كقوله - صلّى الله عليه وسلّم -: "رأيت ربّي في صورة شاب أمرد" الحديث. والمعقول كقوله تعالى: "أنا عند ظن عبدي بي فليظن بي ما يشاء" الحديث القدسي. فهذه الصورة هي المرادة بالتشبيه في الشرع. (جزائري، مواف٣، ١٠٨٢، ١٦)

تشبيه الشيء بنفسه

- التشبيه: قسّم العرب باعتبارات كأن يكون طرفاه حسيين أو عقليين أو مختلفين، وأدباء الهند قسّموه باعتبارات أخر منها: تشبيه الشيء بنفسه: وهو عبارة عن أن يكون المشبّه به شيئًا واحدًا كقول أزاد:

ألا لكل حسين الوجه أشباه
ولا نظير لمن أهواه، إلا هو

وهذا تشبيه صورة وتنزيه معنى، وهما متضادان، لأن تعريف التشبيه مشاركة أمر لآخر في معنى بحرف الكاف ونحوه، وله أربعة أركان المشبّه والمشبّه به ووجه الشبه وأداته، ولا يتصوّر وجود التشبيه بلا مغايرة الطرفين، فمقصد القائل من تشبيه الشيء بنفسه تنزيهه عن المماثل بالتفنن في العبارة، فإن معنى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ (الشورى: ١١) وليس كمثله إلّا هو راجع إلى أمر واحد وهو التنزيه وهذه الإفادة. (مخان، غبم، ٩، ١٠)

تشبيه النفي

- تشبيه النفي: وهو على ثلاثة أضرب: أحدها نفي المشبّه وإثبات المشبّه به كقوله تعالى: ﴿حَٰشَ لِلَّهِ مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ (يوسف: ٣١) وقول ابن صارة الأندلسي:

ومعذر رقت حواشي حسنة
فقلوبنا وجدًا عليه رقاق
لم يكن عارضه السواد وإنّما
نفضت عليه سوادها الأحداق

وثانيها نفي الشبه به وإثبات المشبّه كقول أزاد:

هي خمرة للشاربين كرامة
أو أنت تحسبها عقيقًا ذايبًا

وثالثها نفي المشبّه به المتعدّد بالترديد كقول أزاد:

لا فرع للحسناء بل هي سنبل
أو عندها شرك يصيد قلوبًا
ما تلك قامتها ولكن صعدة
أو سروة أو بانة أو طوبى

(مخان، غبم، ١٠، ١٦)

تشغيل أموال

- إنّ مرافقة الضعيف للقوي تزيد الضعيف ضعفًا والقوي قوة، ولا نلوم على ذلك غير أنفسنا لأننا لم نتنبه إلى صالحنا ولا جعلنا خلاف الغربيين واسطة ننتفع بها، ولكننا فرحنا بنقوش المصنوعات وجمال المنسوجات وحفيف الحرير وبذلنا في سبيلها الذهب بمناظراتنا الداخلية، ومهّدت سبل الديون أمامنا لاكتساب فائضنا وبتنا في ما قد بتنا فيه من الفقر وأوروبا تطفح بالمال فتراها تقصد أقاصي الشرق لتجد أسبابًا لتشغيل أموالها ولو بربح قليل لئلّا تبقى في الخزائن بفائض قليل وبالتالي بدون فائض

يستحقّ الذكر، فهذه هي الأسباب التي تجعل مناظرة عظيمة بين روسيا وإنكلترا في أواسط آسيا ومركز المسألة الآن أفغانستان، فكل من الدولتين تجتهد في تنفيذ سياستها وأن تقيم خانًا موافقًا لها فيها، والدولة التي تستولي عليها تفوز بالأسبقية في النفوذ في آسيا، وهذا هو الذي يجعل الإنكليز يخافون امتداد السطوة الروسية في تلك الديار المتّسعة، وهذا هو الذي يجعلهما تتسابقان إلى الحصول على النفوذ في إيران ولهذه المسألة فروع كثيرة لا يسمح لنا ضيق المقام بذكرها كلها. (سبستاني، فجل١، ٣٦٠، ٢١)

تشقيق

- التشقيق: هو أن يبيّن المتكلّم شقّين لشيء أو أكثر، وأحسن هذا النوع ما يستوعب فيه الشقوق الممكنة، ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (الإنسان: ٣). (مخان، غبم، ٣٩، ٤)

تشهدات إبراهيمية

- اشتغال السالك في البداية بالإستغفار حتى يتطهّر من لوث الأوزار، فحينئذٍ يشتغل بالصلاة على النبيّ صلّى الله عليه وسلّم بكيفيّة الصلاة التامّة وهي المشهورة في التشهّدات الإبراهيمية إن كان من العوام، وإن كان من أهل العلم فلا يؤمر بها لدورانها على لسانه وكثرة استعماله لها في النوافل وغيرها، غير أنّه لم يقف على ما تحت طيّها من الأسرار فينبغي له أن يشتغل بغيرها ولا أن يجعل له منها وردًا دبر كل فريضة إحدى عشرة مرّة، فإذا لاح له السرّ المصون من صفاء القلب انتقل إلى كيفية جمعت بين المناجاة وإضافة الرسول إلى محجوبية الحق إيّاه بأن يقول اللهم صل على حبيبك كذا كذا مرّة ويسمّى العدد الذي يقصده إيمانًا واحتسابًا. (سنوسي، منر، ٥٣، ١٠)

تشيّع

- إنّ الإنسان لم يلبث بعد وصوله إلى تلك الرتبة الوجوديّة (المدن، الجماعات) إن خدعته الحواس فانهمك في الشهوات، ولم يكفه ما يحصل له من أرضه وصناعته، وطلب المزيد فأعياه فحمله حبّ الذات على الطمع في نصيب غيره فنهض على الضعيف معتديًا، فاستعان الضعيف عليه بضعيف آخر، فخاف القوي أن يغلبه الضعيفان فقال لقويٍّ آخر لم نحن نتعب ونجهد للحصول على حاجاتنا وملاذنا وهي بين أيدي هؤلاء الضعفاء. هلمَّ بنا نسلبهم ما لديهم ونغنم ما يصيبون. وهكذا اجتمع الأقوياء للظلم والسلب، والضعفاء للمدافعة عن أنفسهم، فحصل التحزّب والتشيّع، ووقع الخلاف في الجماعة، فتنافرت القلوب، وتباعدت الخواطر، فحصل البغض والحقد، وتأيّد بهما أمر الجهل، وما سبب ذلك إلّا حبّ الذات. (إسحق، درر، ١٤٥، ٣)

تصانيف

- إنّ تصانيف العلوم؛ كثيرة، لاختلاف أغراض المصنّفين. وهي تنحصر، من جهة المقدار، في ثلاثة أصناف. الأول: مختصرات، تُجعَل تذكرة، لرؤوس المسائل. ينتفع بها المنتهي؛ للاستحضار. وربما أفادت بعض المبتدئين الأذكياء. والثاني؛ مبسوطات، تقابل المختصرات. وهي يُنتفع بها للمطالعة. والثالث؛ متوسّطات، ونفعها عام. (جزائري، ذغ، ١٣٤، ٦)

تصحيف

- أصل التَّصحيف أن يأخذ الرَّجل اللَّفظ من قراءته في صحيفة ولم يكن سمعه من الرِّجال فيُغيِّره عن الصَّواب، وقد وقع فيه جماعة من الأجلَّاء من أئمَّة اللُّغة وأئمَّة الحديث، حتّى قال الإمام أحمد بن حنبل: ومن يَعْرَى من الخطأ والتَّصحيف؟ (مخان، بصل، ٢٩٣، ٣)

تصدُّقات شخصية

- مما ينبغي: إعانة وليّ الأمر على مضاعفة المحال الخيرية، من أرباب جمعيات الأغنياء وأهل المسيرة، لتكثير وسائل البرّ والتقوى، كتكثير المارستانات التي ترصد على المرضى والزمنى العاجزين عن المعالجة في بيوتهم، وكتركيب مارستانات ترصد على الأطفال الذين يلتقطونهم من الطرق، والإيتام، وعلى الشيوخ المتقدّمين في السن، والعميان، والبله والمجانين، وأرباب العاهات العاجزين. وكالمحال الخيرية، والشركات السلمية، أي المتعلّقة بالبيع والشراء على سبيل السلم، لتسهيل الأخذ والعطاء، وقطع دابر الربا، ولإغاثة الملهوفين من القرض بربا الفضل، ولإعانة المعسرين والمفلسين من التجّار، المتعطّلين عن الأشغال، لحصول حادثة جبرية أوجبت الكساد وسوء الحال. وبالجملة فأرصاد التكايا والمدارس والرباطات والشركات المباحة شرعًا، وكل ما فيه مصلحة، هي مشروعات خيرية لا يستطيع أن تقوم بها الدولة وحدها، أو إنسان مخصوص وحده، ويد الله مع الجماعة، فلا بدّ في إبراز هذه المصالح الخيرية من جمعية أغنياء ترصد عليها الإرصادات، وترتّب لها الرواتب اللازمة الدائمة الاستغلال، فهذه صدقات جارية من جهة شركات تعاونية يقتسمون أجرها، ويحرزون شكرها. فجمعيات فعل الخير بالاشتراك قليلة في بلادنا، بخلاف التصدّقات الشخصية، والإرصادات الأهلية، يرصدها الواحد في الغالب، كالسبيل والصهريج والمكتب، فإن هذا يتجدّد بمصر كثيرًا، ولا يتأسّس له ما به يكون الدوام والاستمرار، ومن العجيب أنه يسهل على النفوس إحداث الجديد، ويصعب عليها إصلاح القديم المحتاج للإصلاح والتعمير، ومع ذلك فالمصري لا يستغني عن الخيرات العمومية التي تقتضيها الأوقات والأحوال، كإرصاد مكاتب لتعليم البنات، لا سيّما مكتب لتعليم فاقدات البصر منهن. (طهطاوي، اكا١، ٢٨٢، ١)

تصدير معنوي

- التصدير المعنوي: هو أن يؤتى في آخر البيت لفظ يرادف اللفظ الذي هو في صدر المصراع الأول أو حشوه أو عروضه أو صدر المصراع الثاني، فهذه أربعة أضرب ومداره على إعادة المعنى بخلاف التصدير القديم، فإن مدار جميع أضربه على إعادة اللفظ. فالضرب الأول كقول التهامي:

فموت الفتى في العزّ مثل حياته
وعيشته في الذلّ مثل مماته

والضرب الثاني كقول أزاد:

أتى في عشق غانية حمامي
نجا من مات من ألم الغرام

والضرب الثالث كقول التهامي:

صمّمن من تلك العيون أسنةً
وهززن من تلك القدود رماحا

والضرب الرابع كقوله أيضًا:

وهجرت رشف رضا بهن لأنه
خمر فلستُ بذائق لمدام

(مخان، غبم، ٣٩، ١١)

تصديق

- إنّ من ترك امتثال الأوامر والنواهي جميعها مع تصديقه بأنها أوامر الله تعالى ونواهيه ليس بكافر، بل هو عاصٍ. فإنّ من كذب بشيء منها فقد كفر البتّة، على أنّ الإيمان بالله تعالى هو التصديق، وعلى معنى التصديق أنّه نسبة الخبر إلى الصدق، لا أنّه التصوّر مع الحكم. وليس المراد بالتصديق بحيث فسّرنا به الإيمان، التصوّر مع الحكم؛ لأن بعض ما يجب الإيمان به لا يمكن تصوّره بوجه من الوجوه البتّة، كذات الله تعالى وصفاته، فيلزم أن لا يمكن التصديق به؛ لأن الحكم فرع التصوّر، بل المراد ما ذكرنا: أن التصديق نسبة الخبر إلى الصدق. (نابلسي، أش، ٢٤٨، ١٤)

- الإسلام وهو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الأحكام الشرعيّة والإذعان لها، وذلك حقيقة التصديق، والتصديق هو الإيمان، فالإسلام والإيمان بمعنى واحد (لما بنيا) بالبناء للمفعول، وألف الإطلاق من بناه يبنيه إستعارة تصريحية. (نابلسي، رق، ٤، ١٨)

- والمراد بالتصديق الإذعان لحكم المخبر وقبوله وجعله صادقًا بعد العلم بصدقه والتكليف بذلك، وإن كان من الكيفيّات النفسانيّة تكليف بأسبابه كإلقاء الذهن وصرفه وتوجيه الحواس ورفع الموانع. (آلوسي، كشه، ٢٦، ٦)

- إعلم أنّ كل قضية لها أجزاء أربعة: الأول الموضوع وهو المحكوم عليه من مبتدأ أو فاعل أو نائبه، الثاني المحمول وهو المحكوم به من خبر أو فعل مبني للفاعل أو للمفعول، الثالث النسبة الكلامية وهي ثبوت المحمول للموضوع أي تعلّقه وارتباطه به سواء كانت الجملة موجبة أو سالبة، فالارتباط على وجه الثبوت في الأولى وعلى وجه الانتفاء في الثانية، الرابع النسبة الخبرية وهي وقوع ذلك الثبوت في الموجبة أو عدم وقوعه في السالبة، ولو كان ذلك بخلاف نفس الأمر لأنّ المنظور له في هذا الفن إنّما هو ما اقتضته القضية، وأن فهم حقيقة كل من الأجزاء الأول يُسمّى تصوّرًا كما أشار لذلك المؤلّف بقوله أي معرفة الحقائق الخ، وفهم الجزء الرابع يُسمّى تصديقًا كما أشار لذلك المؤلّف بقوله أي العلم بثبوت أمر الخ، على ما يأتي فقد اتّضح لك الفرق بين التصوّرات والتصديقات. (بيجوري، حبم، ١٦، ١٦)

- العلم إمّا تصوُّر وهو حصول صورة الشيء في الذهن من غير حكم عليه كتصوُّر الحيوان غير محكوم عليه بأنه ناطق أو غير ناطق. وإمّا تصديق وهو تصوُّر مقترن بالحكم إيجابًا أو سلبًا كتصوُّر الإنسان محكومًا عليه بأنه حيوان ناطق وتصوُّر الفرس محكومًا عليه بأنه حيوان غير ناطق. (يازجي، قم، ٤، ١٢)

- إعلم أنّ التصديق يصدر عنه تصديق آخر يُقال له الانتقال الفكري وهو توصُّل الذهن من حكم إلى حكم آخر ناتج عنه كالتوصُّل من الحكم على الإنسان بكونه حيوانًا ناطقًا إلى الحكم بكونه قابلًا. (يازجي، قم، ٤، ١٦)

- التصوّر إدراك غير الحكم، وعكسه التصديق،

فإذا تصوّرنا حقيقة الرجل، من غير أن نحكم عليه بإثبات ونفي، كان ذلك تصوّرًا، وإذا حكم عليه بأنه عالم مثلًا فإنه يكون تصديقًا. (طهطاوي، اكا٢، ٢٣٩، ١١)

- التصوّر قسمان: بسيط، ومركّب، فالتصوّر البسيط: إدراك الشيء مجرّدًا عن صفاته، والمركّب: إدراك الشيء مع بعض صفاته. مثال الأول ما إذا تصوّرت الإنسان ولم يخطر ببالك أنّه متحرّك، مثال الثاني ما إذا تصوّرته وميّزته عن الجماد بتحرّكه، فالتصوّر لا يكون إلّا في المفردات، كما أنّ التصديق لا يكون إلّا في القضايا. (طهطاوي، اكا٢، ٢٣٩، ١٥)

تصديق بالشيء

- إنّ التصديق بالشيء يزداد إذا اقتصر النظر عليه وآيات الله تعالى في الآفاق وفي الأنفس إذا تبصّر فيها المؤمن ازداد إيمانه فصار شهودًا للغيب ومعاينة له من وراء أستار الجلال والكبرياء. قال تعالى: ﴿فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا﴾ (آل عمران: ١٧٣) فإيمانهم الأول كان تصديقًا والثاني شهودًا ولا شكّ أن هذا الشهود زيادة على التصديق (وكلما خرجت) أي انفصلت (عنك) أي عن نفسك زيادة على خروجك عن سائر الأغيار، فإنّ الخروج عن الغير يحتاج إلى ممتاز عن ذلك الغير وإلى خارج عنه والممتاز والخارج هو النفس فلا بدّ منها في مقام الإيمان. وإن كان شهودًا ومعاينة فإن حجاب الغيب مسدول وستر العظمة لا يزول؛ فإذا خرج عن نفسه أيضًا لا يبقى ممتاز ولا خارج فزال الحجاب وانقشع الستر وإنجاب فعند ذلك (قوي) أي اشتدّ (يقينك) بالله تعالى حتى صرت عالمًا ربّانيًّا. (نابلسي، رت، ٤٥، ١٤)

تصديق بالله

- التصديق بالله تعالى: نسبة الخبر الثابت عند العقل بوجود الله تعالى المنزّه إلى الصدق، وكذلك التصديق بصفاته، وبأنبيائه، وبجميع ما أُخبر به عن الله تعالى، سواء عقلنا مثله، أو لم نعقل. فتصوّر الشيء ليس بشرط للإيمان به، أي: التصديق، بمعنى نسبة مخبره إلى الصدق. (نابلسي، أش، ٢٤٨، ١٩)

تصديق معهود شرعًا

- التصديق المعهود شرعًا وهو تصديق النبي صلّى الله عليه وسلّم في كل ما جاء به وعلم من الدين بالضرورة. (بيجوري، تمر، ٢٥، ٣٥)

تصديق النبي

- المراد بتصديق النبي في ذلك الإذعان لما جاء به والقبول له، وليس المراد وقوع نسبة الصدق إليه في القلب من غير إذعان وقبول له حتى يلزم الحكم بإيمان كثير من الكفّار الذين كانوا يعرفون حقيقة نبوّته ورسالته صلّى الله عليه وسلّم. (بيجوري، تمر، ٢٦، ١)

تصريف

- التَّصريف أعمُّ من الاشتقاق؛ لأنَّ بناء مثل: قردد من الضَّرب يُسمّى تصريفًا، ولا يُسمّى اشتقاقًا؛ لأنّه خاصٌّ بما بنته العرب. (مخان، بصل، ١٩٩، ١٢)

- التصريف أعمُّ من الاشتقاق، لأن بناء مثل قردد. من الضرب يُسمّى تصريفًا، ولا يُسمّى اشتقاقًا، لأنّه خاص بما بنته العرب. (مخان، عخش، ٣٠، ١)

تصريف اللغة

- في تصريف اللُّغة: وهي (فُعْلَة) من لَغَوْت، أي؛ تكلَّمت: ككُرَة، وقُلَة، وثُبَة. قال ابن جنِّي؛ أي قبل الإعلال والتَّعويض، ثم استُثقِلت الحركة على الواو فنُقِلت للساكن قبلها، وهو الغين، فبقيت الواو ساكنة، فحُذِفت وعُوِّض عنها هاء التَّأنيث. ووزنها بعد الأعلال (فُعَة) بحذف اللَّام. وقوله: ككُرَة؛ تشبيه لها بها بعد الإعلال والتَّعويض، وإلّا لقال ككُرَو، وإعلالهما واحد. والكُرَة: كُل شيء أدرته. والقُلَة: عودان يلعب بهما الصِّبيان، والعوام تسمِّيها عُقْلة خطأ، وقد لعب بها العبّاس - رضي الله عنه - وطول أحد العودين نحو ذراع، والآخر صغير، فيضربون الأصغر بالأكبر. والثُّبَة: بمعنى الجماعة لا بمعنى وسط الحوض؛ فإنَّ تلك محذوفة العين لا اللَّام. (مخان، بصل، ٦٧، ٢)

تصغير

- التصغير: وهذا النوع مستغن عن التعريف، وهو أحلى من اللبى في الأذواق وأنفع للسليم من الدرياق، ذكره أدباء الفرس في أنواع البديع الفارسي، وأهمله أدباء العرب مع أنه تصدّوا لنظمه في غاية الحلاوة، وجلوه على المنصّة في نهاية الطلاوة، وفي ديوان الشيخ صفي الدين الحلى قصيدة في ذلك أولها:

نُـقَـيْـطٌ مـن مُـسَـيْـكٍ فـي وُرَيْـل
خُـوَيْـلـكَ أم وُشَـيْـمٌ فـي خُـدَيْـد

(مخان، غبم، ٤٦، ١٤)

تصنيف

- قد يقال: إن جمع القرآن لا يُسمّى تصنيفًا، إذ الظاهر أنّ التصنيف ما كان من كلام المصنّف. والجواب: أنّ جمع القرآن إذا لم يكن تصنيفًا لما ذكرت من العلّة فجمع الحديث أيضًا ليس تصنيفًا، مع أن إطلاق التصنيف على كتب الحديث شائع ذائع. (عاملي، كشك١، ٢٦٧، ٢٠)

- التصنيف؛ على سبعة أقسام. لا يصنّف عالِم عاقِل؛ إلّا فيها. وهي: إمّا شيء لم يُسبَق إليه؛ فيخترعه. أو شيء ناقص؛ فيتمّه. أو شيء مغلَق؛ يشرحه ويبيّنه. أو شيء طويل؛ يختصره دون أن ينقص شيئًا من معانيه. أو شيء متفرّق؛ يجمعه. أو شيء مختلط؛ يرتّبه. أو شيء أخطأ فيه مؤلّفه؛ فيصلحه. ويشترط في التصنيف؛ إتمام الغرض، الذي وضع الكتاب لأجله، من غير زيادة ولا نقص. وعدم استعمال اللفظ الغريب؛ إلّا في الرموز والألغاز. وينبغي أن يكون التصنيف؛ مسوقًا، على حسب إدراك أهل الزمن، وعلى قدر ما تصل إليه عقولهم. فإذا كانت الخواطر ثاقبة؛ قام الاختصار لها، مقام الإكثار. واستغنت بالتلويح، عن التصريح. وإلّا تكن الخواطر كذلك؛ فلا بدّ لها، من زيادة الكشف والبيان. (جزائري، ذغ، ١٣٤، ١٣)

تصوّر

- إذا كان معنى التصوّر في الصور المختلفة من قبيل استحضار العالِم بالشيء منّا حين يستحضر صورة الشيء في نفسه من غير أن تتغيّر نفسه ولا يتغيّر هو عمّا كان عليه من قبل؛ فلا مانع في العقل ولا في الشرع من تصوّر الحق تعالى لخلقه في صور مختلفة لا سيّما وقد أطبق العقل والنقل على وصف الله تعالى بالعلم بكل شيء. (نابلسي، رت، ١٣٧، ٢٣)

- إعلم أنّ كل قضية لها أجزاء أربعة: الأول الموضوع وهو المحكوم عليه من مبتدأ أو فاعل أو نائبه، الثاني المحمول وهو المحكوم به من خبر أو فعل مبني للفاعل أو للمفعول، الثالث النسبة الكلامية وهي ثبوت المحمول للموضوع أي تعلّقه وارتباطه به سواء كانت الجملة موجبة أو سالبة، فالارتباط على وجه الثبوت في الأولى وعلى وجه الانتفاء في الثانية، الرابع النسبة الخبرية وهي وقوع ذلك الثبوت في الموجبة أو عدم وقوعه في السالبة، ولو كان ذلك بخلاف نفس الأمر لأنّ المنظور له في هذا الفن إنّما هو ما اقتضته القضية، وأن فهم حقيقة كل من الأجزاء الأول يُسمّى تصورًا كما أشار لذلك المؤلّف بقوله أي معرفة الحقائق الخ، وفهم الجزء الرابع يُسمّى تصديقًا كما أشار لذلك المؤلّف بقوله أي العلم بثبوت أمر الخ، على ما يأتي فقد اتّضح لك الفرق بين التصوّرات والتصديقات. (بيجوري، حبم، ١٦، ١٥)

- يطلق التصوّر على مطلق حصول صورة الشيء في الذهن، وعلى هذا الإطلاق فالتصوّر مرادف للعلم فلا يشتبه عليك الإطلاق كما وقع لبعضهم. (بيجوري، حبم، ١٦، ١٧)

- العلم إمّا تصوُّر وهو حصول صورة الشيء في الذهن من غير حكم عليه كتصوُّر الحيوان غير محكوم عليه بأنه ناطق أو غير ناطق. وإمّا تصديق وهو تصوُّر مقترن بالحكم إيجابًا أو سلبًا كتصوُّر الإنسان محكومًا عليه بأنه حيوان ناطق وتصوُّر الفرس محكومًا عليه بأنه حيوان غير ناطق. (يازجي، قم، ٤، ١٠)

- التصوّر إدراك غير الحكم، وعكسه التصديق، فإذا تصوّرنا حقيقة الرجل، من غير أن نحكم عليه بإثبات ونفي، كان ذلك تصوّرًا، وإذا حكم عليه بأنه عالم مثلًا فإنه يكون تصديقًا. (طهطاوي، اكا٢، ٢٣٩، ٩)

- التصوّر قسمان: بسيط، ومركّب، فالتصوّر البسيط: إدراك الشيء مجرّدًا عن صفاته، والمركّب: إدراك الشيء مع بعض صفاته. مثال الأول ما إذا تصوّرت الإنسان ولم يخطر ببالك أنّه متحرّك، مثال الثاني ما إذا تصوّرته وميّزته عن الجماد بتحرّكه، فالتصوّر لا يكون إلّا في المفردات، كما أنّ التصديق لا يكون إلّا في القضايا. (طهطاوي، اكا٢، ٢٣٩، ١٢)

تصوّف

- التصوّف علم يبحث فيه عن الذات الأحدية، وأسمائه وصفاته من حيث إنّها موصلة لكل من مظاهرها ومنسوباتها إلى الذات الإلٰهية. وموضوعه الذات الأحديّة ونعوتُها الأزلية، وصفاتُها السّرمديّة، وبيان مظاهر الأسماء الإلٰهية والنعوت الربّانية، وكيفية رجوع أهل الله تعالى إليه سبحانه، وكيفيّة سلوكهم ومجاهداتهم ورياضاتهم، وبيان نتيجة كل من الأعمال والأذكار في دار الدنيا والآخرة على وجه ثابت في نفس الأمر. ومبادئه معرفة حدّه، وغايته، واصطلاحات القوم فيه. (عاملي، كشك٢، ٣٩٣، ٢)

تصوير

- إعلم أنّ جميع الحوادث: المحسوسات والمعقولات والموهومات والمُتخيّلات، مما كان، وما يكون، وما هو كائن إلى الأبد، ما قام وثبت بنفسه، ولا يقوم ويثبت بنفسه، ولا هو قائم وثابت بنفسه. وإنّما هو محتاج ومفتقر

إلى "الوجود" ليقوم ويثبت به، كما هو مشاهد معلوم. ووجوده الذي هو قائم وثابت به مشاهد معلوم بديهيّ. والخلق والتقدير والتصوير والتكوين إنّما هو واقع على جميع الحوادث المذكورة، لا على ذلك الوجود الذي هو قيّوم مثبّت لجميع الحوادث كما ذكرنا. ولا يصحّ أن يكون الوجود مخلوقًا؛ كما أنّ جميع الحوادث مخلوقة. لأنّ المخلوق: ما وقع عليه خلق الخالق، وتقدير المُقدِّر، وتكوين المُكوِّن، بعد أن لم يكن كذلك. ولا يصحّ أن يكون الوجود وقع عليه إيجاد الموجد بعد أن لم يكن كذلك، فيلزم عليه أن يكون عدمًا فيصير وجودًا. والعدم ضدّ الوجود، لا خلاف الوجود. والذي لم يكن مخلوقًا، خلاف الذي صار مخلوقًا، لا ضدّه. ولهذا يجتمع الخلافان، كالمخلوق على وصف مخصوص، مع المخلوق على وصف آخر، خلاف ذلك الوصف. ولا يجتمع الضدّان، اللذان هما العدم والوجود، أصلًا. فالعدم لا يصير وجودًا، والوجود لا يصير عدمًا، أصلًا. وغير المخلوق يصير مخلوقًا وقت ما، والمخلوق يصير غير مخلوق في وقت ما. لأنّ الحوادث كلّها مخلوقة على الترتيب بخلق الله تعالى لها من الأزل كذلك. (نابلسي، وج، ٢٩، ٩)

تصوير جسمي

- إعلم: أنّ الروح المسمّى باللطيفة، لمّا تعلّق بالجسم وتدبيره، وشهد ما هي الأجسام عليه، وما تنتجه ممّا لم يشهده في عالمه، عالم المجرّدات، إذ عالم المجرّدات، لا ذوق له في عالم الأجسام، فلما أهبط إلى عالم الأجسام تولّع بها وعشق الهيكل وأحبّه حبًّا لا يتصوَّر أشدَّ منه ولا أعظم، لأنّ الهيكل هو الواسطة في شهوده لعالم الأجسام، وإدراك الجزئيات من العلوم، وغيرها، وتحصيل ما لا يحصل إلّا من تعلّقه بالأجسام، ولشدّة محبّة الأرواح لهياكلها غفلت عن أنفسها، وذهلت عنها، ولم يثبت عندها إلّا أجسامها، فإنها نظرت إلى أجسامها نظر الاتحاد. فحلّت فيها حلول الشيء في هويّته ومادّته، فاكتسبت التصوير الجسمي. فليس عندها إلّا الأجسام، كما يذوقه جميع الناس، حتى قالت طائفة: مسمّى الإنسان ليس إلّا الجسم فقط. وهذا وإن ورد في القرآن فهو ظاهر لا نص، والحق أن مسمّى الإنسان: مجموع الجسم والروح، لا الجسم وحده، ولا الروح وحده، وإنّما أحبَّ الروح وحده الظهور لأنّ الوجود الحق الساري في جميع الموجودات، الذي هو أصل الروح أحبَّ الظهور. (جزائري، مواف٢، ٧٣٧، ١١)

تصيير

- إنّ لصاحب غنية الطالب أكبر حجّة وهي أنّه إذا أطلق الشيء ينصرف إلى كامله، وإطلاق التعدية يصرفها إلى معنى التصيير وهي كون الفعل متعدّيًا بنفسه. (أسير، رشه، ٩، ٢٥)

تضايف

- أنواع الموجب ثلاثة: السببيّة والمسبّبية والاشتراك في سبب واحد، وبقي عليه التضايف نحو إن كان زيد أبًا لعمرو فعمرو إبن له. (بيجوري، حبم، ٧٤، ١٩)

تضعيف

- إنّ الأداة في عرف أهل العربيّة هي الحرف المقابل للإسم والفعل، أي حرف المعنى كحروف الجرّ والاستفهام ونحوها، وهمزة التعدية إنّما هي من حروف المباني بخلاف همزة الاستفهام، مثلًا فلا يقال لها أداة، والتضعيف هو تكرار الحرف فلا يمكن أن يُسمّى أداة. (أسير، رشه، ٥، ١٠)

تضمُّن

- إن دلالة التضمّن فهم الجزء في ضمن الكل، إذ لا شكّ أنّه إذا فهم المعنى فهمت أجزاؤه معه، فليس فيها انتقال من المعنى إلى جزئه لأنّهما اقترنا في فهم واحد، إلّا أنّه يُسمّى بالنسبة إلى تمام المعنى مطابقة، وبالنسبة إلى جزئه تضمُّنًا. (بيجوري، حبم، ٢٨، ٦)
- إعلم أنّ دلالة اللفظ إن كانت على تمام المعنى الذي وُضِع له كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق فهي المطابقة. أو على جزء منه كدلالته على الحيوان فقط فهي التضمُّن. أو على خارج عنه كدلالته على الضاحك فهي الإلتزام. والكلّي ينحصر في الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العامّ. (يازجي، قم، ٦، ١٣)

تَطبُّع

- إنّ أساس الغنى مبني على كثرة الأشغال والأعمال، فهي مصادر وموارد للأموال، ومنابع للسعد والإقبال، ومع ذلك فليس تعويد النفس على النشاط سهلًا، فإنّ الإنسان من أصل الفطرة مركوز في طبعه كراهة التكليف بالعمل، والتباعد منه حسب الإمكان، مع احتياجه إليه لحفظ نفسه وبقاء جنسه بالتناسل الذي من لوازمه كثرة العمل، وذلك إنّما يكون بالتشويق للزواج الذي به ينمو النوع البشري في البلاد الخصبة، فتبعث الوجدانيات صاحب العيلة على أن يستعمل حركة قواه لحاجته وتحصيل لوازمه، فيغلب التطبّع على الطبع ويتحمّل الإنسان على الشغل رغمًا عن أنفه، فهذا التطبّع، الذي هو طبع ثان للإنسان طارئ وعارض عليه، يزول بانتهاء قضاء الأوطار، فيعود للإنسان طبعه الأول من حب الدعة والراحة والإنهماك على البطالة، ولا يخرج من ذلك إلّا إذا تولّد عنده احتياج جديد، فيعمل بقدر قضاء الوطر ثم يعود إلى الدعة والبطالة، وهلمّ جرا، وهذه الحالة في البلاد الخشنة هي حالة طبيعية قريبة من الحالة الفطرية التي هي حالة النوع البشري في أول أمره. فالإنسان في هذه الحالة، من حيث أنه فرد من أفراد الهيئة الاجتماعية، لم يكن قوي الميل لتمدّن الهيئة الإجتماعية، يعني أنّ كل فرد من أفرادها يكون بهذه المثابة، لا انتفاع للجمعية بعمله، فجميع أعضاء الجمعية الخشنية تلتذّ نفوسهم بالراحة والدعة، لا سيّما أهل الأقاليم التي لا تستدعي احتياجاتهم بها كبير عمل ولا عظيم شغل، فبطالة أعضائها كأنها رأس مالهم وراحتهم، يعدونها من أعظم أحوالهم، وكذلك بعض أهالي المدن الغنية المثرية ذات الإيراد، المتلذّذة بحسن المطعم والمسكن والزينة والرفاهية، فإنهم يصرفون النظر عن التلذّذ بالشغل، ويميلون للراحة والتلذّذ بالبطالة والاستراحة، ويهربون بالسرعة من التمتّع بالرفاهية إذا اضطرّوا أن يشتغلوا بأنفسهم لا يخدمهم، فلا يعملون الأعمال الشاقّة في أراضيهم التي لا تقوم بهم إلّا بكثرة العمل،

فيتركون، ملاذهم إذا اقتضى الحال أن يكدّوا أنفسهم بعمل هيّن، ولو كان جزءًا من ألف جزء من المتاعب التي يتعبها العملة، فيفوتون هذه اللذّات الجسمية إيثارًا للدعة والراحة عليها، لما قلناه من أن محبة الراحة فطرية مألوفة للنفوس على الإطلاق، متمدّنة أو غير متمدّنة، يعني أن أهل الممالك المتمدّنة لو كلّف مترفوهم وأهالي رفاهيتهم العمل اليسير، وكان لولاه لفاتهم التمتّع بها، فإنهم يؤثرون الراحة على الشغل، ولذلك تقول العامة: الراحة والكسل أحلى مذاقًا من العسل. (طهطاوي، اكا١، ٣١٣، ١٢)

- إن الخُلُق عادة النفس التي تصدر من الإنسان بلا رويّة، فهو نوعان: إساءة، وإحسان جبل عليهما الإنسان، فإذا ارتسم في النفس أيهما كان نقله صعبًا، لأنّه تطبُّع، فإذا كانت الأخلاق المحمودة غريزية في بعض فلا يهمل الباقي منهم أن يصيروا إليها بالرياضة والألفة، ويرتقوا إليها بالتدرّب والاعتناء والكلفة، فمن لم يكن منهم على الخير مطبوعًا يصير متطبّعًا، والفرق بين الطبع والتطبّع إنّ الطبع جاذب مفتعل والتطبّع مجذوب مفتعل، وقد يكون في الناس من لا يقبل طبعه العادة الحسنة ولا الأخلاق الجميلة، ونفسه مع ذلك تتشوّق إلى المنقبة، وتأنف من المثلبة، لكن سلطان طبعه يأباه عليه. (طهطاوي، اكا٢، ٣٨١، ١٨)

- أمّا حصول الشخص على لذّة الحياة معتوقة من كل حكم وصافية من كل مكدِّر، فهو أمر لا يمكن أصلًا ولو تطبّع على تتبّع تلك النواميس التي ذكرتها والتي يصعب تنفيذها بمقدار سهولتها على التصوّر حسْبَ كلِّ الأعمال الفلسفية. لأنّ ما يناط بالتطبّع لا يقوم بالطبع وما يوجد هكذا يكون غير لذيذ لمجرّد الطبيعة وغريبًا عن السهولة. (مرّاش، غبح، ٢٩، ٣٠)

- إنّ المراد هنا هو النظر إلى تحسين العادات والأخلاق الشخصية أي التي تخصّ الشخص المفرد. وهي: إما أنها طبيعية أو أدبية. فالطبيعية تدعى ملَكات والأدبية عادات. وجميعها ترجع إلى التطبّع لأنّ الأصل لجميع هذا الباب. ولذلك يجب أن يكون المدار عليه فنقول: "إنّ الإنسان حينما يولد على الأرض يكون خاليًا من جميع العوائد والأخلاق جيّدة كانت أو رديئة. ولا يوجد فيه شيء سوى الاستعداد إلى التطبّع. فإذا كان استعداده جيدًا مال إلى اقتباس الجيد وإذا كان رديئًا مال إلى اقتباس الرديء. فلا يوجد لتحسين العادات والأخلاق الشخصية أهمّ من إخضاع الاستعداد الإنساني منذ نعومة الأظفار إلى التطبّع بالطبائع الحسنة والتخلُّق بالأخلاق الجيّدة. على أنه في هذه المدة من الحياة تكون الطبيعة شديدة الخضوع لقبول التأثيرات والانفعالات. ولذلك فكلُّ عادة وجدت في الحداثة ولم تُستدرَك طبعت أثرها على الفطرة وكانت ملكة عند الكبر لا تسمح باستئصالها إلّا تحت مشاق التعب الزائد. وهكذا كل خلق. ومتى حصل الانتقال إلى سنّ البلوغ فصاعدًا صار التطبُّع صعبًا جدًّا على الطبيعة ولا يعود للملكة سلطان عليها بل تصير خاضعة لغلبة العادة التي ليس لإزالتها صعوبة". أمّا كيفية ذلك الإخضاع للاستعداد الإنساني فهي تتمّ بإمالة الأميال عن التطبّعات بالعوائد والأخلاق المنكرة وإلحاقها بالمقبولة. ولا يمكن التسليم بكون الشخص متمدّنًا طالما تكون عوائده وأخلاقه غير موافقة لما يقتضيه التمدُّن من التعوّد والتخلّق. (مرّاش، غبح،

٤٩، ٣)

تطويل النوازل

- إنّ التطويل الذي يمكن عروضه في فصل النوازل يرجع إلى قسمين: لأنّه إمّا أن يكون ناشئًا عن صعوبة تصوّر النازلة وتعيين ما ينطبق عليها من النصوص المتجاذبة لها، أو يكون ناشئًا عن قصور المتوظّفين أو تقصيرهم. أمّا القسم الأول فلا يتشكّى منه إلّا الجاهل أو المتجاهل وذلك أنّ إعطاء النوازل حقّها من التأمّل حتى يتّضح عند الحاكم وجه الحكم يستدعي فسحة ضروريّة لفهمها على الوجه المطلوب، وتلك الفسحة المتفاوتة بتفاوت النوازل في التشعّب من لوازم البشرية في حق كل من الحاكم والمحكوم عليه، إذ الحكم سواء كان مبنيًّا على القواعد الشرعية أو القوانين العقليّة لا يكون حكمًا معتدًّا به إلّا إذا كان مسبوقًا بأخذ المحكوم عليه مهلة لتحرير حججه التي يدافع بها عن نفسه، وأخذ الحاكم مثلها لإمعان النظر فيها وتعيين ما ينطبق من الأصول عليها. فالحاكم إذا نقص من إحدى المهلتين شيئًا فقد ظلم المحكوم عليه ونفسه، وحيث كان التطويل المشار إليه طبيعيًّا للنوازل ومما تعاضد على لزومه الشرع والعقل يُسوّغ لنا أن نقول أنّه لا منشأ للقدح به في التنظيمات إلّا إرادة تنفير الأهالي منها بتحسين ما تعوّدوه من حكّامهم السياسية الذين كثيرًا ما ينشر لديهم من النوازل ما لو نشر لدى أحذق القضاة لاحتاج في تصوّره إلى عدة أيام، فيبادرون إلى فصلها في عدّة دقائق بحكم لا يتعقّب بل لو فرض الترخيص منهم في تعقّبه لما أمكن ذلك حيث لم يكن الحكم مسجّلًا بظهير لأن التعقّب يستدعي استناد الحكم المتعقّب إلى شيء من الأدلّة يمكن اطّلاع المتعقّب عليه بحيث يجد محلًّا للتخطئة في تنزيل الحكم أو نحو ذلك إذا كان الحكم مسجّلًا، ومما يصدر من هؤلاء حكم شفاهي غير معلّل باستناده إلى شيء في الخارج فهو لا يخلو إمّا أن يكون أمرًا اتّفاقيًّا بحسب ما يسنح لأحدهم في ذلك الوقت، ولذلك ترى كثيرًا من النوازل متّفقة في المعنى وأحكامها مختلفة أو مستندًا إلى دليل لا يتجاوز صدر ذلك الحاكم فلا يمكن الاطّلاع عليه وفي الحالتين شيء من التطويل زائد على المقدار الطبيعي ناشئ عن عدم التعوّد بها والتمرّن عليها، لكن نرى الخطب في ذلك سهلًا لأنّه ممّا يزول بإعانة الله في أقرب وقت عند حصول ملكة التجريب وتخفيف أعمال الحكّام في الأحكام الخفيفة ارتكابًا لأخف الضررين وتحريض الدولة سائر متوظّفي السياسة على المبادرة بإتمام مأموريّتهم بجلب المدّعى عليه ونحو ذلك مما تتوقّف عليه الأحكام حتى لا يبقى من أسباب التطويل إلّا ما يستدعيه حال النازلة. (تونسي، أقوم، ٤٥، ٦)

تعامل إرتفاقي

- حيث كان من ضرورة الحياة الإنسانية الاجتماع التعاوني، والتعامل الارتفاقي. وأن لا بدّ من الاختصاص كما سلف تقريره، حتى يكون هذا حق فلان وهذا حق فلان. فالإنسان لا محالة له وعليه، فإذا عرف ما له وما عليه، وكان له شرف نفس يمنعه أن يتجاوز ما له لأخذ ما ليس له، وانقياد لتأدية ما عليه وإباء يقيه من اغتصابه ما ليس عليه، كان حرًّا وإنسانًا كاملًا وعزيزًا إلى غير ذلك من الأسماء التي يتداولها الناس في التفاخر ومدح بعضهم بعضًا. فإذن الحريّة معرفة وشرف وانقياد وإباء، فإذا لم يكن واحد

من تلك الأشياء، بأن كان الإنسان جاهلًا، دخل تحت أسر التعليم ومنع من الأفعال حتى يعرف ما له وما ليس له فعله، حذرًا من وقوع الفساد وإبطال معنى الاجتماع التعاوني الذي قلنا إنه من ضرورة الحياة الإنسانية. أو كان خسيسًا يعرف ما له ويتجاوزه إلى ما ليس له؛ أو منقادًا في محلّ الإباء أو أبيًّا في محل الانقياد، أخذ الناس على يده ومنعوه من التصرّف لما فيه من العدوان والظلم أو الحماقة والسفه. وإذن يكون حكمه حكم البهيمة العجماء التي لا يصلح في رأي أن تترك تفعل أهواءها. أو يكون وسطًا بين الإنسان الكامل وبين البهيمة، وحينئذٍ يطلب له إسم غير الحرّ، فسمّه ما شئت. (حرصيفي، ركث، ٩٤، ٣)

تعاهد المسجد

- أما الإسلام بالفعل، فهو صلاة الكافر بالجماعة، وحجُّه بأداء جميع المناسك، وتأديته زكاة السوائم، ونحو ذلك من الطاعات المخصوصة بالإسلام، فإنها عند أبي حنيفة النعمان رضي الله عنه إسلام بالفعل حتى تترتّب عليها الردّة بعد ذلك بالجحود، وهو الحق. قال النبي صلّى الله عليه وسلّم -: "إِذَا رَأَيْتُمُ الرَّجُل يَتَعَاهَدُ الْمَسْجِدَ فَاشْهَدُوا لَهُ بإيمان". والمراد بتعاهد المسجد: الصلاة بالجماعة، والشهادة بالإيمان تقتضي ثبوته، فإذا أمكن تقام الشهادة عليه كما قامت له عند الاعتراف به. (نابلسي، أش، ٢٣٧، ١٤)

تعاون

- من كلام بعض الحكماء: فضيلة الفلّاحين التعاون بالأعمال، وفضيلة التجّار التعاون بالأموال، وفضيلة الملوك التعاون بالآراء والسياسة، وفضيلة العلماء التعاون بالحكم الإلٰهية، والفضيلة المشتركة بين الأصناف الأربعة هي التعاون على ما يَصلُح به المعاش والمعاد. (عاملي، كشك٢، ٣٩١، ٨)

- جميع ما يجب على المؤمن لأخيه المؤمن منها: يجب على أعضاء الوطن في حقوق بعضهم على بعض لما بينهم من الأخوة الوطنية فضلًا عن الأخوة الدينية، فيجب أدبًا لمن يجمعهم وطن واحد: التعاون على تحسين الوطن وتكميل نظامه، فيما يخصّ شرف الوطن وإعظامه وغناءه وثروته، لأنّ الغنى إنما يتحصّل من انتظام المعاملات وتحصيل المنافع العمومية، وهي تكون بين أهل الوطن على السوية، لانتفاعهم جميعًا بمزية النخوة الوطنية، فمتى ارتفع من بين الجميع التظالم والتخاذل، وكذب بعضهم على بعض، والاحتقار، ثبتت لهم المكارم والمآثر، ودخلت فيما بينهم السعادة بكسب شعائرها ومآثرها، فلذلك بيّن عليه الصلاة والسلام قوله: "المسلم أخو المسلم" بقوله "لا يظلمه" أي لا يدخل عليه ضررًا في نحو نفسه أو دينه أو عرضه أو ماله، لأن ذلك قطيعة محرّمة تنافي الأخوة. (طهطاوي، اكا١، ٣١٩، ٢٥)

- على الأمّة أيضًا أن تكون أرضهم بالنسبة إليهم كالدار بالنسبة للشخص، كما أن غيرته وحميته وحرصه على مادة حياته لا تستجيز أن يدخل أحد داره إلّا على سبيل الخدمة أو الضيافة أو السكنى حيث تفضل عنه داره وتدعوه لذلك حاجة التعاون والائتناس، كذلك الأمّة يجب أن لا يدخل أحد أرضها إلّا على تلك السبيل،

ولكل من الخادم والضيف والساكن حدود معروفة غير مجهولة؛ منها أن أحدًا منهم لا يتصرّف في الدار إلّا عن إذن صاحبها ورضاه تحصيلًا لمنفعته واعترافًا بمساعدته والتصرّف عن رأيه، كذلك تكون الأمة وإلّا كان الإنسان أسوء حالًا من البهائم العجم. (حرصيفي، ركث، ٤٥، ١٠)

- إنّ الأعمال الإنسانية وما لها من الثمرات لا تكون إلّا بالاشتراك والتعاون، فمتى تمّ الاشتراك وحسن التعاون جادت الأعمال وطابت الثمرات وظهر فيها الخير والبركة، وبضدّها تتميّز الأشياء لم يكن للناس إلّا وجهة واحدة. (حرصيفي، ركث، ٩٦، ١١)

تعاون على المنافع العمومية

- إنّ مشروعية التعاون على المنافع العمومية يدلُّ عليها كثير من الآيات والأحاديث النبوية، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ (المائدة: ٢) وقوله تعالى: ﴿لَن تَنَالُوا۟ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا۟ مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ (آل عمران: ٩٢) أي أن من أنفق كان من جملة الأبرار الذين قال تعالى فيهم: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ﴾ ﴿عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ يَنظُرُونَ﴾ (المطففين: ٢٢ - ٢٣). والبرّ أيضًا أكثر أعمال الخير، فهو صفة جامعة، ومعنى الآية عليه: لن تتّصفوا بهذه الصفة، وهي استجماع أعمال الخير، حتى تنفقوا مما تحبون، فتفوزوا بفضيلة البرّ، فأفضل طاعات الإنسان إنفاق ما يحبه. (طهطاوي، اكا١، ٢٦٩، ٣)

تعدّد

- لا إله مع الله، فهو إله واحد تعدّدت تعيُّناته ومظاهره، بل هم قوم يعدلون عن شهود الوحدة الحقيقية، إلى الكثرة المجازيّة الاعتبارية، فالعارف يرى جميع الصورة المعبودة وغير المعبودة، ليس لها وجود مع الله، وإنّما وجودها هو وجود الله الواحد العين، والحقيقة والصور ظهوراته وتعيُّناته، والظهور والتعيُّن والتعدّد اعتبارات عقليّة لا وجوديّة خارجية، ولكن الحجاب صيَّرها كما يراها المحجوب.

وهذا التوحيد الذي قدَّمناه هو الذي أمر الله - تعالى - به عباده، وجاءت به الرسل - عليهم الصلاة والسلام -، فإنّه - تعالى - أمر بتوحيد حقيقة ألوهيّته، فإنّها واحدة، وجد الموحّد أو عدم، وما أمر بتوحيد الصورة والتعيُّنات، فإنّها أعدام اعتبارية، وإنما أمر بشهود وحدته في ألوهته، وسريان هويّته في مظاهره المتعدّدة، وتعيُّناته المتكثرة، وحينئذٍ يكون هو الذي وحَّد نفسه بنفسه، فيصحُّ قوله: لا إله إلّا الله، بمعنى نفي تعدّد الإله في ألوهته، وإن تعدَّدت مظاهره. ولا وجود إلَّا وجود الله. (جزائري، مواف١، ٤٣٩، ١)

- لمّا جعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه الخلافة شورى بين ستة، قال إن انقسموا اثنين وأربعة فكونوا مع الأربعة (ميلًا منه إلى الأكثر لأن رأيهم إلى الصواب أقرب قاله السيد السند) وإن تساووا فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن بن عوف، على أن المولى سعد الدين في شرح العقائد لم يمنع المشاركة في تصرّفات الإمامة، وقصر منع التعدّد على منشأ الفساد، حيث قال في أثناء مبحث الإمامة، غير الجائز هو نصب إمامين مستقلّين تجب طاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم عليه من امتثال أحكام متضادّة، وأما في الشورى فالكل بمنزلة إمام واحد. (تونسي، أقوم، ١٦، ٦)

تعدّد واحدي

- إنّ التعدُّد ظاهر في الوجود غير مناف للواحديّة الإلهية، لأنّ الوجه الواحد إذا قابلت به مرايا كثيرة فإن الواحد يتعدَّد فيها ولا يتعدّد في نفسه، فهو واحد من حيث هو متعدّد من حيث تلك المرائي فهذا التعدّد الواحدي، فواحد غير متعدّد. السؤال الثاني: كيف يكون العالم عين الحق - تعالى - والعالم متغيّر على الدوام، فالقول بأن العالم عينه يفضي إلى الحكم بالتغيّر على الله تعالى. (جزائري، مواف٣، ١٣٧١، ٢٠)

تَعْدِية خاصّة

- التعدية التي تعاقب عليها الباء والهمزة وبها يصير الفاعل مفعولاً هي التعدية الخاصة. (أسير، رشه، ٥، ٢١)

تَعْدِية عامّة

- أمّا التعدية العامّة التي هي إيصال معنى الفعل إلى الإسم فيشترك فيها جميع حروف الجر. (أسير، رشه، ٥، ٢١)

تعريب العرب

- قال السيوطي رحمه الله: فائدة: سئل بعض العلماء عمّا عرّبته العرب من اللغات، واستعملته في كلامها: هل يُعْطى حكم كلامها، فيُشتقُّ ويُشتقُّ منه؟ فأجاب بما نصّه: ما عرّبت العرب من اللغات من فارسي ورومي وحبشيٌ وغيرها، وأدخلته في كلامها على ضربين: أحدهما: أسماء الأجناس: كالفِرِنْد، والإبْرَيسم، واللّجام، (والمَوْزَج، والمُهْرَق، والرَّزْدَق)، والآجر، والباذَق، والفَيرُوز، والقِسكاس، والإسْتَبْرق. والثاني: ما كان في تلك اللغات علمًا فأجروه على علميته كما كان، لكنهم غيّروا لفظه، وقرّبوه من ألفاظهم، وربما ألحقوه (بأمثلتهم)، وربما لم يلحقوه ويشاركه الضرب الأول في هذا الحكم لا في العلمية، إلّا في أنه يُنْقل كما يُنْقل العربي، وهذا الثاني هو المعتد بعجمته في منع الصرف، بخلاف الأول، وذلك "كإبراهيم" و"إسماعيل" و"إسحاق" و"يعقوب" وجميع أسماء الأنبياء، إلّا ما استثني منها من العربي "كهود" و"صالح" و"محمد" صلّى الله عليه وسلّم، وغير الأنبياء "كبير" و"زوتكين" و"رستم" و"هزارمرد"، وكأسماء البلدان التي هي غير عربية "كإصطخر"، ومرو، وبلخ، و"سمرقند" و"خراسان" و"كرمان" (وكوركان) وغير ذلك، فما كان الضرب الأول فأشرف أحواله أن يجري عليه حكم العربي فلا يتجاوز به حكمه. فقول السائل يشتقّ جوابه المنع، لأنّه لا يخلو أن يشتقّ من لفظ عربي أو عجمي مثله، ومحال أن يشتق العجمي من العربي أو العربي منه، لأن اللغات لا تشتقّ الواحدة منها من الأخرى مواضعة كانت في الأصل أو إلهامًا، وإنّما يشتقّ في اللغة الواحدة بعضها من بعض، لأنّ الاشتقاق نتاج وتوليد، ومحال أن (تنتج النوق إلّا حورانًا)، وتلد المرأة إلّا إنسانًا. (مخان، عخش، ٦٦، ١٩)

تعريض

- التعريض أن يذكر حكم عام أو منكر ويقصد به تقرير حال شخص خاص أو التنبيه على حال رجل معيّن، وربّما يجيء في أثناء الكلام بعض خصوصيات ذلك الشخص ولا يطلع المخاطب على ذلك الشخص فيتحيّر قارئ القرآن في مثل

هذا الموضع وينتظر القصة ويحتاج إليها. (دهلوي، فت، ٧٨، ١٩)

- الفرق بين الكناية والتعريض أن الكناية أن تذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له، والتعريض أن تذكر شيئًا يدلّ به على شيء لم تذكره، كما يقول المحتاج للمحتاج إليه: جئتك لأسلّم عليك ولأنظر إلى وجهك الكريم. (مخان، نمر، ٧٧، ٥)

تعريف لفظي

- إنَّ التعريف اللَّفظي لا يُقصد به تحصيل صورة غير حاصلة، كما في سائر التعاريف من الحدود والرُّسوم الحقيقيَّة أو الإسميَّة، بل المقصود من التعريف اللّفظي تعيين صورة من بين الصُّور الحاصلة ليُلتفت إليه، ويُعلم أنَّه موضوع له اللفظ، فمآله إلى التَّصديق بأنَّ هذا اللّفظ موضوع بإزاء ذلك المعنى، فهو من المطالب التصديقيَّة، لكن يبقى حينئذٍ أنَّه يكون علم اللُّغة عبارة عن قضايا شخصيّة حُكِم فيها على الألفاظ المعيَّنة المشخَّصة؛ بأنّها وُضِعت بإزاء المعنى الفلانيّ. (مخان، بصل، ٦٥، ١٢)

تعريفات

- أمّا التعريفات التي هي مقاصد التصوّرات ومصحّحات القضايا فإنها تنقسم إلى: تعريف بالحدّ، وتعريف بالرسم، وتعريف لفظي، فمثال التعريف بالحدّ قولك: الإنسان حيوان ناطق، ومثال التعريف بالرسم قولك: الإنسان حيوان كاتب، ومثال التعريف اللفظي قولك: الإنسان هو الآدمي، إذا فرضنا أن لفظ الآدمي من أشهر وأعرف من لفظ الإنسان. (طهطاوي، اكا٢، ٢٤٠، ١٧)

تعصّب

- إنّنا منذ انقسمنا إلى عصب دينيّة وأخذ كل منّا يحاول عضد عصبته وتنكيس غيرها قد عمّنا التأخّر وخسف ظلام الجهل بدرنا. وقد دخل ذلك التعصّب في بعض وربما أكثر مجالسنا وجمعياتنا وشركاتنا. وقد قام لنا فيها متصرون من أبناء عصبتنا الذين يكادون يحكمون لنا في الدعوى قبل استماعها. وهكذا تنشّ جماهيرهم ويصبح كلٌّ منهم خصمًا سريًّا لندّه ومحاميًا متعصّبًا لابن جنسه. فأين العدل ممّن أعماه الغرض وسدَّ أذنيه التعصّب. وهذا هو وباء شديد العدوى يسري من الكبير إلى الصغير. ومن شأنه سلب راحة العباد ونزع أمنية أصحاب الأعمال والصوالح. ولا ريب أن من أهم واجبات كل حكومة يهمّها أمر ترقية أسباب العدل والراحة والمبادرة إلى منع ذلك بالوسائل التي ييسّرها الزمان وتحتملها حالة البلاد. لأنه متى انقطع ذلك من دوائرها ينقطع من جميع الدوائر. لأن المحكوم عليه يقتدي بحاكمه في جميع الأمور من مليح وقبيح. (سبستاني، فجل١، ٨٢، ٣٤)

- التعصّب هو من النتائج الدينية التي لا توافق روح هذا العصر. على أن من فهم حقيقة الدين يعرف أن التعصّب هو من الأمور التي تضرُّ جدًّا به لأن من شأنه إبعاد غير أهله عنه. لأنه يغرس في قلوبهم نفس الكره والبغض اللذين يكونان مغروسين في قلوب أهله لمن هم من غير مذهبهم. وهذا من أكبر الأسباب التي تؤخّر تقدّم العيلة البشرية. والقائمون به هم أجناد الدين الذين يغارون على دينهم غيرة باطلة. أما لخوفهم عليه وأما لعدم إركانهم بالمتديّنين به. ولذلك هو من أكبر البراهين على الضعف لأن

القوي لا يحتاج إلى عضد بل يفتح سبيله بمجرّد قوّته. (سبستاني، فجل١، ٩٨، ٢١)

- أمّا التعصّب الذي يعمي الأبصار ويسوق إلى ارتكاب أعظم المغايرات فقد كاد يضيع الملك واستقلال الأمة بل ضاع هذه المرّة بالتعدّي على البلغاريين القسم الأعظم منه في أوروبا وأصبح مسوغًا لنا خبر خروج الروس من أراضي السلطنة، وأبعد عنّا قلوب أصدقائنا وغلّ أيدي حلفائنا وسود صفحات تاريخنا وألبسنا ثوبًا من الذلّ والعار لم يتيسّر لنا بعد أن نلبس ثوبًا مثله لأعدائنا، وهذه التعصّبات هي علّة ضعفنا، فنحن الأهالي إذا لم ننتصر لأنفسنا لا نجد في الأنام نصيرًا فإنّها قد أورثتنا انشقاقًا عظيمًا وخلافًا مبينًا فرّق كلمتنا وضعضع قوة اتّحادنا وأضعف هممنا، فأعمل المأمورون الظالمون غاياتهم فينا وانتفعوا بما نشأ عنه ضعفنا العظيم حتى بتنا نرى الضابطي الذي يقلّد السلاح لصيانتنا وحمايتنا نابهًا سالبًا لا يخشى غيظ الأمة لأنّه عالم بأنّ تعصّباتها قد أوقفت دولاب محاماتها عن حقوقها. (سبستاني، فجل٢، ٥١٤، ١٩)

- لقد جرى لفظ التعصّب على ألسنة أهل الإنشاء العربي بمعنى الغلوّ في الدين والرأي إلى حدّ التحامل على من خالفهما بشيء فيما يدين وما يرى. وأجريت ها هنا لفظ التساهل بمعنى الاعتدال في المذهب والمعتقد على ضدّ ذلك الغلوّ متابعة للإفرنج في لفظهم المعبّر عن هذا القصد (توليرانس). ولا أجهل أنَّ هذين الحرفين - لفظ التعصّب ولفظ التساهل - غير وافيين بالمراد منهما اصطلاحًا وإن في إيلاء الأول معنى الغلوّ في الدين والرأي توسّعًا عظيمًا. وفي إشراب الثاني ضدّ ذلك المعنى خروجًا عن الحدّ اللغوي. ولكنَّ للاصطلاح حكمًا نافذًا يسوق الألفاظ إلى المعنى الغريب فتنقاد. فإذا مرّت عليها الأيام. وصقلتها الألسنة والأقلام. جاءت منطبقة عليه بلا إبهام ولا إيهام. (إسحق، درر، ٣٥، ٢)

- حدّ التعصّب عند أهل الحكمة العصرية غلوّ المرء في اعتقاد الصحّة بما يراه. وإغراقه في استنكار ما يكون على ضدّ ذلك الرأي حتى يحمله الإغراق والغلوُّ على اقتياد الناس لرأيه بقوّة ومنعهم من إظهار ما يعتقدون ذهابًا مع الهوى في ادّعاء الكمال لنفسه وإثبات النقص لمخالفيه من سائر الخلق. (إسحق، درر، ٣٥، ١٣)

- ثمّ عدت إلى الفطرة الإنسانية، لاستكشاف العواطف الطبيعيّة فرأيت فيها من السذاجة والسلامة ما ينطبق على حكم التساهل من كل الوجوه. فعلمت أنّ التعصّب على قدم وجوده حادث طارئ على الإنسان. تولّد عن مفاسد الرئاسة في الجماعات، وتأصّل بالعادة والتقليد حتى صار في النفوس من الملكات. يظهر ذلك لمن تدبّر قِدَم التعصّب في جنب خروجه عن الطباع. ويعلمه من تأمّل أحوال الرئاسة في صدور هيئات الاجتماع. (إسحق، درر، ٣٧، ١٣)

تعطيل

- التعطيل هو: نفي الرب الذي لا يشبه شيئًا من الأشياء، واعتقاد أنّه ليس بموجود، أمّا باعتقاد أنّ الأشياء تتكوّن وتفسد بتأثير الطبيعة في العناصر الأربعة من غير فاعل مختار، أو باعتقاد أن الله تعالى مشبه بشيء يصوّره العقل كما ذكرنا. فإن في ذلك تعطيل الربّ المنزّه الذي هو الحق. (نابلسي، أش، ١٩١، ١٠)

- التعطيل إنكار أن يكون للعالم صانع كما قال فرعون لقومه ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِي﴾ (القصص: ٣٨)، ونحو ذلك ولم يخل العالم عن مثل هذه الجهالات في كل عصر من العصور، وأبناء هذا الزمان إلّا النادر على هذه العقيدة الباطلة، ولو نظروا بعين الإنصاف والتدبّر لعلموا أن كل موجود في العالم يدلّ على خالقه وبارئه. (آلوسي، مج، ٥١، ٩)

تَعقُّب

- إنّ التطويل الذي يمكن عروضه في فصل النوازل يرجع إلى قسمين: لأنّه إمّا أن يكون ناشئًا عن صعوبة تصوّر النازلة وتعيين ما ينطبق عليها من النصوص المتجاذبة لها، أو يكون ناشئًا عن قصور المتوظّفين أو تقصيرهم. أمّا القسم الأول فلا يتشكّى منه إلّا الجاهل أو المتجاهل وذلك أنّ إعطاء النوازل حقّها من التأمّل حتى يتّضح عند الحاكم وجه الحكم يستدعي فسحة ضروريّة لفهمها على الوجه المطلوب، وتلك الفسحة المتفاوتة بتفاوت النوازل في التشعّب من لوازم البشرية في حق كل من الحاكم والمحكوم عليه، إذ الحكم سواء كان مبنيًّا على القواعد الشرعية أو القوانين العقليّة لا يكون حكمًا معتدًّا به إلّا إذا كان مسبوقًا بأخذ المحكوم عليه مهلة لتحرير حججه التي يدافع بها عن نفسه، وأخذ الحاكم مثلها لإمعان النظر فيها وتعيين ما ينطبق من الأصول عليها. فالحاكم إذا نقص من إحدى المهلتين شيئًا فقد ظلم المحكوم عليه ونفسه، وحيث كان التطويل المشار إليه طبيعيًّا للنوازل ومما تعاضد على لزومه الشرع والعقل يُسوِّغ لنا أن نقول أنّه لا منشأ للقدح به في التنظيمات إلّا إرادة تنفير الأهالي منها بتحسين ما تعوّدوه من حكّامهم السياسية الذين كثيرًا ما ينشر لديهم من النوازل ما لو نشر لدى أحذق القضاة لاحتاج في تصوّره إلى عدة أيام، فيبادرون إلى فصلها في عدّة دقائق بحكم لا يتعقّب بل لو فرض الترخيص منهم في تعقّبه لما أمكن ذلك حيث لم يكن الحكم مسجّلًا بظهير لأن التعقّب يستدعي استناد الحكم المتعقّب إلى شيء من الأدلّة يمكن اطّلاع المتعقّب عليه بحيث يجد محلًّا للتخطئة في تنزيل الحكم أو نحو ذلك إذا كان الحكم مسجّلًا، ومما يصدر من هؤلاء حكم شفاهي غير معلّل باستناده إلى شيء في الخارج فهو لا يخلو إمّا أن يكون أمرًا اتّفاقيًّا بحسب ما يسنح لأحدهم في ذلك الوقت، ولذلك ترى كثيرًا من النوازل متّفقة في المعنى وأحكامها مختلفة أو مستندًا إلى دليل لا يتجاوز صدر ذلك الحاكم فلا يمكن الاطّلاع عليه وفي الحالتين شيء من التطويل زائد على المقدار الطبيعي ناشئ عن عدم التعوّد بها والتمرّن عليها، لكن نرى الخطب في ذلك سهلًا لأنّه ممّا يزول بإعانة الله في أقرب وقت عند حصول ملكة التجريب وتخفيف أعمال الحكّام في الأحكام الخفيفة ارتكابًا لأخف الضررين وتحريض الدولة سائر متوظّفي السياسة على المبادرة بإتمام مأموريّتهم بجلب المدّعى عليه ونحو ذلك مما تتوقّف عليه الأحكام حتى لا يبقى من أسباب التطويل إلّا ما يستدعيه حال النازلة. (تونسي، أقوم، ٤٦، ١)

تعلُّق

- عرّفوا (المتكلّمون) التعلّق بأنّه طلب الصفة أمرًا زائدًا على الذات يصلح لها. (بيجوري، تمر، ٤٧، ٧)

تعلُّق تنجيزي

- إنّ للقدرة تعلّقين تعلّقًا صلوحيًّا قديمًا وهو صلاحيتها في الأزل للإيجاد والإعدام فيما لا يزال، وتنجيزيًّا حادثًا وهو الإيجاد والإعدام بها بالفعل، وهذا على سبيل الإجمال، وأما على سبيل التفصيل فلها تعلُّقات سبعة. (بيجوري، تمر، ٤٧، ٢٥)

تعلُّق تنجيزي حادث

- إعلم أنّ للإرادة تعلّقين: تعلّقًا صلوحيًّا قديمًا وهو صلاحيتها في الأزل لتخصيص الممكن بالوجود أو بالعدم وبالغنى أو بالفقر وهكذا، أو تعلُّقًا تنجيزيًّا قديمًا وهو تخصيص الله بها أزلًا الممكن ببعض ما يجوز عليه من الممكنات السابقة، وزاد بعضهم تعلُّقًا ثالثًا وهو تعلُّقها بالممكن حين وجوده بالفعل فيكون تعلُّقًا تنجيزيًّا حادثًا، والحق أنّ هذا ليس بتعلُّق وإنّما هو إظهار للتعلُّق. (بيجوري، تمر، ٤٨، ١٣)

تعلُّق صلوحي

- إنّ للقدرة تعلّقين تعلّقًا صلوحيًّا قديمًا وهو صلاحيتها في الأزل للإيجاد والإعدام فيما لا يزال، وتنجيزيًّا حادثًا وهو الإيجاد والإعدام بها بالفعل، وهذا على سبيل الإجمال، وأما على سبيل التفصيل فلها تعلُّقات سبعة. (بيجوري، تمر، ٤٧، ٢٤)

تعلُّق صلوحي قديم

- إعلم أنّ للإرادة تعلّقين: تعلّقًا صلوحيًّا قديمًا وهو صلاحيتها في الأزل لتخصيص الممكن بالوجود أو بالعدم وبالغنى أو بالفقر وهكذا، أو تعلُّقًا تنجيزيًّا قديمًا وهو تخصيص الله بها أزلًا الممكن ببعض ما يجوز عليه من الممكنات السابقة، وزاد بعضهم تعلُّقًا ثالثًا وهو تعلُّقها بالممكن حين وجوده بالفعل فيكون تعلُّقًا تنجيزيًّا حادثًا، والحق أنّ هذا ليس بتعلُّق وإنّما هو إظهار للتعلُّق. (بيجوري، تمر، ٤٨، ١٠)

تعلُّق ظهوري

- إنّ الوجود الحق مظهر للخلق، والخلق مظهر للحق، فأنت مرآته وهو مرآة أحوالك. وأمّا غير الكمل فإنّه لا ينظر ولا يشهد إلّا وجهة واحدة، كل واحد وما أعطاه الحق في كشفه. فوجود الحق ووجود الخلق، أي شيء جعلته مظهرًا أو مرآة فهو كذلك. حضرة الأعيان الثابتة أو وجود الحق - تعالى - فإمّا أن تكون الأعيان الثابتة مظهرًا وهو الظاهر فيها بحكم ما هي عليه من الاستعدادات والأحكام فهو كحكم المرآة في صورة الرائي، فهو عينه وهو الموصوف بحكم المرآة، فهو الظاهر في الظاهر بأحكام المظاهر، فهو قوله:

فلا تنظر إلى الحق
وتعريه عن الخلق

أو يكون الوجود الحق - تعالى - هو عين المرآة. وأحكام الخلق وهي الأعيان الثابتة تعلّقت به تعلّقًا ظهوريًّا تعلّق صورة المرئي في المرآة، فترى الأعيان الثابتة من وجود الحق - تعالى - ما يقابلها منه، ولا ترى ما ترى من حيث ما هي المرآة عليه، فإنّما ترى من حيث ما هي عليه. فإن التجلّي في المظاهر لا يكون إلّا بصورة استعداد العبد، فلا يرى الخلق في مرآة الحق إلّا صورة نفسه، ما رأى الحق - تعالى - مع علمه أنه ما رأى صورة إلّا فيه تعالى، فهذا معنى قوله:

ولا تـنـظـر إلـى الـخـلـق
وتـكـسـوه سـوى الـحـق

فالتجلّي الذاتي في غير مظهر محسوس أو معقول أو متخيّل ممنوع. ولا حلول ولا اتحاد ولا امتزاج ولا ولا ولا... ولا شيء مما يتوهّمه القاصرون. فليس في أحد من الله شيء ولا فيه من خلقه شيء. (جزائري، مواف٣، ١١٨٥، ١)

تعلُّم

- التعلّم هو الوسيلة العظمى التي يكتسب بها الإنسان معرفة ما يجهله بالكليّة، أو ما بقي له من تكميل علمه ببعض أشياء جزئيّة، فالتعلُّم جزء من التربية المعنوية التي هي تهذيب العقل وترويض الذهن. (طهطاوي، اكا٢، ٣٨٥، ٣)

- إنّ أصل التعلُّم إنّما يكون بالتلقّي والأخذ من أفواه الأساتيذ حتى يتحصّل الإنسان على الملكة الصادقة التي يعدّ بالحصول عليها المتعلّم منتهيًا. (طهطاوي، اكا٢، ٤١٠، ٢٨)

تعليل

- معنى التعليل عند القائلين به وهم الحكماء لعنهم الله تعالى أنّ ذلك السبب علّة في المُسبَّب بمعنى أنّه أثّر فيه وأوجده مع كون الربط بينهما عقليًا، فلا يتخلّف المعلول عن علّته المؤثّرة فيه، فإن قيل إنّ العلّة يجب مقارنتها لمعلولها زمنًا، مع أنّ النظر سابق على العلم المترتّب عليه، أجيب بأنّ العلّة المؤثّرة في العلم إنّما هو التصديق بمجموع مقدّمتي الدليل، وذلك التصديق مقارن للعلم المترتّب عليه. (بيجوري، حبم، ١٢، ٣٣)

تعليم

- أمّا التعليم فهو المدرسة التي يتعوّد فيها الجيل منذ نعومة أظفاره المسير على قدم الترتيب أو إيقاع الخلل في الأعمال. فالمدارس المرتّبة هي التي تحافظ كل المحافظة على أوقات أعمالها المختلفة ودروس تلاميذها وترتيبها أما عموميًا وأما خصوصيًا. فالترتيب الخصوصي هو ما يتعلّق بكل مدرسة على حدتها وأمّا العمومي فهو الترتيب الذي يرابط كل مدارس البلاد بعضها ببعض ربطًا يحملها على السلوك في سبيل واحد في ما يتعلّق بالتعليم والمشرب. ولا يلزم أن نقول إنّ الخلل قد خامر تعليمنا العمومي وأصبحت المدارس في البلاد كان كلًّا منها في بلاد هي غير البلاد التي فيها المدرسة الأخرى. فإنّ كيفيّة التعليم تختلف جدًّا حتى إنه إذا انتقل التلميذ من مدرسة إلى مدرسة لا يضيع فقط أكثر ما كان تعلّمه بل يلتزم أن يغيّر مشربه وعاداته، وكثيرًا ما يخرج التلاميذ من المدارس وهم على غير هدى في ما يتعلّق بواجباتهم الوطنية وعاداتهم ومشاربهم، وبناء على ذلك يلزم أن يصير التبصّر في هذه الأمور وربط المدارس الوطنية إذا لم نقل الأجنبية أيضًا بقوانين تجعلها جميعًا خلا الدينية كأنّها فروع كثيرة لأصل واحد، وهذا هو من خصوصيات السياسة التي إذا كانت منتبهة حق الانتباه إلى صوالحها وصوالح الأمة لا تترك أمرًا كهذا الأمر على ما هو عليه. (سبستاني، فجل١، ١٦٢، ٢٢)

- التعليم فرض واجب على الوالدين بلا استثناء إلى حدّ ما يستطيعون. ومن المعلوم أنّ الحالة المدنية قد وسعت نطاق الضروري من العلم بما نشأ عنها من تفرّع الحاجات، وتنوّع الحالات،

حتى عزّ على كثير من الناس أن يبلغوا بولدهم حدّ اللازم من المعرفة، والضروري من العلم، فصار من الواجب على هيئة الاجتماع أن تعينهم على ذلك بإنشاء المدارس المجّانية. فقامت الدول المتمدّنة بهذا الواجب فلم يبق فيها للوالدين من عذر في التثاقل عن تهذيب أولادهم، فإن فعلوا عنادًا أو عمى قلب، تعيّن على الهيئة الحاكمة المختارة إرشادهم إلى الواجبات الطبيعية بالدعوة، والحثّ، والإغراء، والإلزام. يجب عليها ذلك من وجه إنّ المولود ليس ملكًا للوالد يتصرّف فيه كيف شاء وإنّما هو لله علّة الوجود، ثم لنفسه، ثم لهيئة الإجتماع. وهذا هو الأصل في قوانين التعليم الإلزامي. (إسحق، كسج، ١٦٤، ٢٨)

تعليم أولي

- التعليم الأولي ما يكون فيه أهل المملكة على حدّ سواء، فهو عام لجميع الناس، يشترك بالاشتغال فيه والانتفاع به أبناء الأغنياء والفقراء، ذكورهم وإناثهم، وهو عبارة عن تعلّم القراءة والكتابة، في ضمن تعليم القرآن الشريف، وأصول الحساب والنحو. (طهطاوي، اكا٢، ٣٨٧، ١٣)

تعليم البنات

- ينبغي صرف الهمّة في تعليم البنات والصبيان معًا، لحسن معاشرة الأزواج، كتعلّم البنات القراءة والكتابة والحساب ونحو ذلك، فإن هذا مما يزيدهنّ أدبًا وعقلًا، ويجعلهنّ بالمعارف أهلًا، ويصلحن به لمشاركة الرجال في الكلام والرأي ليعظمنّ في قلوبهم ويعظم مقامهن، لزوال ما فيهن من سخافة العقل والطيش مما ينتج من معاشرة المرأة الجاهلة لمرأة مثلها، وليمكن للمرأة، عند اقتضاء الحال، أن تتعاطى من الأشغال والأعمال ما يتعاطاه الرجال، على قدر قوّتها وطاقتها، فكل ما يطيقه النساء من العمل يباشرنه بأنفسهن، هذا من شأنه أن يشغل النساء عن البطالة، فإن فراغ أيديهن عن العمل يشغل ألسنتهنّ بالأباطيل، وقلوبهن بالأهواء وافتعال الأقاويل، فالعمل يصون المرأة عمّا لا يليق، ويقرّبها من الفضيلة، وإذا كانت البطالة مذمومة في حق الرجال فهي مذمّة عظيمة في حق النساء، فإن المرأة التي لا عمل لها تقضي الزمن خائضة في حديث جيرانها، وفيما يأكلون ويشربون ويلبسون ويفرشون، وفيما عندهم وعندها، وهكذا. (طهطاوي، اكا٢، ٣٩٣، ٤)

- قضت التجربة في كثير من البلاد أنّ نفع تعليم البنات أكثر من ضرره، بل إنّه لا ضرر فيه أصلًا. (طهطاوي، اكا٢، ٣٩٤، ٢٨)

تعليم ثانوي

- أمّا التعليم الثانوي، الذي درجته أعلى من درجة ما قبله، فهو في الغالب لا يلتفت إلى البراعة فيه غالب الأهالي لصعوبته، فينبغي للحكومة المنتظمة ترغيب الأهالي وتشويقهم فيما يخصّ هذا النوع، فهو ما يكون به تمدين جمهور الأمة وكسبها درجة الترقّي في الحضارة والعمران، وأنواع هذا القسم التعليمي كثيرة فمّما ينبغي أن يشتغل به أبناء الأهالي منها المهمّ فالأهمّ، كالعلوم الرياضية بأنواعها، والجغرافية، والتاريخ، والمنطق، وعلم المواليد الثلاثة، والطبيعية، والكيمياء، والإدارة الملكية، وفنون الزراعة، والإنشاء، والمحاضرات وبعض الألسنة الأجنبية التي

يعود نفعها على الوطن. (طهطاوي، اكا٢، ٣٨٨، ٢١)

تعليم مبادئ الإدارة

- اللائق أن يكون بكل ناحية معلّم لمبادئ الإدارة ومنافع الجمعية العموميّة في مقابلة ما تدفعه الجمعية للحكومة، فإنّ هذا التعليم، مع تقديمه الشخص المتعلّم، له تأثير معنوي في تهذيب الأخلاق، ومنه تَفَهُّم الأهالي أنّ مصالحهم الخصوصية الشخصيّة لا تتمّ ولا تنتجز إلّا بتحقيق المصلحة العمومية، التي هي مصلحة الحكومة، وهي مصلحة الوطن، فتذعن نفوسهم بأن الفوائد الخصوصية ليست في حدّ ذاتها مضمونة الحصول إلّا في ضمن الفوائد العمومية المذكورة. وأيضًا مما يقتضي لياقة تعليم مبادئ الإدارة بالنواحي كون قانون الحكومة لا يمنع من جواز استخدام أحد من الأهالي، فاستخدامه في الملكية، لا سيّما منصب المشيخة البلدية - كما سيأتي ذكره - يستدعي سبق معرفة بأصولها، وإلّا ترتّب على استخدام الجاهل بها من السقامة ما لا يخفى، وإنّما العلم بالتعلّم، لا سيّما أيضًا مع تجديد جمعيات الانتخاب ومجالس النواب. (طهطاوي، اكا١، ٥١٨، ١)

تعليم المرأة

- إذا كانت وظيفة المرأة إعانة الرجل في أعماله فهل تستطيع القيام بمهام هذه الوظيفة خلوًّا من تربية تلائمها وتطابقها. فكيف ينبغي أن تكون هذه التربية حتى تصلح لتلك الوظيفة المنيفة. لعمري يجب أن تكون مشتقّة من ثلاثة مصادر وهي: تحسين الأخلاق. وتهذيب العقل. وتعليم الصنائع الملائمة. أما الأول فيقوم بترقية الصفات المخلوقة في الأنثى طبعًا وهي الحياء والخجل والعفاف والدعة واللين والرحمة والرفق والأنس والقناعة والحرص وعزّة النفس. فإذا حُرثت هذه الصفات وفُلِحت نمت وشبّت وأتت بأثمارها المطلوبة. وإذا تُركت بغير اعتناء وأُهملت إلى نفسها فَسَدت وماتت إذ يخنقها قتاد تطبُّع غريب يهبُّ عليها من بزر الفساد المجاور. أما الثاني فيقوم بتعليم المرأة ما يهمُّ الرجل نظرًا إلى بواعث عمله. فمن واجباتها أن تتعلّم القراءة والكتابة وشيئًا من الحساب وعلم البلاد وقواعد لغتها. وأما الثالث فيقوم بتدريب أناملها على أعمال الإبرة من كل صنف. فلا ريب أن المرأة إذا نشأت على هكذا تربية كانت صالحة لمساعدة الرجل وإعانته وبذلك تملك قلبه وتفوز بإكرامه وتربح اهتمامه بها وشفقته على ضعفها. لأن الصفات الحميدة في المرأة تأخذ بمجامع قلب الرجل وحسن عقلها يرفع مقامها لديه ويكبر قدرها. وخدمتها له ولأولادها تزيد ولوعه بها وتجعل قساوته لينًا. وإذا لم تنشأ على ما تقرّر من التربية كانت غير قادرة على إعانة الرجل وغير صالحة للبعال المتمدّن إذ تكون متوغّلة في ظلام الجهل. (مرّاش، غبح، ١٣٧، ١٩)

تعليم منافع الجمعية العمومية

- اللائق أن يكون بكل ناحية معلّم لمبادئ الإدارة ومنافع الجمعية العموميّة في مقابلة ما تدفعه الجمعية للحكومة، فإنّ هذا التعليم، مع تقديمه الشخص المتعلّم، له تأثير معنوي في تهذيب الأخلاق، ومنه تَفَهُّم الأهالي أنّ مصالحهم الخصوصية الشخصيّة لا تتمّ ولا تنتجز إلّا بتحقيق المصلحة العمومية، التي هي مصلحة الحكومة، وهي مصلحة الوطن، فتذعن

نفوسهم بأن الفوائد الخصوصية ليست في حدّ ذاتها مضمونة الحصول إلّا في ضمن الفوائد العمومية المذكورة. وأيضًا مما يقتضي لياقة تعليم مبادئ الإدارة بالنواحي كون قانون الحكومة لا يمنع من جواز استخدام أحد من الأهالي، فاستخدامه في الملكية، لا سيّما منصب المشيخة البلدية - كما سيأتي ذكره - يستدعي سبق معرفة بأصولها، وإلّا ترتّب على استخدام الجاهل بها من السقامة ما لا يخفى، وإنّما العلم بالتعلّم، لا سيّما أيضًا مع تجديد جمعيات الانتخاب ومجالس النواب. (طهطاوي، اكا١، ٥١٨، ١)

تعمية

- التعمية هي أن يأتي المتكلّم بكلام يخرج منه إسم بقواعد مقرّرة بين القوم كالتصحيف والقلب والحساب والتشبيه وغيرها، وسمّى الشيخ زكي الدين ابن أبي الأصبع اللغز تعمية. (مخان، غبم، ٤٣، ١٥)

تعميم

- النائرة المنيرة، يقال نار الشيء ينور فهو نائر وهي كما قال كرّم الله وجهه لأولى الألباب، والمراد بمنيرات الإسلام أصوله ومُحْكَماته التي تُردُّ إليها فروعه ومتشابهاته، فالأصول تنير الفروع وتزيل إشكالها، والمُحْكَمات ترفع تشابه المتشابِه برجوعه إليها، فهذا تخصيص بعد تعميم لأهمية هذا الخاص. (سنوسي، سم، ٢١، ١٦)

تعميم المعارف

- تعميم المعارف بالمدارس في كل جهة بحيث يؤول خروج الأهالي من ظلام الجهل والغباوة إلى ازدياد قوتهم الاكتسابية وسعادتهم المادية والأدبية واقتدارهم على المدافعة عن حقوقهم من أيدي أهل الظلم بمعرفة حقوقهم الطبيعية والمنح التي تمنّ بها عليهم بيد الحضرة السلطانية. (سبستاني، فجل٢، ٦١١، ٢٠)

تعوّذ

- رواية ابن مطعم عن أبيه: قال: سمعت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم حين افتتح الصلاة، فقال: اللهم إنّي أعوذ بك من الشيطان، ومن همْزه ونَفْخه ونفثه. وعن أبي سعيد أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم كان يتعوّذ في صلاته قبل القراءة، تعليمًا لأمّته كيف يطردون الشيطان عنهم، في حال القيام بين يدي ربّهم، كيلا ينقص عليهم الحضور معه فيها، ومن رأى أنّ التكبير كافٍ في ذلك لم يقلّه، وعليه يحمل قول المدوّنة: ولا يتعوّذ في المكتوبة قبل القراءة، ويتعوّذ في قيام رمضان إذا قرأ، ومن قرأ في غير صلاة تعوّذ، قبل القراءة، إن شاء أ هـ. فالتعوّذ على مذهبها جائز في غير الصلاة، مكروه في الفريضة، مندوب في النافلة تغليبًا لجانب القراءة على الصلاة. وقالت الشافعية: إنه مندوب في الصلاة وغيرها، وإن الآية تدلّ على أن المصلي يستعيذ في كل ركعة؛ لأن الحكم المرتّب على شرط يتكرّر بتكرّره قياسًا، وتعقيبه لذكر العمل الصالح والوعد عليه، إيذان بأن الاستعاذة عند القراءة من هذا القبيل أيضًا؛ فإن الحكمة فيها طرد الشيطان واتّقاء وسوسته. (سنوسي، شص، ٢٩، ٨)

تعيُّش

- تكون النواحي سابق الوجود على تكوّن الحكومات وأقدم منها في التجمّعات

التأنسيّة، فالنواحي أصل الممالك، فقد كانت النواحي مشيخات صغيرة مستقلّة منفرد بعضها عن بعض، على قرية أو أكثر أو على بندر أو مدينة بوصف دائرة بلدية، وكان الحامل لأهلها على الاجتماع والاتحاد اقتضاء الحاجة الإنسانية للتأنّس والتعيّش والتحفّظ، حيث أحسّوا باحتياجاتهم إلى إدارة داخلية لدائرتهم، فاحتاجت تلك الإدارة إلى عمل ومحافظة وحسن تدبير وملاحظة، فاستدعى الحال إلى رئيس يقوم بإدارة تلك الدائرة ويسوس أمرها ويقوم أودها، فاختار أهل هذه الدائرة لهذه الوظيفة أعقل العشيرة وأنورهم بصيرة. وكانوا في مبدأ الأمر يختارون بالرغبة والطوع لمثل ذلك شيخًا من شيوخ الأهالي، الطاعنين في السن، ممن أفادتهم كثرة التجاريب المعلومات القوية والهيبة والوقار، ويجعلونه كبير الناحية، ومن المعلوم أن من طعن في السن يطلق عليه إسم الشيخ، فلذلك قيل لهذا الشيخ شيخ البلد أو شيخ الناحية أو شيخ الحارة، وقيل للبلد وللناحية وللحارة مشيخة، فاستمرّ الحال على هذه التسمية حتى انتظمت النواحي في الحكومات، وانخرطت في سلك الممالك، وصارت أجزاء لكل أو جزئيات لكليات، وبقي إسم الشيخ دالًّا على كبير القوم أيًّا ما كان عمره. (طهطاوي، اكا١، ٥٢٥، ٤)

تعيُّن

- لا إله مع الله، فهو إله واحد تعدّدت تعيُّناته ومظاهره، بل هم قوم يعدلون عن شهود الوحدة الحقيقية، إلى الكثرة المجازيّة الاعتبارية، فالعارف يرى جميع الصورة المعبودة وغير المعبودة، ليس لها وجود مع الله، وإنّما وجودها هو وجود الله الواحد العين، والحقيقة والصور ظهوراته وتعيُّناته، والظهور والتعيُّن والتعدّد اعتبارات عقليّة لا وجوديّة خارجية، ولكن الحجاب صيَّرها كما يراها المحجوب. وهذا التوحيد الذي قدَّمناه هو الذي أمر الله - تعالى - به عباده، وجاءت به الرسل - عليهم الصلاة والسلام -، فإنّه - تعالى - أمر بتوحيد حقيقة ألوهيّته، فإنّها واحدة، وجد الموحّد أو عدم، وما أمر بتوحيد الصورة والتعيُّنات، فإنّها أعدام اعتبارية، وإنما أمر بشهود وحدته في ألوهته، وسريان هويّته في مظاهره المتعدّدة، وتعيُّناته المتكثرة، وحينئذٍ يكون هو الذي وحَّد نفسه بنفسه، فيصحُّ قوله: لا إله إلّا الله، بمعنى نفي تعدّد الإله في ألوهته، وإن تعدَّدت مظاهره. ولا وجود إلّا وجود الله. (جزائري، مواف١، ٤٣٩، ١)

- حقيقة الوجود المُقيّد؛ هو الذات المتعيِّن تعيُّنًا نسبيًّا، والتعيُّن غيب محض في الذات المتجرِّدة. فإذا اقتضت ظهورها بتعيُّنها به؛ صار ما كان هو الذات العدم، هو الذات الوجود، وما كان غيبًا تعيّنًا ومظهرًا، فظهور المعدوم من العدم هو تعيُّن الذات الوجود. وتسمّى الذات عند هذا الاقتضاء: "الذات الوجود" وتُسمّى القضايا "موجودات" و"مراتب" فالوجود المطلق، عندما يتجلّى على أعيان الممكنات، وتنصبغ بنوره وينصبغ بأحكامها؛ يصير وجودًا مقيّدًا بالنسبة إلى الممكن، مع إطلاقه حالة تقييده بها، فهو المطلق المقيَّد، المتجرِّد المتعيِّن. قوله "الله" بدل بعض من كلٍّ، باعتبار كون الذات مادّة الوجود والعدم، وبدل شيء من شيء باعتبار كون الوجود عين الذات، وهو هنا إسم الذات الوجود المطلق، كما أن "الرحمن" إسم

الذات، باعتبار الوجود المنبسط على أعيان الممكنات الثابتة. (جزائري، مواف٢، ٥٣٨، ١)

تعيُّن أول

- فلنسم الصورة التي ظهر الملك متحجّبًا بها بالتعيُّن الأول، وبالحقيقة المحمَّدية، وبحقيقة الحقائق، وبهيولى الكل، وبالصورة الرحمانية، وبالوحدة المطلقة... وبغير ذلك من الأسماء، ولنسمّ أوَّل صورة أخذت عن هذه الصورة بالعقل الأول، فإنه أوَّل صورة روحانية، وبالقلم الأعلى، وبالروح الكلّ... وبغير ذلك من الأسماء. ولنسمّ التي أخذت عن هذه الصورة بأجناس العالَم، والصور التي أخذت عن هذه الصور الجنسيَّة، وهي أشخاص الأجناس لا نهاية لها. ولنسمّ الأوراق التي تجعل عليها الأصباغ لتستعدّ لظهور الصورة فيها بالأعيان الثابتة، وبالاستعدادات الإمكانية، عند ساداتنا وبالماهيّات، عند الحكماء، وبالمعلوم المعدوم، وبالشيء الثابت عند المتكلّمين. (جزائري، مواف٢، ٥٩٦، ٢٠)
- التعيُّن الأوَّل، وهو تعيُّن الإجمال، وتسمَّى الحقائق فيه، شؤونًا جمع شأن، أي أمر ذاتي. (جزائري، مواف٢، ٨٨٥، ١٢)

تعيُّن ثانٍ

- للحق - تعالى - ثلاثة ظلال: الظلّ الأوّل؛ هو الوجود الإضافي المسمَّى بنفس الرحمن، والتعيُّن الأول، والوحدة المطلقة، والحقيقة المحمَّدية، وهو ظل مجمل غير مفصل، والظلّ الثاني؛ هو المسمَّى بالتعيُّن الثاني، وبمرتبة الواحديّة والإنسان الكامل؛ وهذا الظلُّ مفصَّل تفصيلًا معنويًّا علميًّا. والظل الثالث؛ هو العالم كلُّه ملكه وملكوته، المسمَّى بالصور الخارجية والأعيان المفصَّلة وبالوجود الخارجي. فهي ثلاثة ظلال في مقام الفرق، وظلٌّ واحد في مقام الجمع. بل ولا ظلَّ أصلًا بالنسبة إلى الوجود كما قيل:

مراتب بالوجود صارت ... حقائق الغيب والعيان

وليس غير الوجود فيها ... بظاهر، والجميع فان

فالظلُّ الأوّل ظلّ الذات. والظلّ الثاني ظلُّ الأسماء والصفات، باعتبار الذات. والظلُّ الثالث ظلُّ الصفات والأسماء لا باعتبار الذات، فافهم أو سلِّم. (جزائري، مواف١، ٢٩٦، ٨)
- لما تعيّنت الذات (الإلهية) التعيُّن الأول العلمي الإجمالي الذاتي؛ تبيَّن أن لها كمالين: كمال ذاتي مجمل بلا شرط ولا كثرة ولا غيرية ولا تميّز ولا إسم ولا نعت وقد حصل بالتعيُّن الأول. وكمال أسمائي مفصّل سار في الأسماء والحقائق، متوقّف ظهوره على الأسماء ومؤثّراتها من حيث ظهور كلّ فرد فرد ووجدانه لنفسه ولأمثاله، من كونها أغيارًا مقيّدات بالمراتب، استدعى ثبوت هذا الكمال وظهوره، لكثرة المعلومات وتعدُّدها المستحيل مجامعتها للوحدة، إلى أن تكون له حضرة، هي محلُّ تفصيل تلك الحضرات، فتنزَّلت الذات الوجود من التعيُّن الأول إلى التعيُّن الثاني، الذي تظهر فيه الأشياء وتتميّز ظهورًا وتميّزًا علميين، لانتقاد الكثرة والتميّز الحقيقي في التعيُّن الأول، مع تضمّن التعيّن الأول، لجميع نسب التعيُّن الثاني مع الأسماء الإلهية، التي

هي لها الفعل والتأثير. والحقائق الكونية التي لها الانفعال والتأثير، وهي المسمّاة في التعيُّن الأول بالشؤون الذاتية، جمع شأن، بمعنى أمر مجمل غير مفصَّل، فالشؤون تفعُّلات الحق - تعالى - للأشياء، من حيث كينونتها في ذاته، فظهرت في هذا التعيُّن الثاني والمرتبة الثانية وما تحتها من المراتب، بصور الحقائق المتبوعة لغيرها من الأسماء كالحياة والعلم، وبصور أمور كائنة مثل الذوات والجواهر فالعلم في هذا التعيُّن الثاني هو ظهور الذات لنفسه بشؤونه من حيث مظاهر تلك الشؤون المسمّاة صفات عند المتكلّمين، فيكون متعلّقًا بمعلومات متمايزة متغايرة، فهو متعلّق بمفعولين. ولهذا كان الوجود في هذا التعيُّن الثاني عبارة عن وجدان الذات عينها، من حيث ظهورها وظهور صورتها المسمّاة بظاهر إسم الرحمن، وظهور تعيُّناتها، وهي أسماء الألوهة. (جزائري، مواف٢، ٦١٣، ١٦)

- التعيُّن الثاني. وتسمَّى الحقائق فيه أعيانًا ثابتة، أي غير منفيَّة. (جزائري، مواف٢، ٨٨٥، ١٤)

تعيُّن الوجود

- لا شكّ أنّ تعيُّن الوجود في كل موجود يقتضي الإمارة في نفسه وعدم دخوله تحت أمر غيره. (نابلسي، أش، ٩١، ٦)

تعيُّن الوجود مع الله

- أمّا تَعيُّن الوجود مع الله، فهو: ستر وجود الله تعالى القديم بوجود الإنسان الحادِث. والستر هو الكفر، وأصحاب هذا التَعيُّن المذكور هم العباد الذين يعبدون الله تعالى من وراء حجب نفوسهم، فهم قائمون في عبادة الله تعالى بنفوسهم، فقد تعيّن عندهم وجودهم واستتر الله تعالى عنهم بوجودهم، فكفروا كفرًا خفيًّا. ولو أنهم توكّلوا عليه حق التوكّل لعبدوه به لا بأنفسهم على الكشف العيان وانكشفت عنهم حجب نفوسهم، ولكن ليقضي الله أمرًا كان مفعولًا. (نابلسي، أش، ٢٠٠، ٩)

تَعيُّنات

- من تعيّن عنده وجوده مع الله تعالى ظاهرًا أو باطنًا فقد أفحش وبغى وقال ما لا يعلم، وذلك لأنّ التعيّنات في الوجود الحادث إنّما هي لبيان امتياز المحضرات الصفاتية لتفصّل مجملاتها، وتتبيّن كمالاتها. وليست المغايرة أمرًا مقصودًا، وإنّما لزمت من ظهور حقائق بعض الصفات، كالغفور، والحليم، والمنتقم، بواسطة تحقّق الذنب. (نابلسي، أش، ٧٨، ١٧)

- إنّ كلَّ ما يطلق عليه إسم موجود في أي مرتبة من مراتب الوجود كان، ليس هو إلّا الحقُّ - تعالى - ظاهرًا ومقيّدًا بحسب تلك المرتبة التي حصل الظهور فيها. فهو الظاهر في ملابسه اللبسية المتعيّن بأسمائه القدسية، والظهورات والتعيّنات والتقيّدات كلها؛ أمور اعتبارية عقلية لا وجود لها خارج العقل، كسائر الأمور المصدريّة. ولمّا ظهرت حقيقته المطلقة، مقيَّدة في بادئ الرأي والوهم وإلّا فهي مطلقة حالة الحكم عليها بالتقييد، ولا يكون العارف كاملًا؛ حتى يشهد الإطلاق في التقييد، والتقييد في الإطلاق، في آن واحد، انحجب من حيث تقييده عن نفسه، من حيث إطلاقه، فاشتاق المطلق إلى الاتّحاد بالمقيّد. (جزائري، مواف١، ١٠٥، ١٥)

- للذات الغيب المطلق تجلّيات وتنزُّلات وتعيُّنات وظهورات، تسمَّى: بالمراتب

والتعيُّنات، والمجالي والمنصّات، والمظاهر، وهي الأسماء الإلهية والمخلوقات الكونية، من العقل الأول إلى آخر مخلوق، لو كان للمخلوقات آخر، ولا آخر لها. (جزائري، مواف٢، ٦٠٢، ٢٠)

- المرادات والمقدورات والظهورات والتعيّنات لا نهاية لها، ولا حدَّ تقف عنده من حيث أشخاص الأجناس. (جزائري، مواف٢، ٦٠٩، ١٠)

- أصل العالم جميعه هي المعاني، ورؤيته لأعيان الأسماء هي رؤية الممكنات التي هي تعيّنات أسمائه تعالى، إذ ما في الوجود إلّا ذاته تعالى، وأسماؤه الظاهرة بوساطة تعيّناتها أو هي نفس تعيّناتها. (وإن شئت قلت بعبارة أخرى أن يرى نفسه). أي ذاته إذ ليس في الوجود الخارجي إلّا الذات، والأسماء أمور معقولة ونسب لا وجود لها في الخارج، بخلاف ما يقوله المتكلّمون من الأشاعرة. والموجودات الممكنة ليس لها وجود ثان وإنّما هي ظهور الحق لنفسه بنفسه. فكل ما سوى الله - تعالى - قد ظهر على صورة موجدة، فما أظهر تعالى إلّا نفسه. فالعالم مظهر الحق إذا اعتبر الإنسان الكامل في جملته وإلّا فليس العالم بمظهر كامل. (جزائري، مواف٣، ١٣٤١، ١٣)

تَعيُّنات ومراتب

- كلّيات التعيُّنات والمراتب محصورة في ست مراتب، الأولى مرتبة الغيب المغيب، وهو التعيُّن الأول، المرتبة الثانية مرتبة الغيب الثاني، المرتبة الثالثة مرتبة الأرواح، المرتبة الرابعة مرتبة عالم المثال، المرتبة الخامسة مرتبة عالم الأجسام. المرتبة السادسة مرتبة الإنسان الجامع لجميع المراتب المتقدّمة. والمراتب والتعيُّنات والمظاهر ونحوها كلها أمور اعتبارية لا وجود لها في حدِّ ذواتها، إذ التعيُّن ونحوه لا يزيد على المتعيُّن بالعين، فلا عين لها في الوجود العيني، فليس إلّا الذات الوجود الأحد الواحد، وأمّا المراتب كالخلافة والسلطنة والإمامة والقضاء والحسبة ونحوها؛ فهي أمور عقلية اعتبارية. وإن كان التأثير والفعل لا ينسب إلّا للمراتب. وإن نسبت إلى الذوات فلأمر حقّي فيها، فليس الوجود إلّا لصاحب المرتبة. (جزائري، مواف٢، ٦٠٤، ١)

تعيين الأداء

- مدار القوانين المشار إليها على وجوب حفظ النفس والعرض والمال، وعلى بيان المرجع في تعيين الإداء وجلب العساكر اللازمة. أمّا وجوب حفظ النفس والعرض فلكونهما أعزّ الأمور الدنيويّة، فإذا خشي الإنسان عليهما اضطرّ إلى التشبّث بمن يرجو به وقايتهما كائنًا من كان وإن لم يكن في أصل فطرته مجبولًا على الخيانة، ولا يخفى أنّ ذلك مما يضرّ بالدولة والمملكة بخلاف ما إذا كان آمنًا على نفسه وعرضه فإنّه لا يحيد عن طريق الصدق والاستقامة وصرف الهمّة إلى حسن الخدمة لدولته وملّته، وأمّا المال فإن من فقد الأمن عليه لا يتأتّى له القيام بحقوق دولته إذ لا يخلو دائمًا من شغل بال واضطراب حال بخلاف ما إذا كان آمنًا على ما له فإنّه يشغل نفسه بما يعنيه في دينه ودنياه وينظر في توسيع دائرة معارفه وعيشه، وبذلك يتمكّن من قلبه حب الوطن وتشتدّ غيرته عليه وعلى دولته ويكون سعيه على حسب ذلك، وأمّا تعيين الأداء فالمرجع فيه أنّ

كل دولة تحتاج في حفظ ممالكها إلى القوة العسكرية كما تحتاج في ضبط تصرّفاتها إلى مصاريف لازمة فلا بدّ لها من مبلغ وافر من المال بحسب احتياجها، وإنّما يتحصّل ذلك بما يضرب على اتّباع تلك الدولة، فلزم أن يوضع للأداء المشار إليه طريقة مستحسنة، وذلك أنّ الاستبداد وإن بقيت معه ممالكنا المحروسة سالمة والحمدللّه على ذلك لكن ظهرت آثاره من الاختلال والخراب وذلك لأن جعل زمام مصالح المملكة السياسية وأمورها المالية بيد شخص واحد موكولة إلى اختياره بل لا مانع أن يقال موكولة إلى قهره وجبره يتسبّب عنه ما ذكر خصوصًا إذا لم يكن ذلك الشخص من أهل الخير، فإنّه يؤثّر منفعته على منفعة الغير وتكون تصرّفاته مبنيّة على الظلم والضير، فوجب لذلك أن نبادر بترتيب معيار مضبوط يعتبر في توزيع الأداء على الأهالي مراعى فيه قدر المكاسب واليسار بحيث لا يؤخذ من أحد ما فوق مقدوره بعد أن يجعل لمصاريف الدولة اللازمة للعساكر وغيرها حدّ محدود بقوانين لا تتعدّاها. (تونسي، أقوم، ٩٤، ٨)

تغلُّب

– لمّا كان لا بدّ لكل قوم انفردوا منذ الابتداء في رفع أو خفض من هيئة اجتماعية، وكان لا بدّ لتلك الهيئة الاجتماعية من صوالح خصوصية وعمومية بنسبتها بعضها إلى بعض وبنسبة كل فرد من أفرادها إلى غيره من الأفراد وإليها جميعها وبنسبتها جميعها إلى غيرها بحسب زمان الصلح أو الحرب للمهاجمة أو المدافعة أو لكليهما في وقت واحد، وكان إخلال فرد من أفراد تلك الهيئة أو أكثر من فرد من أفرادها بأصولها مما يكدر تلك النسبة وبالنتيجة يسلب راحة أعضائها، كان لا بدّ لها ممن يحافظ على أصول تلك الهيئة ويسوس مهامها في زمان الصلح والحرب ويسعى في ترقية أسباب كل ما من شأنه أن يؤول إلى توطيد أركان النجاح والراحة ويأتيها بالثروة والقوة الماديّة والأدبيّة. ولمّا كان في أول الأمر، أي عندما أخذت أمم الدنيا في الافتراق بعضها عن بعض واجتماع البعض منها في الأماكن التي كانت تترصّد فيها قيام الأود بحسبما ارتأته كلها أو أكثريتها عدد المجتمعين قليلًا، وكان محصورًا على الغالب في الذين ربطتهم العلاقات النسبية برباطات الوداد والحب. كان أمر إدارة هيئتهم الاجتماعية منوطًا بكبيرهم سنًّا. فكان يقوم برئاسة أعمالهم الدينية والسياسية والأبوية. على أن هذا الترتيب الطبيعي لم يدم زمانًا طويلًا لأنّ الطمع البشري وفساد شنشنة الإنسان كان يحمل بعض تلك الهيئات على طلب التغلُّب على غيرها من اللواتي كنّ دونها قوة، وهكذا أخذت الهيئات الغالبة بالاتّساع ملكًا وقوة وغنى. فنتج من ذلك الحكومة الملكية المطلقة التي نقلت سلطة كبير القوم إلى ولده وإن كان أصغر من غيره سنًّا وأقلّ منهم حكمة. فأصبحت السلطة الأبوية ملكية، ومع تمادي الأيام أصبح الملك مالكًا مطلقًا بالسلطة السياسية والدينية معًا، وأصبحت أكثر هيئات العالم الاجتماعية مقسومة بحسب أعمال وحرف أهاليها. وهذه هي الهيئة المعروفة بالهيئة الإصنافية. (سبستاني، فجل١، ١٠٤، ٣٤)

تغلُّب وقهر

– إنّ المُلْك لمّا كان عبارة عن المجتمع الضروري للبشر ومقتضاه التغلُّب والقهر

اللذان هما من آثار القوة الغضبية المركّبة في الإنسان، كانت أحكام صاحبه في الغالب حائدة عن الحق مجحفة بمن تحته من الخلق لحمله إيّاهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من شهواته فتعسر طاعته لذلك، وتجيء العصبية المفضية إلى الهرج والقتل فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم، وإذا خلت الدولة عن مثل هذه السياسة لم يستقم أمرها ولا يتمّ استيلاؤها، فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية، وإذا كان فرضها من الله تعالى بشارع يقرّرها كانت سياسة دينية نافعة في الدنيا والآخرة. (تونسي، أقوم، ١٢، ٩)

تفاؤل

- التفاؤل: وهذا النوع ما أعلى منصبه وما أرفع مربعه والبحث عنه موجود في مؤلّفات الأدباء منها ما قال السكاكي في المفتاح وهل تسمية العرب الفلاة مفازة والعطشان ناهلًا والديع سليمًا وما شاكل ذلك إلّا من باب التفاؤل. (مخان، غبم، ٢١، ٨)

تفرّق

- التفرّق: إنهم متفرّقون (أهل الجاهلية) ويرون السمع والطاعة مهانة ورذالة فأمرهم الله بالاجتماع ونهاهم عن التفرقة فقال عزّ ذكره ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ۝ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٢-١٠٣). يُقال أراد سبحانه بما ذكر ما كان بين الأوس والخزرج من الحروب التي تطاولت مائة وعشرين سنة إلى أن ألّف سبحانه بينهم بالإسلام فزالت الأحقاد. (آلوسي، مج، ١١، ١٧)

تفسيح

- من يوم وصول (طبعة) الرائد للعامل يمكنه قبول كل اعتراض وقع على العقار المسجّل شفاهًا أو كتابة ويجري في ذلك على نحو ما يأتي. وأمّا المجلس المختلط فيعرف بوصول المطلب ويعيّن عضوًا للبحث عن حقوق المحجورين والغائبين ويمنع وقوع التعدّي عليها مدة إتمام موجبات التسجيل، ويجوز مع ذلك للأوصياء والمقدّمين والوكلاء الشرعيين والقانونيين والأقرباء والأصدقاء ووكيل الجمهورية والقضاة التونسيين وقضاة الصلح أن يقفوا في حقوق الغائبين والمحجورين بما يلزم. ثم يضرب الأجل الأول لمن له دعوى على العقار وهو أجل التحديد بحيث أنّه في أثناء ثلاثة أشهر من نشر الإعلان بالرائد يباشر قاضي الصلح تحديد العقار على مقتضى حدود المطلب، غير أنّه قبل الشروع في هذا التحديد بعشرين يومًا في الأقلّ يعلن للناس بتعيين اليوم، ويمكن التفسيح في أجل التحديد شذوذًا بحكم من رئيس المجلس المختلط على حسب ما يقتضيه الحال على شرط أن يقع طلب ذلك قبل نهاية الأجل المضروب، وعندما يرسل رئيس المجلس المختلط إذنه بالتفسيح لأجل معيّن إلى قاضي الصلح يعلم به العامل ويجيب عنه بالوصول ويشهراه على مقتضى الإشهار الأول، وعند نهاية الأجل يخرج

قاضي الصلح أو نائبه ويخبر العامل كما يخبر طالب التسجيل ليحضر إن شاء. (سنوسي، مدر، ٥٩، ٢٤)

تفضيل

- معنى التفضيل كثرة الثواب ورفع الدرجة وذلك لا يدرك بقياس وإنّما يثبت بالنقل، ولا يستدلّ عليه بكثرة الطاعات الظاهرة إذ قد يكون على اليسير من عمل السرّ أكثر من الكثير الظاهر، وإن كانت الأعمال الظاهرة فيها مجال لغلبة الظنّ بالتفضيل. (نابلسي، رق، ٢٢، ١٤)

تفضيل الاستخدام

- تفضيل الاستخدام: هو على ضربين: أحدهما متعلّق باستخدام المظهر وتعريفه أن يفضّل شيء واحد أو أشياء متعدّدة على أشياء متعدّدة مندرجة في اللفظ المشترك، فالأول كقول أزاد:

أتينا وجيهًا غزير الندى
به قرة المقلة الناظرة
إلّا أنه دام إقباله
لأسنى وأندى من الساهرة

والثاني كقوله أيضًا:

أأنت تطلب طيب العيش في حضر
وفي البداوة حسن غير محدود
عندي البشام الذي في برّ ذي سلم
وورق أغصانه خير من العود

وثانيهما متعلّق باستخدام المضمر وهو الذي يكون المفضل عليه فيه ضمير الاستخدام كقول أزاد:

لله جارية لاحت بذي سلم
أربت عليها لما لم تخف في الظُّلم

الجارية فتية النساء والشمس وضمير عليها يرجع إليها بالمعنى الثاني. (مخان، غبم، ٣٨، ١٥)

تفضيل التعيير

- تفضيل التعيير: هو على ضربين: أحدهما أن يعير شخص على ميله إلى المفضل عليه مع وجود المفضّل كقول الحضرمي:

وما لي استسقي الغمام وأدمعي
سفوح على تلك العراص همول

وقول أزاد:

أتصبو إلى الأغصان يا ساجع الحمى
وقامتها بين الرياض تميس

وثانيهما أن يعير شخص يحسب نفسه أفضل من شخص آخر والحال أن الثاني أفضل من الذي هو أفضل من الأول كقول أزاد:

لقد حار الورى في حسن سلمى
عديم مثلها بين النساء
وما للبدر يفخر عند خود
تقبل أرضها شمس السماء

(مخان، غبم، ١٣، ١٠)

تفضيل الشيء على نفسه

- تفضيل الشيء على نفسه: هو عبارة عن أن يكون المفضّل والمفضّل عليه شيئًا واحدًا كقول أزاد:

لم تبصر العين أسنى من محيّاكا
إلّا محيّاك صان الله إيّاكا

(مخان، غبم، ٣٨، ١٢)

تفضيل على التفضيل

- التفضيل على التفضيل: هو أن يفضّل المتكلّم

شيئًا على شيء ثم يفضل على المفضل شيئًا آخر وهلمّ جرًا كقول النبي صلّى الله عليه وسلّم في سعد بن عبادة "إنه لغيور وأنا أغير منه والله أغير منّي". (مخان، غبم، ١٣، ٥)

تفضيل المشروط

- التفضيل المشروط: هو أن يفضّل شيء على شيء مقيّدًا بشرط يدلّ عليه صريح اللفظ أو سياق الكلام كما قيل في التشبيه المشروط كقول المتنبي:

ولو كان النساء كمثل هذي
لفضلت النساء على الرجال

(مخان، غبم، ٣٨، ٧)

تقادير

- إنّ الله تعالى إذا كان عند العارفين هو الوجود الحق الذي به كل شيء موجود، أي واقع عليه الوجود، بحكم النظر العقلي، كما ذكرنا، لم يكن لشيء من الأشياء وجود بغيره سبحانه، ولا به أيضًا في نفس الأمر، مع قطع النظر عن إدراك العقل. وتكون الأشياء حينئذٍ، قائمة، في إمكانها، بالوجود القديم الحق. وشرط "الحلول" أن يكون وجودان يحلُّ أحدهما في الآخر. وهنا ليس وجودان، بل هو وجود واحد وتقادير عدمية صادرة من هذا الوجود الواحد. تسمّى تلك التقادير مخلوقات، وتسمّى حوادث، وتسمّى بأسماء كثيرة، بحسب أجناسها وأنواعها وأعيانها وأشخاصها. وإذا لم يكن ثم غير ذلك الوجود الحق الواحد القديم فكيف يتصوّر "الحلول"؟ (نابلسي، وج، ٨٣، ١٤)

- قال ابن القيّم - رحمه الله تعالى - لما ذكر هذه الأحاديث (عن القَدَر) وما في معناها وقال فهذا تقدير يوميّ، والذي قبله تقدير حوليّ، والذي قبله تقدير عمريّ عند تعلُّق النفس به، والذي قبله كذلك عند أول تخليقه وكونه مضغة، والذي قبله تقدير سابق على وجوده لكن بعد خلق السموات والأرض، والذي قبله تقدير سابق على خلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، وكل واحد من هذه التقادير كالتفصيل من التقدير السابق، وفي ذلك دليل على كمال علم الرَّبّ وقدرته وحكمته وزيادة تعريفه الملائكة وعباده المؤمنين بنفسه وأسمائه. ثم قال فاتّفقت هذه الأحاديث ونظائرها على أن القَدَر السَّابق لا يمنع العمل ولا يوجب الاتّكال عليه بل يوجب الجِدَّ والاجتهاد، ولهذا لمّا سمع بعض الصحابة ذلك قال ما كنت بأشدَّ اجتهادًا منّي الآن، وقال أبو عثمان النَّهدي لسلمان لأنا بأوّل هذا الأمر أشدُّ فرحًا منّي بآخره وذلك لأنّه إذا كان قد سبق له من الله سابقة وهيَّأه ويَسَّره للوصول إليها كان فرحه بالسّابقة التي سبقت له من الله أعظم من فرحه بالأسباب التي تأتي بها. (وهاب، أي، ١٩، ١٨)

تقدّم

- لا نشكّ بأنّ المدارس مثلًا هي من أكبر وسائط التقدُّم، ولكن ماذا يفيدنا إذا كثر فينا العلماء والمتكلّمون باللغات ولم يكن لهم مراكز يحصلون منها على أسباب معيشتهم وراحتهم؟ وكذلك ليس الجوخ وتحسين الأثاث والتفنّن في الأطعمة هو مما يناسب الجميع، ولكن ماذا يفيدنا ذلك إذا كنّا نلتزم أن نبذل عنه ذهبًا أصفر ونغرب أموالنا عنّا حتى نصبح بعد قليل في حالة الفقر ولا يبقى لنا إلّا التمتّع بتلك الملابس والأثاث إلى أن يعلوها البلى فلا يعود

لنا اقتدار على تعويضها. (سبستاني، فجل١، ٨١، ٢٧)

- إنّ للدول أزمانًا يبتدئ فيها صعودها أو تكون ابتداء انحطاطها وضعفها، وللتقدّم أدلّة يعرفها أرباب السياسة فيتفاءلون بالخبر فكيف لا نتفاءل به بعد أن حملت إلينا الأخباربشائر إصلاحات مصدرها حب الوطن والاهتمام بصوالح عمومية، طالما خاف العالم من سوء العواقب إذ رآها في زوايا النسيان بالانشغال بما هو دونها مما لا يعدّ صالحًا عموميًّا إذا لم نقل إنه خراب، وأي خراب فحلول زمان التقدّم يحوّل الأبصار عن آفات الماضي وتأخّراته ويوجّهها إلى الاستقبال فتشخّص فيه بأمل دوام نجاحه والابتعاد عن أسباب كانت مصدرًا لتكدير الماضي وبالتالي لاضطراب الأحوال وارتباكها. ومن يا ترى يسرّ أكثر منّا بعد أن جعلنا تلك الأسباب موضوعًا للبحث بالتوضيح أو الإشارة سنين كثيرة ومنَّ الدهر علينا بما منَّ بعد الاعتصام بالصبر الجميل واحتمال ضبط النفس عن إظهار الواقع كل الإظهار لمجانبة ما لا بدّ من تجنّبه عندما تعول السياسة على أن تجعل إصابة أعمالها منع إشهار خطأها ونقصها، وكم من مرّة تذمّرنا من كثرة التغييرات التي لحقت وفاة المرحوم عالي باشا لأنّها ألحقت الضرر العظيم بماليّتنا وقوانينا وجريان كل ما هو ركن لرفاهيتنا وسعادتنا. غير أنّ ما وصلنا إليه قد عوّض ما فات فإن ذلك إنّما كان للحصول بالاختبار على وزارة قادرة على أن تقوم بمقتضيات الأحوال لسدّ احتياجات الحال وللابتداء بذلك الزمان الذي إن لم تكن بدايته الآن فلا سبيل إلى الابتداء به بعد هذا الزمان، فلولا التغيير لما رأينا في الصدارة حضرة صاحب الدولة محمد رشدي باشا شرواني زاده الأفخم ولا في الخارجية حضرة صاحب الدولة راشد باشا ولا خورشيد باشا المعظّم في العدلية، فسبحان الذي يغيّر ولا يتغيّر فإنه قد جعل أسباب شكوانا وأكدارنا أسبابًا لنجاحنا وتقدّمنا، فأي لسان يا ترى لا يوسع المدح والثناء لوزارة ساقها حبّ الوطن والصوالح العمومية إلى الابتداء بالتوفير بتنزيل معيّناتها المالية حال كون أكثرها ليس من الذين جمعوا ألوفًا من الأكياس للاستناد إليها. (سبستاني، فجل١، ٢٧٨، ٢٤)

- لا يخفى أنّ أفعل أسباب التقدُّم وجود روح حب العدل قيامًا بفروض دينية أو مراعاة لحقوق المروة والناموس، فالذي لا يحبّ العدل خوفًا من قصاص وضَعَه دينه للظالمين يجب أن يحبه لإرضاء المبادئ التي تؤسّس أعمال أهل المروة من الرجال عليها، فما لنا وللمأمورية الأولية في الحكومات المحلّية التي تكون في الغالب في يد غير أهل المحل، فإن البحث في المأموريات والوظائف المسلمة إلينا نحن الأهالي كافٍ، فمن منّا يا ترى يمتنع عن قبول وظيفة أو مأمورية حال كونه يعلم أنه لا يقدر أن يعيش بها ما لم يفتح كيسه لذهب الدناءة وهو ثمن الحق وعنصر الظلم، حتى أنّه قد بلغنا أن البعض يقبلون بوظائف معاشها السنوي أقلّ من ثلاثة آلاف غرش بل منها لا تزيد عن الألفين حال كونهم أصحاب عيال ويلتزمون أن ينقلوا من المركز أو غيره إلى مراكز مأمورياتهم بعد أن يصرفوا من الهبات ما يكاد يكون قدر معاش سنة، وأعظم برهان الفساد صرف المأمور أكثر من ضعف معاشه

حال كونه ليس بذي ثروة ولا دخل آخر، وكم من مرّة رأينا المأمورين الأولين يحاولون تحسين بعض الأحوال غير أن تحزّبنا نحن أو تحزّب رؤسائنا وأكابرنا للأفراد يمنع خروج نواياهم الخيرية من القوة إلى الفعل، فوقوع الحقوق في هذه الآفات وحدها مسوغ عظيم للتذمّر والتشكّي، والذين يتذمّرون ويتشكّون هم الأمناء للدولة وهم أهل الغيرة والحمية.
(سبستاني، فجل١، ٣١٢، ٢٦)

تقدّم الأمم

- إنّ العدل في الحكم في ظروف هذه الظروف هو صعب ولا تقدر العامّة أن تدركه، وأسهل طريقة للوصول إلى المرغوب البحث في ما هو التأخّر الحاضر وأسباب ثبوته وملازمته للأمة، فنقول إنّ التأخّر الجاري هو أدبي ومادي. أي في انتظام الهيئة الاجتماعية، فإن المعارف ناقصة والشقاق سائد والفضائل قليلة والاعتبار للعرضيات والاحتقار للجوهريات هذا من جهة الأدبيات، أمّا الماديّات فهي عدم لأنّ الزراعة إسم بلا مُسمّى بالنسبة إلى خصب البلاد واتّساعها، وكذلك التجارة فإن أهل الرساميل عندنا قد ضاقت دونهم الأشغال فكثرت المناظرة ففسدت حالة التجارة من كل الوجوه، وصارت مداخيل النقود والعقار عرضة لاحتمال أثقال خسائر المعاطاة التجارية، وكذلك الصناعة فإنها غير مستندة إلى قوة المعارف والمال ولكنها حرف بسيطة ربحها أقلّ من استحقاق القوة المصروفة في سبيل القيام بها. فهذه هي أساسات تقدّم الأمم ولا سبيل إلى النجاح ما دامت على ما هي عليه ولو لم تدخل البلاد الحكومة التي دخلتها منذ خمسين سنة أي لو لم يكن شأن حكومتها في ذلك الزمان مؤديًا إلى الخراب والضعف لما بتنا على ما نحن عليه فإلقاء الشقاق بين الأمة كافٍ لحفظ الضعف فيها وكان شأن أولئك الحكّام في السهول والجبال إخضاع البلاد بدفع قوة بقوة أخرى من نفس البلاد وليس بالعدل والإنصاف وجعل صوالح الأهالي لجام الطاعة وسعادة المعيشة ورفاهيتها مغناطيس الانقياد وحارس الراحة والأمنية. ففساد مبادئ تلك السياسة في زمان كانت البلاد فيه في حالة الجهل أفسد الأمة فصار إصلاحها صعبًا جدًا لأن كثيرين من الذين يؤتمنون على تنفيذ الشرائع والقوانين والنظامات التي هي ضمانة النجاح والتقدّم يدوسونها ولا يعبأون بها إلّا عند مناسبتها لأغراضهم وغاياتهم المخالفة لإرادة حضرة وني النعم، ولولا فساد الأمة لكان ذلك نادرًا ولم ينحصر في الممالك الشرقية في آسيا ولكنه فاعل في كثير من ممالك أوروبا وأميركا. والظاهر أن فساد زمان الظلام لا يمحى إلّا بعد استيفاء حقّه من زمان النور، وبما أن حالتنا لا تزال في احتياج شديد إلى الإصلاح وقد انتبه الأهالي إلى ذلك الاحتياج وشرعوا في البحث عن أسبابه فأخطأوا وأصابوا نخاف أن يفرغ صبرهم فيتذمّروا قبل حلول الزمان الذي يحقّ لهم أن يتذمّروا فيه بعد الحصول على عناية وزارة ذات حذق وهمّة وإقدام كوزارة حضرة صاحب الفخامة محمد رشدي باشا شرواني زاده، ومن يعرف يا ترى بقيّة الوكلاء الفخام ولا يبشر نفسه بنوال المرام وهذا هو لسان حال كثيرين حتى أنّنا نخاف أن نوسّع دائرة الأمل فتظهر النتيجة صغيرة بالنسبة إليه. (سبستاني، فجل١، ٢٧٠، ٢١)

تقدّم بالزمان

- تقدّم بالزمان كتقدُّم الأب على الابن. (بيجوري، حبم، ٦٨، ٥)

تقدّم بالطبع

- تقدُّم بالطبع كتقدُّم الواحد على الإثنين، وضابطه أن يكون الثاني متوقّفًا على الأول وليس معلولًا له. (بيجوري، حبم، ٦٨، ٨)

تقدّم بالعلّة

- تقدّم بالعلّة كتقدّم حركة الإصبع على حركة الخاتم، والمراد بتقدّمها عليها تقدّمها عليها في التعقّل لا في الوجود الخارجي، وإلّا فهما متقارنان فيه، والمراد بكونها علّة فيها أنها ملزومة لها مع كونها غير مؤثّرة فيها، كما هو مذهب أهل السنّة. (بيجوري، حبم، ٦٨، ٦)

تقدّم بالمكان

- تقدّم بالمكان كتقدّم الإمام على المأموم. (بيجوري، حبم، ٦٨، ٥)

تقدّم بالوضع

- التقدّم بالوضع وتقدُّم بالشرف كتقدّم العالِم على الجاهل. (بيجوري، حبم، ٦٨، ٥)

تقدير

- إنّ الصبر أمر يقدّره الله تعالى عليك فينزله إليك عند المصائب إن كان لك صبر في علمه وتقديره؛ وإن كان لك ضجر أنزله إليك من غير صبر فأنت موضع لجريان الحكم الأزلي والتقدير، فأمره لك بالصبر في قوله تعالى لك اصبر هو تكوين الصبر فيك تكوينًا خاصًّا كما أخبر تعالى عن تكوين العام بقوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠)، فقوله كن أمر بالتكوين، فيكون ذلك الشيء المأمور بالتكوين لا محالة من غير مخالفة للأمر لأنّه لما كان بالله تعالى فلا يمكنه المخالفة وهو قوله وما صبرك إلّا بالله في التكوين الخاص. (نابلسي، رت، ٩٥، ١٢)

- وبقضاء اللهِ والتقديرِ جميعُ ما يَجْرِي مِنَ الأُمور: (وبقضاء) الجار مع المجرور في محل رفع على أنّه خبر مقدّم، (الله) سبحانه وتعالى وهو حكمه الأزلي بما يعلمه من أحوال الممكنات، (والتقدير) معطوف على القضاء، والألف واللام فيه عوض عن المضاف إليه، والأصل تقدير الله، ويقال له القدر بالتحريك وبالسكون أيضًا، وهو تحديد كل مخلوق بحدِّه الذي يوجد عليه من حُسْن وقُبْح ونَفْع وضرٌّ وما يحويه من زمان ومكان وما يترتّب عليه من ثواب وعقاب (جميع) مبتدأ مؤخّر (ما) أي الذي (يجري) على المخلوقات (من الأمور) الوجوديّة والعدميّة كالحركة والسكون والموت والحياة ونحو ذلك. (نابلسي، رق، ١٥، ١٨)

- إعلم أنّ جميع الحوادث: المحسوسات والمعقولات والموهومات والمُتخيَّلات، مما كان، وما يكون، وما هو كائن إلى الأبد، ما قام وثبت بنفسه، ولا يقوم ويثبت بنفسه، ولا هو قائم وثابت بنفسه. وإنّما هو محتاج ومفتقر إلى "الوجود" ليقوم ويثبت به، كما هو مشاهد معلوم. ووجوده الذي هو قائم وثابت به مشاهد معلوم بديهيّ. والخلق والتقدير والتصوير والتكوين إنّما هو واقع على جميع الحوادث المذكورة، لا على ذلك الوجود الذي هو قيّوم مثبِّت لجميع الحوادث كما ذكرنا. ولا يصحّ أن يكون الوجود مخلوقًا؛ كما أنّ جميع الحوادث مخلوقة. لأنّ المخلوق: ما وقع عليه خلق

الخالق، وتقدير المُقدَّر، وتكوين المُكوَّن، بعد أن لم يكن كذلك. ولا يصحّ أن يكون الوجود وقع عليه إيجاد الموجد بعد أن لم يكن كذلك، فيلزم عليه أن يكون عدمًا فيصير وجودًا. والعدم ضدّ الوجود، لا خلاف الوجود. والذي لم يكن مخلوقًا، خلاف الذي صار مخلوقًا، لا ضدّه. ولهذا يجتمع الخلافان، كالمخلوق على وصف مخصوص، مع المخلوق على وصف آخر، خلاف ذلك الوصف. ولا يجتمع الضدّان، اللذان هما العدم والوجود، أصلًا. فالعدم لا يصير وجودًا، والوجود لا يصير عدمًا، أصلًا. وغير المخلوق يصير مخلوقًا وقت ما، والمخلوق يصير غير مخلوق في وقت ما. لأنّ الحوادث كلّها مخلوقة على الترتيب بخلق الله تعالى لها من الأزل كذلك. (نابلسي، وج، ٢٩، ٩)

- جميع الأشياء على اختلافها بالأجناس والأنواع والأشخاص، كلها قائمة، من حيث إمكانها في أحوالها كلها، بهذا الوجود الواحد الحق الذي لا وجود غيره. وهو قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ (الفرقان: ٢). فقد فسّر تعالى الخلق بالتقدير. وذلك مرادنا هنا بالإمكان. وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ (يس: ٣٨). ولم يرد في الشرع إيجاد للأشياء غير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠). فلفظة "كن" هنا تحتمل التمام والنقص؛ فإن كانت تامة كانت إشارة إلى نزول الأشياء إلى العقول بصفة الوجود، كما ذكرناه في إدراك العقول لذلك، وهو "اللبس من الخلق الجديد" المذكور في الآية الشريفة، وإن كانت ناقصة أشارت إلى التقدير فقط، وهو "الخلق الأول" الذي قال تعالى فيه: ﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ﴾ (ق: ١٥)، وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (يوسف: ٢١). فأمره يقتضي اتّصاف الأشياء بالوجود على طريقة "اللبس"، كما هو مقتضى إدراك العقل. وغلبة الله تعالى على "الأمر" يقتضي نفي اتّصاف الأشياء بالوجود، وانكشاف جلية الحال في "الخلق الأول" القديم، البعيد عن اللبس، كما هو "مشهد المحقّقين". (نابلسي، وج، ٩٦، ٩)

تقدير الله

- إنّ الله فعّال لما يريد، ولا يكون شيء إلّا بإرادته، ولا يخرج شيء عن مشيئته، وليس شيء في العالم يخرج عن تقديره ولا يصدر إلّا عن تدبيره ولا محيد لأحد عن القدر المحدود ولا يتجاوز ما خُطّ له في اللوح المسطور. (وهاب، رشح، ٩، ٥)

تقديم رتبة

- يقول - رضي الله عنه (ابن عربي) - إن التجلّي الذي ذكرناه هو التجلّي الذاتي الأزلي، وبيّنا أحكامه ونعوته من ضيق القلب وسعته بحسب الصور التي يتجلّى الحق فيها، ويتنوّع الحق له وظهوره بها في عين المتجلّي له. فيكون القلب تابعًا للتجلّي. فإنّه بهذا التجلّي يظهر العبد المتجلّى له في ثبوته وعدمه للحق المتجلّي على قدر الصورة التي يتجلّى له فيها، وهي صورة العبد الكلّية الجامعة لشؤونه وأحواله إلى غير نهاية. وتقديم هذا المتجلّي على الصورة المتجلّى فيها تقديم رتبة لا ترتيب وجود، فلا

تقديم ولا تأخير، وهذا عكس ما تشير إليه الطائفة العلّية - رضي الله عنها -: الإشارة بقوله (وهذا عكس إلخ) إلى قوله (وإذا كان الحق يتنوّع في الصور إلخ) لا إلى ما قبله فإنّه في بيان التجلّي الأسمائي الشهادي، فإنّهم أجمعوا على أنّه تعالى لا يتجلّى لمخلوق إلّا على قدر استعداده، فيكون التجلّي تابعًا لاستعداد القلب، وبحسبه في صورة اعتقاده، وهو تعالى، عريٌّ عن التغيير في ذاته. ولكن التجلّي في المظاهر الإلهية على قدر العقائد التي تحدث في المخلوقات. ثم اعلم أنّ الطائفة إنّما اعتنت بذكر التجلّي الأسمائي دون التجلّي الذاتي، مع أنّهم لا يجلونه لكون التجلّي الأسمائي تفصيل للتجلّي الذاتي، والتجلّي الذاتي مضى بما فيه. والتجلّي الأسمائي متجدّد في كل آن. (جزائري، مواف٣، ١٢٠٧، ٢٥)

تقرير القوانين

- من مزايا ولاة الأمور أيضًا أنّ النفوذ الملوكي بيدهم خاصة، لا يشاركهم فيه مشارك، وهذه المزية العظمى تعود على الرعيّة بالفوائد الجسيمة، حيث أن إجراء المصالح العمومية بهذه المثابة ينتهي بالسرعة، لكونه منوطًا بإرادة واحدة، بخلاف ما إذا نيط بإرادات متعدّدة بيد كثيرين فإنه يكون بطيئًا، وهذا النفوذ الملوكي القضائي غير النفوذ الإجرائي الذي هو مباشرة العمل، وهو من خصائص الوزراء ونظّار الدواوين وغيرهم، فالنفوذ الملوكي هوالترتيب والأمر بالنفوذ الإجرائي لمن يجريه، فهو حق محترم لا مسؤولية فيه على الملك ولا يكون لغيره، فكيف وهو رئيس المملكة وأمير الجيوش البريّة والبحرية وقائدهم الأول، وعليه مدار الأمور الملكية والعسكرية الداخلية والخارجية، وهو الذي يقلّد المناصب العمومية لمن يستحقّ بإصدار أوامره فيها، ويرتّب الوظائف وينظّم اللوائح المبيّنة لطرق إجراء الأصول والقوانين، ويأمر بتنفيذ الأحكام الصادرة من ديوانه ومحاكمه ومجالسه، وله الرياسة على أمناء دين مملكته، وله الحق في أن يمنح المناصب والألقاب العالية وأن يعطي عنوان الشرف ونيشانه. وإذا أمر المجالس بتنظيم لوائح فإنّها لا يجري مفعولها ولا يعتد بها إلّا إذا صدّق على نفس اللوائح، وعلى ترتيب الجزاء على من خالفها، وترتيب الجزاء على مخالفة القوانين، وهو ما يُسمّى تقرير القوانين وترسيخها، فإنّها بدون ترتيب الجزاء ليس على مخالفها لوم. (طهطاوي، اكا١، ٥٢٢، ٦)

تقلّب

- من الشائع على ألسنة الإفرنج أن آفة الشرق عدم ثبات حكوماته وأهله فيرتفع عندهم اليوم من كان منخفضًا وينخفض في الغد من كان مرتفعًا وتدار الأعمال أسبوعًا برأي زيد وأسبوعًا آخر برأي عمرو ويشرع في شهر في طريق وفي شهر آخر نترك ويشرع في طريق آخر وما يكون مرعي الإجراء اليوم من القوانين يبيت مهملًا في غده وهكذا تراه لا يستقرّ على حال. وهذه تهمة ليست عرية عن الصحّة وقد طالما رأى العقلاء من الشرقيين أن سرعة التقلّبات من أعظم الآفات التي تؤول إلى تضعضع أحوالهم في كل شيء حتى أنهم يكادون يمسون من جرائها دون قواعد تبنى عليها سياستهم وأعمالهم فما يثبّته السلف ينقضه الخلف وما يستحسنه الواحد يستقبحه

الآخر. وكان التقلّب في مصر من آفاتها أمّا الآن فقد صدمت الغايات الهيئة الإدارية في مصر صدمة عنيفة، غير أنّ الفوز يكون لمن يبني أعماله على أساس حب الوطن وخلوّ الغرض ومراعاة المنافع العمومية دون الخصوصية، فدارت الدائرة على الباغي في النزال السياسي الذي جرى وفاز الجناب الخديوي بالمحافظة على ما قد رأى وطنه ناجحًا به أعظم نجاح فأصبح متيقّنًا أن كل السلامة في اتّباعه. (سبستاني، فجل٢، ٦٠١، ٦)

تقلب في السياسة

- قد تعوَّد الناس التقلّب في السياسة والانتقال بسرعة من حال إلى حال فأصبحوا يستغربون ثبوت الأمور برهة بعد أن أصبح شأن الدول الثبات على عدم الثبات كما أضحى ديدن الروس والإنكليز الاتّفاق على الاختلاف. فإن ملنا إلى السلم أو لم نمل إليه وصرفنا النظر عن أمور مهمّة سياسية أو لم نصرفه عنها لا ينفكّ كلام الكونت اندراسي يخيّل لنا خيالات ترتعد منها الفرائص وترتجف منها القلوب لأنّه صرَّح بما قرَّر في العقول بأن المؤتمر آلة تقريبية مبدأها أقلّ خطرًا من عقباها، فكأن الناس باتوا ملتزمين بأن يحملوا أثقال انتظار أعماله ومباحثاته ومفاوضاته متوهّمين أنّهم يدركون من الخطر شأوًا لم يدركوه من قبل، وإذا تأمّلنا في كلامه وفي آراء أوروبا التي استدللنا عليها برواج القراطيس المالية الدولية وأسعار المأكولات وارتفاع أثمان المواد التنعمية كالحرير نرى أنّها لم تتشاءم منه تشاءم من يسمع كلامًا كالذي سمعناه، أو أنّهم رأوا كلامًا آخر يريح الأفكار سابقًا أو لاحقًا لما بلغتناه إياه الرسالات البرقية. (سبستاني، فجل٢، ٤٩٩، ١٩)

تقليد

- إعلم أنّ التقليد هو قبول قول الغير من غير معرفة دليله، وأمّا معرفة دليله فليس إلّا وظيفة المجتهد. والتقليد مناط العمل فكما لا يجوز للمجتهد العمل في الوقائع إلّا باجتهاده ورأيه، كذلك لا يجوز للمقلّد العمل في كل واقعة من الأعمال والأحكام إلّا بتقليده واستفتائه من مُفْتٍ مجتهد أو حامل فقه. (نابلسي، خت، ٤، ٢١)
- لا بدَّ من قصد القلب في العمل بقول الغير حتى يُسمّى تقليدًا، لكن سواء قصد ذلك قبل الفعل وهو الأصل المجمع عليه أو بعد الفعل فهو صحيح عندنا أيضًا، وأمّا إذا خلا عمله قبله وبعده من قصد قلبه للأخذ بقول الغير من الأئمّة الأربعة فلا يكون حين العمل مقلّدًا لأحد من المجتهدين وليس هو بمجتهد، فعمله حينئذٍ باطل اتّفاقًا. (نابلسي، خت، ٩، ١٨)
- إعلم أنّه يجوز للحنفي تقليد غير إمامه من الأئمّة الثلاثة رضي الله عنهم فيما تدعو إليه الضرورة بشرط أن يلتزم جميع ما يوجبه ذلك الإمام في ذلك. (نابلسي، خت، ٢٣، ٢٠)
- قال البوغي والمجتهد من جمع خمسة أنواع من العلم: علم كتاب الله عزّ وجلّ، وعلم سنّة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وأقاويل علماء السلف من إجماعهم واختلافهم، وعلم اللغة، وعلم القياس وهو طريق استنباط الحكم من الكتاب والسنّة إذا لم يجده صريحًا في نصّ كتاب أو سنّة أو إجماع، فيجب أن يعلم من علم الكتاب الناسخ والمنسوخ والمجمل والمفصّل والخاص والعام والمُحْكم

والمُتشابِه والكراهة والتحريم والإباحة والندب والوجوب، ويعرف من السنّة هذه الأشياء ويعرف منها الصحيح والضعيف والمسند والمرسل، ويعرف ترتيب السنّة على الكتاب وترتيب الكتاب على السنّة حتى ولو وجد حديثًا لا يوافق ظاهره والكتاب يهتدي إلى وجه محمله، فإنّ السنّة بيان الكتاب ولا تخالفه وإنّما يجب معرفة ما ورد منها في أحكام الشرع دون ما عداها من القصص والأخبار والمواعظ، وكذلك يجب أن يعرف من علم اللغة ما أتى في كتاب أو سنّة في أمور الأحكام دون الإحاطة بجميع لغات العرب، وينبغي أن يتحرّج فيها بحيث يقف على مرام كلام العرب فيما يدلّ على المراد من اختلاف المحال والأحوال، لأنّ الخطاب ورد بلسان العرب، فمن لم يعرف لا يقف على مراد الشارع، ويعرف أقاويل الصحابة والتابعين في الأحكام ومعظم فتاوي فقهاء الأمة حتى لا يقع حكمه مخالفًا لأقوالهم فيكون فيه خرق الإجماع، وإذا عرف من كل من هذه الأنواع معظمه فهو حينئذٍ مجتهد، ولا يشترط معرفة جميعها بحيث لا يشذّ عنه شيء منها وإذا لم يعرف نوعًا من هذه الأنواع فسبيله التقليد وإن كان متبحّرًا في مذهب واحد من آحاد أئمة السلف فلا يجوز له تقلّد القضاء ولا الترصّد للفتيا، وإذا جمع هذه العلوم وكان مجانبًا للأهواء والبدع مدرعًا بالورع محترزًا عن الكبائر غير مصر على الصغائر جاز له أن يتقلّد القضاء ويتصرّف في الشرع بالاجتهاد والفتوى، ويجب على من لم يجمع هذه الشرائط تقليده فيما يعن له من الحوادث. (دهلوي، رد، ٣٣، ١٢)

- إنّ أهل الجاهلية كانوا في ربقة التقليد لا يُحكِّمون لهم رأيًا ولا يشغلون فكرًا فلذلك تاهوا في أودية الجهالة، وهكذا كل من سلك مسلكهم في أي عصر كان. (آلوسي، مج، ١٤، ٩)

- في التقليد: هو لغة جعل القلادة في العنق ومنه تقليد الولاة الأعمال والبدن ما تعرف به، والقلادة ما يجعل في العنق، وتقلّدها لبسها، والشيء جعله كالقلادة حقًّا أو باطلًا، وتقليد الصحابي مثلًا جعل قوله قلادة واصطلاحًا أخذ مذهب من ليس قوله إحدى الحجج الأربعة الشرعية بدون واحدة منها، فالرجوع إلى النبي صلّى الله عليه وسلّم أو الإجماع ليس تقليدًا، وأورد بعضهم هنا عدم المناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي بأنّ الأول إعطاء والثاني أخذ، وقد تقرّر أنّ المعنى الإصطلاحي هو اللغوي وزيادة قيد، وأجاب بأن اللغوي من قبيل المشترك، ولا يخفى، أنّ اللغة توقيفية، فإن ثبت الإشتراك قبل وإن كان قال له احتمالان ليصحّح القاعدة فلا داعي إليه، فإن الإيراد غير ظاهر لأنّ المقلِّد بالكسر أعطى المُقلَّد بالفتح عهدة ما قلّده فيه وجعلها إليه وخلعها عليه. (سنوسي، كو، ٨٤، ٢)

- أمّا التقليد فهو قبول قول الغير من غير حجّة، فمن أين يحصل به علم وليس له مستند إلى قطع، وهو أيضًا في نفسه بدعة محدثة لأنّا نعلم بالقطع أنّ الصحابة رضوان الله عليهم لم يكن في زمانهم وعصرهم مذهب لرجل معيّن يُدْرَس ويُقلَّد وإنّما كانوا يرجعون في النوازل إلى الكتاب والسنّة، أو إلى ما يتمخّض بينهم من النظر عند فقد الدليل إلى القول، وكذلك تابعوهم أيضًا يرجعون إلى الكتاب والسنّة فإن لم يجدوا نظروا إلى ما أجمع عليه الصحابة،

فإن لم يجدوا اجتهدوا واختار بعضهم قول صحابي فرآه الأقوى في دين الله تعالى. (سنوسي، كو، ١٠٢، ٩)

- إعلم أنّ الله ورسوله وأئمة الدين من العلماء قد أوضحوا الفرق بين التقليد الذي عرفت حدّه أول الباب (الثالث)، والأتباع الذي هو سلوك طريق المتبع والإتيان بمثل ما يأتي به، وقد قدمت الفرق بينهما. وإذا عقدت هذا الفصل له فأزيده إيضاحًا، قال ابن عبد البر، قال أهل العلم والنظر، حدُّ العلم التبيين وإدراك المعلوم على ما هو به، فمن بان له الشيء فقد عَلِمه، قالوا والمُقلِّد لا علم له ولم يختلفوا في ذلك واستشهد بقول البحتري:

عرف العالمون فضلك بالعلـ
م وقال الجهال بالتقليد

وقال ابن خويز منداد المالكي التقليد معناه في الشرح الرجوع إلى قول لا حجّة لقائله عليه وذلك ممنوع منه في الشريعة، والأتباع ما ثبتت عليه حجّة، وقال في موضع آخر من كتابه كل من اتّبعت قوله من غير أن يجب عليك قبوله لدليل يوجب ذلك فأنت مُقلِّده، والتقليد في دين الله غير صحيح، وكل من أوجب عليك الدليل اتّباع قوله فأنت متبعه والاتّباع في الدين متبوع والتقليد ممنوع، فعلم أن الاتّباع أن لا يقدَّم على ما جاء به الرسول صلّى الله عليه وسلّم قول أحد ولا رأيه كائنًا من كان بل ينظر في صحّة الحديث أولًا ثم في معناه ثانيًا، فإذا تبيّن له لم يعدل عنه ولو خالفه من بين المشرق والمغرب، ومعاذ الله أن تتّفق الأمة على ترك ما جاء به نبيُّها صلّى الله عليه وسلّم. (سنوسي، كو، ١١٨، ١٦)

- أمّا التقليد فهو لغة جعل قلادة في العنق، ومنه تقليد في الدين وتقليد الولاة العمّال، والبدن ما تعرف به والقلادة ما يجعل في العنق، وتقلّدها لبسها، والشيء جعله كالقلادة حقًّا أو باطلًا، وتقليد الصحابي مثلًا جعل قوله قلادة، واصطلاحًا أخذ قول الغير بلا حجّة، والمراد بأخذه تلقّيه بالاعتقاد عمل به أم لا، وخرج به أخذ غير القول من الفعل والتقرير عليه فليس تقليدًا، وأخذ القول مع معرفة دليله فهو اجتهاد وافق اجتهاد القائل، وأمّا الفرق بينه وبين الإتباع فإنّما يتمّ بعد معرفة أنواعه وإن حصل بقولهم أخذ قول الغير الخ، فالرجوع إلى قول النبي ليس بتقليد أي ولا باجتهاد أيضًا، وإنّما هو محض إتّباع فقط على تفصيله السابق. (سنوسي، معش، ٩٤، ٢)

- إعلم أنّ للتقليد أنواعًا محصورة في قسمين: محمود ومذموم، فالأول تقليد المكلّف من هو أعلم منه بأحكام الله كتابًا وسنّة فيما خفي عليه منها بعد بذل جهده في طلبها، وهذا القسم واجب في حق العاميّ الصرف كمن لم يبلغ رتبة الإجتهاد من ذوي العلم المعتبر عند أكثر الأئمة. (سنوسي، معش، ٩٤، ١١)

- أمّا القسم الثاني من التقليد وهو المذموم المنهي عنه فهو المصادم نصًّا من كتاب أو سنّة أو إجماع ومنه القياس على غير أصل من هذه الأصول، وهو كما في الأعلام ينقسم إلى ثلاثة أقسام: أحدها الأعراض عمّا أنزل الله وعدم الالتفات إليه كالاكتفاء بتقليد الآباء، الثاني تقليد من لا يعلم المقلّد أنّه أهل أن يؤخذ بقوله، الثالث التقليد بعد قيام الحجّة وظهور الدليل على خلاف قول المُقلِّد. (سنوسي، معش، ١٠٠، ١٥)

تقليد المجتهد

- إعلم أنّ تقليد المجتهد على وجهين واجب وحرام، فأحدهما أن يكون من أتباع الرواية، دلالة تفصيله أنّ الجاهل بالكتاب والسنّة لا يستطيع بنفسه التتبّع ولا الاستنباط فكان وظيفته أن يسأل فقيهًا ما حكم رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم في مسألة كذا وكذا، فإذا أخبر تبعه سواء كان مأخوذًا من صريح نصّ أو مستنبطًا منه أو مقيسًا على المنصوص، فكل ذلك راجع إلى الرواية عنه صلّى الله عليه وآله وسلّم ولو دلالة، وهذا قد اتّفقت الأمة على صحّته قرنًا بعد قرن بل الأمم كلها اتّفقت على مثله في شرائعهم. وإمارة هذا التقليد أن يكون عمله بقول المجتهد كالمشروط بكونه موافقًا للسنّة فلا يزال متفحّصًا عن السنّة بقدر الإمكان، فمتى ظهر حديث يخالف قوله هذا أخذ بالحديث، وإليه أشار الأئمة، قال الشافعي رحمه الله: إذا صحّ الحديث فهو مذهبي وإذا رأيتم كلامي يخالف الحديث فاعملوا بالحديث واضربوا بكلامي الحائط. (دهلوي، رد، ٤٩، ١٦)

تقليد واجب

- أمّا تقليد من بذل جهده في إتباع ما أنزل الله وخفي عليه بعضه فقلّد فيه من هو أعلم منه فهذا محمود غير مذموم، وهو التقليد الواجب، وأمّا الإتّباع فهو كما قال الإمام أحمد، الإتّباع هو أن يتبع الرجل ما جاء عن النبي صلّى الله عليه وسلّم وأصحابه، ثم هو بعد في التابعين بالخيار، وفي الإعلام الإتّباع سلوك طريق المتبع والإتيان بمثل ما جاء به. (سنوسي، معش، ١٠١، ٦)

تقوى

- قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ﴾ (النمل: ٥٣) فالإيمان يدخل فيه الدين كله، وأيضًا يدخل كله في التقوى، وأما إذا فرّق بينهما كما هنا فالإيمان الأمور الباطنة، والتقوى الأمور الظاهرة. وإذا قلت: الإيمان فعل الواجبات والتقوى ترك المحرّمات فقد أصبت. (وهاب، تفس، ١٥٨، ٧)

تقوى الشيء

- تقوى الشيء: التحرّز منه بمجانبة أسبابه، ومن قال: لا أخاف النار ولكن أخاف الله، فهو من المحقّقين في مقام التوحيد، وذلك لأن النار لا أثر لها في إيلام أحد من أهلها، ولكن التأثير للّه تعالى عند النار لا بها، والمؤلم في الحقيقة هو الله تعالى بعد تجلّيه في صورة النار. (نابلسي، أش، ٢٦٠، ٣)

تَقيُّدات

- إنّ كلّ ما يطلق عليه إسم موجود في أي مرتبة من مراتب الوجود كان، ليس هو إلّا الحقُّ - تعالى - ظاهرًا ومقيّدًا بحسب تلك المرتبة التي حصل الظهور فيها. فهو الظاهر في ملابسه اللبسية المتعيّن بأسمائه القدسية، والظهورات والتعيّنات والتقيّدات كلها؛ أمور اعتبارية عقلية لا وجود لها خارج العقل، كسائر الأمور المصدريّة. ولمّا ظهرت حقيقته المطلقة، مقيّدة في بادئ الرأي والوهم وإلّا فهي مطلقة حالة الحكم عليها بالتقييد، ولا يكون العارف كاملًا؛ حتى يشهد الإطلاق في التقييد، والتقييد في الإطلاق، في آن واحد، انحجب من حيث تقييده عن نفسه، من حيث إطلاقه،

فاشتاق المطلق إلى الاتّحاد بالمقيّد. (جزائري، مواف١، ١٠٥، ١٥)

تقييد

- كل من له حق في تسجيل له أن يطلب من الدفتر دار بنفسه أو بواسطة وكيل بيده وكالة قانونية تقييد حقّه العقاري أو إبطاله في الكل أو البعض أو إصلاحه، ولا يمكن التقييد إلّا إذا كان الحق محالًا ممن قيّد باسمه سابقًا بلا واسطة، حتى إذا وقعت في حق عقاري عدّة انتقالات واتّفاقات متوالية، فإن الانتقال أو الاتفاق الأخير لا يقيّد إلّا بعد تقييد سابقاته، ومزية مستحقّ راتب الإنزال يقيّدها الدفتر دار من تلقاء نفسه عند تسجيل العقار أو عند تقديم عقد الإنزال إذا كان متعلّقًا بعقار مسجّل أو يكون تقييدها بمطلب مستحقّ الراتب، وتقييد حقوق الصغار والمحجورين يكون بطلب المقدّمين أو النظّار، فإن لم يطلبوا ذلك جاز طلبه لرئيس العائلة ووكيل الجمهورية وقضاة الصلح والقنصل والأقرباء وأحباب المحجورين، وقد يجوز ذلك للمحجورين أنفسهم، وتقييد حقوق المرأة المتزوّجة يكون بطلب زوجها أو بطلبها أو بطلب أقربائها أو أحبابها ورهن الوصية يقيّده الدفتر دار عندما تستودع الوصية أو نسخة صحيحة منها بطلب الموصى. (سنوسي، مدر، ٢٤٩، ١٤)

- الإطلاق والتقييد من الأمور الاعتبارية، لا عين لها في الوجود الشهادي، زائدة على الموجود. فلا يتوهّم متوهّم أن الوجود الذات المطلق، محصور في العالم، ولا يكمل شهود مشاهد وعرفان عارف حتى يشهد الإطلاق في التقييد، والتقييد في الإطلاق، لأن مشهوده ومعروفه هكذا هو، فافهم. (جزائري، مواف٢، ٥٩١، ٧)

تقييد بالإطلاق

- إنّ الإطلاق منه حقيقي وغير حقيقي. فإطلاق الرب - تعالى - الحقيقي؛ لا يقابله تقييد ولا يتصوّر معه تمييز. فإن الإطلاق الذي يقابله تقييد ليس بإطلاق. بل هو تقييد بالإطلاق وتمييز به، كما أن المقيّد متميّز بالتقييد. وإنّما مفهوم الإطلاق عند السادة هو ما لا تقييد له، فلا يكون مقيّدًا بالإطلاق ولا بغير الإطلاق، بل هو الأمر الذي لا تقييد فيه بوجه من الوجوه. فمعتقد هذا الإطلاق هو الذي لا يخاف مقام ربّه، أمّا مَن قيّده بالإضافة أو بالإطلاق الذي يقابله تقييد فهو مأمور بالخوف من مقام الربّ. فالعارف حقيقة يعتقد إطلاق الحق وتنزيهه عن التقييد في التقييد، والتحديد في التحديد، والتعيُّن في التعيُّن. لذا أمرنا الشارع أن نقول عند افتتاح الصلاة، وفي الانتقالات من ركوع وسجود: "الله أكبر". بعد أمره لنا بتخيُّل الحق في قبلتنا مواجهتنا. وأننا نراه بقوله: اعبد الله كأنك تراه. كأننا نقول عند كلِّ تكبيرة: "الله أكبر". عن التحديد في التحديد، والتقييد في التقييد، فهو أكبر من أن يقيّده حال، أو يضبطه خيال. (جزائري، مواف٣، ١٠١٠، ٢١)

تقييد في الإطلاق

- إنّ كلَّ ما يطلق عليه إسم موجود في أي مرتبة من مراتب الوجود كان، ليس هو إلّا الحقُّ - تعالى - ظاهرًا ومقيّدًا بحسب تلك المرتبة التي حصل الظهور فيها. فهو الظاهر في ملابسه اللبسية المتعيّن بأسمائه القدسية، والظهورات

والتعيّنات والتقيّدات كلها؛ أمور اعتبارية عقلية لا وجود لها خارج العقل، كسائر الأمور المصدريّة. ولمّا ظهرت حقيقته المطلقة، مقيَّدة في بادئ الرأي والوهم وإلّا فهي مطلقة حالة الحكم عليها بالتقييد، ولا يكون العارف كاملًا؛ حتى يشهد الإطلاق في التقييد، والتقييد في الإطلاق، في آن واحد، انحجب من حيث تقييده عن نفسه، من حيث إطلاقه، فاشتاق المطلق إلى الاتّحاد بالمقيّد. (جزائري، مواف١، ١٠٥، ١٨)

تقييد وتعيُّن

- إنّه لمّا ثبت أنّه تعالى الظاهر، وأنّ الوجود له، وأنّ كل ما يقع عليه إدراك من الصور والأشكال والأعراض إنّما هي أحوال ونعوت واستعدادات الأعيان الثابتة في العدم، والصور والأحوال أمور عدميّة لا قيام لها إلّا بالوجود، فالمُسمّى بالعبد إذًا عبارة عن ظهور الوجود الحق بأحوال الممكنات العدمية. وهذا التركيب المعنوي أصل كل تركيب في العالم، فهل المخاطب المأمور بالتكاليف الوجود الحق أو أحوال الممكنات التي هي أعراض، والمقوِّم لها الوجود الحق. فإن قيل المُخاطَب المأمور المكلّف ربٌّ فهو تناقض، فإنّ كونه ربًّا يقتضي أن يكون آمرًا لعبده مكلِّفًا (إسم فاعل) فأنّى يكلِّف نفسه فلا يصحّ أن يكلّف نفسه من حيث هو هو لما يلزم عليه من اجتماع النقيضين. والمخلص من هذا أن الحق - تعالى - له مرتبتان: مرتبة إطلاق وغيب، وهي مرتبة اللاتعيُّن واللاظهور. ومرتبة تقييد وتعيُّن بالمظاهر الأسمائية والروحانية والصور الخيالية والجسمية من غير حلول ولا شيء غير ذلك. كما لم تحل المعاني في الألفاظ وإن دلّت عليها وهو هو في المرتبتين، فإنّ المُطْلَق عين المقيّد، والتعيين والتقيُّد والظهور أمور اعتبارية لا وجود لها في أعيانها، فانحجب المُقيَّد من حيث تقييده عن نفسه من حيث إطلاقه. فأراد المطلق رفع الحجاب عن المُقيَّد، فرتّب هذه التكاليف الشرعية أدوية وأسبابًا لرفع الحجاب فهو المكلِّف (إسم فاعل) من حيثيَّة وجهته، وهي حيثية إطلاقه وربوبيته، وهو المكلَّف (إسم مفعول) من حيثيَّة وجهته وهي حيثيَّة تقيّده وظهوره باسم العبد وتقيّده بأحواله ونعوته. ومع هذا فالربُّ ربٌّ سيّد آخر قاهر مكلّف. والعبد عبد مربوب مأمور مكلَّف. (جزائري، مواف٣، ١٣٣٠، ١٦)

تكاتف

- الإنسان كالمخلوقات الاجتماعية فهو كالنمل لا يعيش منفردًا وكالنحل وبعض الطيور، وبدون الإجتماع لا تحفر بيوت النمل ولا تشيد مدن البشر ولا تصنع آلاتهم ولا تنسج ولا تمدّ أسلاكهم البرقية ولا تسير مركباتهم النارية ولا مراكبهم البحرية، فلا يقدر إنسان واحد أن يزرع القطن ويحصده ويغزله وينسجه ويبيّضه ويصبغه ويقطّعه أثوابًا ويصدّره ويبيعه لأنّه إذا أفرغ وقته لذلك لا يتيسّر له أن يزرع حنطة ولا أن يربّي المواشي فيموت جوعًا ولا أن يدير مركبًا ولا مركبة ولا أن يخابر بالسلك البرقي. فالإنسان خلق للاجتماع هيئات إجتماعية للتكاتف في الأعمال والاتّحاد للتغلّب على صعابها ودفع المخاطر والتعدّيات، ولا ينتظم قوم ما لم يجتمعوا اجتماعًا مرتّبًا مستوفيًا للشروط، ولا يرتاحون ونحن لا نرتاح لأن هيئتنا الاجتماعية غير مستوفية الشروط بل

الخلل في قواعدها، فإن اجتماع الناس كالنمل للتكاتف والتقدّم وجمع الثروة بالاتّحاد والاتّفاق، واجتماعنا للانشقاق والبغض والمناظرة وحجب أسباب الانتفاع عن الآخرين ما لم نفز نحن ببعضه ودوس أعظم صالح عام ينتفع به ألوف من المساكين لأصغر صالح خاص، فكأنّنا ذئاب لا يركن بعضنا إلى البعض الآخر، لأن شأن كل منّا الأعمال على إلحاق الضرر بالآخرين لئلّا ينتفعوا بدون أن ننتفع نحن أيضًا. (سبستاني، فجل٢، ٣٩٥، ١٣)

تكاليف شرعية

- نصح الحق عباده وأمرهم بالتمسُّك بما عندهم، والعمل به والخير يجر بعضه إلى بعضه، كالغيث يكون قطرة ثم ينهمل، فإذا عمل العبد على أمر الحق له، وواظب على أنواع النوافل؛ أحبَّه الله، فإذا أحبّه كان سمعه وبصره ولسانه ويده وجميع قواه. وهو المراد بإتيان اليقين بمعنى الكشف، وزوال الغطاء عن حقيقة الأمر، وباطنه، وأن الحق هو قوى العبد جميعها، وحينئذٍ، يعرف العبد من هو المسبِّح والساجد، والعابد، وما فائدة السجود والعبادة، وما علّتها الغائية، وأنّه ليس المقصود من التكاليف الشرعية؛ إلّا أنها أسباب وأدوية لرفع الحجاب عن وجه الأمر، وبعد فتح الباب، ورفع الحجاب؛ يزيد العبد تعظيمًا للأوامر الشرعية، والتزامًا لها. (جزائري، مواف١، ٣٤، ٧)

تكثير العمل

- إنّ الإنسان مخلوق لحكمة إلهيّة، وهي تعمير الدنيا وتمام انتظامها، وهذه الحكمة إنّما تتمّ بتكثير النوع البشري واستمرار نسله، وهذا إنّما يكون بالتوالد والتناسل، وإن كل إنسان اجتهد في تحصيل مال أو علم أو جاه يحب طبعًا امتيازه به في حياته دون غيره، وأن لا يتوارثه عنه إلّا نسله بعده، ليكون حيًّا حياة معنوية، دائم النسل، باقي الذكر، وإلّا لكان الإنسان لا يجتهد إلّا بقدر عيشته الضروريّة، فأمل انتقال الوراثة إلى النسل والولد أكّد في النوع البشري تكثير العمل، فقد يكون مدار الأعمال المعاشية والمعادية على الآمال التولّدية، فأشار الحديث الشريف إلى معنى لطيف، وهو الحثّ على التناسل والتوالد، وتأهيل النسل لدرجة الرشد وبلوغ غرض الوراثة النافعة، وينبغي تعلّمه، حفظًا في حال صغره لينكشف له معناه في حال كبره فابتداؤه الحفظ، ثم الفهم، ثم الاعتقاد والإيقان والتصديق، وذلك مما يحصل في الصبي من غير برهان. (طهطاوي، اكا١، ٢٩٢، ١١)

تكذيب

- التكذيب هو: جحود نبي من الأنبياء عليهم السلام، أو جحود كتاب من كتب الله تعالى المنزلة أو آية منها أو صحيفة من الصحف على سبيل الإطلاق فيما أنزله الله تعالى على الأنبياء الماضين عليهم السلام. لا جحود شيء من ذلك موجود بيد الكفّار الآن، لثبوت التغيير والتبديل فيه بأخبار الله تعالى عنهم في كلامه القديم. (نابلسي، أش، ١٩١، ١٨)

تكسُّب

- قد علمنا سبحانه وتعالى وجوه المكاسب والمنافع، والهمنا دقائق الفنون والصنائع، حيث مدح السعي وذمّ البطالة بقوله تعالى:

﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ (النجم: ٣٩) وقال تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ (الجمعة: ١٠) أي اطلبوا المعاش الذي فيه قوامكم. وفضل الله هو رزقه الذي تفضل به على عباده، وأباحه بالبيع والتجارات المشروعة. قال سعيد بن جبير، رضي الله عنه: "إذا انصرفت من الجمعة، فخرجت من المسجد، فساوم بالشيء، وإن لم تشتر". انتهى. فلا خلاف في أن طلب الرزق مشروع، قال صلّى الله عليه وسلّم: "اطلبوا الرزق في خبايا الأرض". وإنما الكلام في أنّ التكسُّب، بعد الطلب، هل يدخل في حدّ الفرض؟ وجوابه ما قاله الإمام الراغب: من أنّ التكسُّب في الدنيا، وإن كان معدودًا من المباحات من وجه، فإنّه من الواجبات من وجه، وذلك أنّه إذا لم يكن للإنسان استقلال بالعبادة إلّا بإزالة ضروريّات حياته فإزالتها واجبة، لأنّ كل ما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب كوجوبه، وإذا لم يكن له إلى إزالة ضرورياته سبيل إلّا بأخذ تعب من الناس فلا بدّ أن يعوّضهم تعبًا له وإلّا كان ظالمًا، فمن توسّع في تناول عمل غيره في مأكله وملبسه ومسكنه وغير ذلك فلا بدَّ أن يعمل لهم عملًا بقدر ما يتناوله منهم وإلّا كان ظالمًا لهم، قصدوا إفادته أو لم يقصدوها. (طهطاوي، اكا٢، ٣١٥، ١٤)

تكفير

- التكفير وهو التستّر؛ وكذلك الكفر هو الستر، والكافر هو الساتر. (مخان، نمر، ٢١٧، ٢١)

تكليف

- اتّصاف الأشياء بالوجود هو الإدراك العقلي. والتكليف إنّما ورد باعتبار الإدراك العقلي في كون الوجود صفة للأشياء. ووردت الأحكام بذلك وتفصّلت الشرائع، كما قدمناه. فوجب القول به على العموم. وإن معناه: إيجاد الله تعالى الأشياء، وتكوينه لها، المعلوم ذلك بالعقل والحسّ للعموم من الناس، دون "أهل الخصوص". فإن عندهم تكوين الله تعالى للأشياء أزلي قديم، بمعنى تقديرها، لا إيجادها. إذ الوجود كله عندهم حقيقة واحدة متميّزة عن الأشياء. وليس للأشياء عندهم اتّصاف بها. وكيف لا يكون "الوجود" وصفًا للأشياء في نظر العقل، وقد نسب الشرع للمكلّفين أفعالًا هي طاعات، وأفعالًا هي معاصي ومخالفات؟ ووعدهم بالثواب عليها في الآخرة، وأوعدهم بالعقاب على ذلك أيضًا في الآخرة. فالشرائع والأحكام يجب قبولها والعمل بها على المكلّفين. (نابلسي، وج، ١٠٤، ١٣)

- أحكام الوحي التي منها تحتم تعلُّق مشيئته تعالى باهتداء من صرف قدرته واختياره إلى تحصيل الحق لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ (العنكبوت: ٦٩)، وأمّا إلجاؤهم إلى ذلك وتنفيذ قولهم عليهم شاءوا أو أبوا كما هو مقتضى استدلالهم فليس ذلك من وظيفتهم ولا من الحكمة التي يتوقّف عليها التكليف حتى يستدلّ بعدم ظهور آثاره على عدم حقيقة الرسل عليهم السلام أو على عدم تعلّق مشيئته تعالى بذلك، فإنّ ما يترتّب عليه الثواب والعقاب من الأفعال لا بدَّ في تعلّق مشيئته تعالى بوقوعه من مباشرتهم الاختيارية وصرف اختيارهم الجزئي إلى تحصيله وإلّا لكان الثواب والعقاب اضطراريين. والكلام على

هذه الآية ونحوها مستوفى في تفسير روح المعاني وغيره. فجحود القَدَر والاحتجاج به على الله ومعارضة شرع الله بقدره كل ذلك من ضلالات الجاهلية والمقصود أنّه لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين، فمن زلّت قدمه عن هذه الجادة كان على ما كان عليه أهل الجاهلية وهي الطريقة التي ردّ عليها الله سبحانه ورسوله صلّى الله عليه وسلّم. (آلوسي، مج، ٥٩، ١١)

- المكلَّف المأمور المنهي من هذه الهيئة الاجتماعية، من هو؟ فإن قلت: المكلَّف منها هو الشق الخلقي، وهو الأعراض المجتمعة القائمة بالوجود الذات فهو محال، إذ التكليف لا يكون إلّا لمن له الاقتدار على ما كُلِّف به من الأفعال. أو مسك النفس في المنهيات. والشقُّ المخلوق من المسمّى عبدًا؛ لا اقتدار له على شيء من ذلك. وإن قلت: المكلَّف هو الشقُّ الربّي منها، فذلك أيضًا محال. فإن الشيء لا يكلِّف نفسه بالأمر والنهي. والتخلُّص من هذا كشفًا لا عقلًا، هو أن المجموع أعطي معنى لم يعطه كل واحد على انفراده. وقد علمت أنَّ مسمَّى العبد هو المجموع من الصورة والهوية. فالحقّ هو المسمّى ربًّا وعبدًا، فهو من حيث الصورة من جملة من يعبد الله. ومن حيث باطنه كما ذكرنا. فإيّاه عبد وعبد. فهو سبحانه يطيع نفسه إذا شاء بخلقه، وينصف نفسه. كما تعيَّن عليه من واجب حقِّه. فالتكليف متوجِّه من إسم إلهي على إسم إلهي. ومن أراد أن يفرِّق بين الربِّ والعبد من حيث النشأة الإنسانية، ويجعل الربَّ مباينًا للعبد، منفصلًا عنه، كما هو مذهب جميع المتكلِّمين من سنِّي ومعتزلي وحكيم. وينسب الفعل المكلَّف به إلى الربِّ أو العبد فلا يسلم له دليل من طعن أبدًا. وقد أكثر إمام العلماء بالله محيي الدين، في الفتوحات المكّية وغيرها، الكلام على نسبة الفعل لمن هي؟! تارة بالأدلَّة العقلية والشرعية. وتارة بالأدلّة الكشفية. فتارة يخلصه للربِّ. وتارة يجعل للعبد نسبة ما. (جزائري، مواف٣، ١٠١٤، ١)

- قال تعالى: ﴿وَمَن يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَٰهٌ مِّن دُونِهِۦ فَذَٰلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ﴾ (الأنبياء: ٢٩). قيَّد تعالى الوعيد في الآخرة، بمن يقول: "مِنْ دونِه" فلا بدَّ من زيادة هذا القيد. ولا وعيد في الآخرة على من يقول من المخلوقين: إنّي إله. إذا أشهده الحق سريان الألوهية في العالم، كسريان الوجود الحق في العالم، ولكنه حقّ لا يقال، إذ ما كلّ حقٍّ يقال، كما أنه ما كلّ حقٍّ يحمد في جميع المواطن، ولا كلّ باطل يذمُّ في كلّ المواطن. فالقائل إنّه الله في الدنيا مذموم، وإن كان حقًّا، وإنّما يكون في الآخرة، حين يكون العبد خلّاقًا، يقول للشيء: "كُنْ فَيَكُونُ" وأمّا في الدنيا؛ فالحصر الموجود في هذا الموطن الدنياوي، يرد قوله إنّه الله، لأنّه يجوع ويعطش وينام ويحتاج إلى الكنيف. فإذا قال هذا، وعقله معه؛ تناولته سيوف الشريعة والحقيقة، وأهرقت دمه، كما وقع لحسين بن منصور الحلاج - رضي الله عنه - فإنّه قال ما قال، وظاهر الأحوال تدلُّ على أن عقله معه. فقتل بفتوى أهل الشريعة وأهل الحقيقة، حتى مشايخه الذين عرفوا أنّه قال محقًّا باطنًا!! وأمّا إذا قال: أنا الله، في حال غلبة سكر وحال؛ فهو غير مكلَّف، فإن شرط التكليف العقل، وقد زال. أو قالها بإذن إلهي، كأبي يزيد

وأضرابه؛ فهذا الصنف يحميه حاله من أن تناله أيدي الأغيار. (جزائري، مواف٣، ١٠٤٤، ٢٢)

- ليس ثَمَّ قدرة حادثة أصلًا يكون عنها فعل في شيء، وإنّما وقع التكليف والخطاب من إسم إلهي على إسم إلهي في محل عبد كياني. فيُسمّى ذلك العبد مُكلَّفًا، وذلك الخطاب تكليفًا. (جزائري، مواف٣، ١٣٣١، ٢)

تكوين

- إعلم أنّ جميع الحوادث: المحسوسات والمعقولات والموهومات والمُتخيّلات، مما كان، وما يكون، وما هو كائن إلى الأبد، ما قام وثبت بنفسه، ولا يقوم ويثبت بنفسه، ولا هو قائم وثابت بنفسه. وإنّما هو محتاج ومفتقر إلى "الوجود" ليقوم ويثبت به، كما هو مشاهد معلوم. ووجوده الذي هو قائم وثابت به مشاهد معلوم بديهيّ. والخلق والتقدير والتصوير والتكوين إنّما هو واقع على جميع الحوادث المذكورة، لا على ذلك الوجود الذي هو قيّوم مثبِّت لجميع الحوادث كما ذكرنا. ولا يصحّ أن يكون الوجود مخلوقًا؛ كما أنّ جميع الحوادث مخلوقة. لأنّ المخلوق: ما وقع عليه خلق الخالق، وتقدير المُقدِّر، وتكوين المُكوِّن، بعد أن لم يكن كذلك. ولا يصحّ أن يكون الوجود وقع عليه إيجاد الموجد بعد أن لم يكن كذلك، فيلزم عليه أن يكون عدمًا فيصير وجودًا. والعدم ضدّ الوجود، لا خلاف الوجود. والذي لم يكن مخلوقًا، خلاف الذي صار مخلوقًا، لا ضدّه. ولهذا يجتمع الخلافان، كالمخلوق على وصف مخصوص، مع المخلوق على وصف آخر، خلاف ذلك الوصف. ولا يجتمع الضدّان، اللذان هما العدم والوجود، أصلًا. فالعدم لا يصير وجودًا، والوجود لا يصير عدمًا، أصلًا. وغير المخلوق يصير مخلوقًا وقت ما، والمخلوق يصير غير مخلوق في وقت ما. لأنّ الحوادث كلّها مخلوقة على الترتيب بخلق الله تعالى لها من الأزل كذلك. (نابلسي، وج، ٢٩، ٩)

- إختُلِفَ أيضًا في صفة التكوين، فأثبتها الماتريدية، وعليه فهي صفة قديمة قائمة بذاته تعالى يوجد بها ويعدم بها لكن إن تعلّقت بالوجود تسمّى إيجاد، وإن تعلّقت بالعدم تسمّى إعدامًا، وإن تعلّقت بالحياة تسمّى أحياء، وهكذا فصفات الأفعال عندهم قديمة لأنّها هي صفة التكوين وهي قديمة، وذهب بعضهم إلى أن هذه كلها صفات متعدّدة وفيه تكثير للقدماء جدًّا، ونفاها الأشاعرة وجعلوا صفات الأفعال هي تعلّقات القدرة التنجيزية الحادثة، فإن قيل على طريقة الماتريدية ما وظيفة القدرة عندهم أجيب بأنّ وظيفتها تهيئة الممكن بحيث تجعله قابلًا للوجود والعدم، ورُدَّ بأنّ قبوله لذلك ذاتي له، وأجيب بأنّ الذاتي إنما هو القبول الإمكاني بخلاف القبول الاستعدادي القريب من الفعل. (بيجوري، تمر، ٤٤، ٢)

- إنّ أمر الحق - تعالى - الشيء الذي يريد إيجاده، وهو قوله: "كن" بمعنى أوجد من "كان" التي هي حرف وجودي، لا من "كان" التي هي من الأفعال الناقصة، يساوق الخلق الوجودي لا الخلق التقديري، أي يصاحبه، بحيث لا يتقدّم أحدهما الآخر، فزمان عين قوله تعالى "كُنْ" عين قبول المأمور للتكوين، فيكون كونًا. فأضاف التكوين إلى الذي يكون،

لا إلى الحقّ، ولا إلى القدرة. فإن الآمر والمأمور والأمر شيء واحد، فما أمر إلّا نفسه. ولا كان إلّا هو. فإنّ معنى الإمكان هو قبول الممكن لظهور الحق بصورته. فمعنى "كُنْ": أقبل ظهوري بك، والذي يكون إنّما هو الصورة الخاصّة، كظهور الصورة المنقوشة في الخشب مثلًا، وليس الترتيب والجواب المفهوم من الفاء، في قوله "فَيَكُونُ" إلّا في الرتبة، وهو تقدُّم المأمور على المأمور به في التعقُّل. وأمّا في الخارج فهما متصاحبان لا متتابعان. فلازمان بينهما كالبرق مثلًا: آن لمعانه؛ آن انصباغ الهواء به. وآن ظهور الأشياء؛ آن إدراك البصر الأشياء، فلا ترتيب ولا تعقيب في هذه الأمور إلّا في التعقُّل. وأمّا في الخارج فجميعها في آن واحد. (جزائري، مواف٢، ٩٠٠، ١٩)

تكيفات وتشكلات

- لا شكّ أنّ الإنسان، سواء كان ملكًا أو سوقة، شريفًا أو مشروفًا، حضريًّا أو بدويًّا، فلّاحًا أو صيّادًا، حرًّا أو عبدًا، متمدّنًا أو متخشّنًا، يتناسل مع سائر أنواعه المنتشرة في الدنيا، فيخرج النسل بين الأبيض والأسود، والعربي والأعجمي، والمتمدِّن والمتبربر، وتتناسل أمم الأقطار الحارّة مع أمم الأقطار الباردة، فالأفراد المتولّدة من هذا الاختلاف تتحسّن أخلاقهم وطباعهم وألوانهم وأبدانهم، وتنتقل صفاتهم الأصلية عن أصلها حيث تخلفها صفات التوالد بعضهم مع بعض، فيحدث من ذلك أسماء أجناس الأمم، وهذه الأسماء إنّما تدلّ على تكييف الجنس المنقاد لأحكام طباع الأراضي المولود بها ذلك النوع المخصوص بأحوالها وصفاتها، وتسمّى هذه التكيّفات والتشكّلات بالألوان والأجناس تسمية عرفية لأصحاب الجغرافية، فبهذا قسم بعض العلماء ألوان الأمم وأجناسهم إلى ثلاثة أقسام، بعضها متميّز عن الآخر: الأول: الجنس الأبيض، المسمّى بالقوقاسي، أي الجركسي، والثاني: الجنس الأصفر، المسمّى بالمنغولي، أي التتاري، والجنس الأسمر، المسمّى بالسوداني، وبعضهم قسّمها إلى خمسة أقسام، فزاد على الثلاثة الأقسام السابقة الجنس الملباري، أي الهندي، والجنس الأمريكاني، وبعضهم زاد على ذلك فأكثر الأنواع، وذكر منها الجنس العربي، والجنس الحبشي، وهما داخلان عند من لم يزدهما في الجنس القوقاسي حيث أن المتعبر إنما هو أصل البياض المقول بالتشكيك، أي المختلف الحقيقة، مع اعتبار تناسب الأعضاء في الحسن والوضاءة، ولا شكّ أن العرب والحبش موصوفون بذلك. (طهطاوي، اكا٢، ٣١١، ١٣)

تلميع

- التلميع: وهو في اللغة أن يكون في جسد الخيل بقع تخالف لونه، وفي الاصطلاح أن يأتي الشاعر بنظم مركّب من اللسان العربي والفارسي أو الألسنة الأخر، مثلًا أن يكون أحد المصراعين من البيت عربيًّا والآخر فارسيًّا، أو يكون بيت بالعربية وبيت بالفارسية أو زائد على البيت، وهذا النوع ذكره الوطواط في حدائق السحر. (مخان، غبم، ٤٣، ٤)

تمائم

- التمائم: شيء يُعلّق على الأولاد من العين،

لكن إذا كان المُعلَّق من القرآن، فرخص فيه بعض السلف، وبعضهم لم يرخص فيه، ويجعله من المنهي عنه، منهم ابن مسعود رضي الله عنه. (وهاب، كت، ٢٨، ٦)

تمتع

- التمتّع مأخوذ من المتاع وهو النفع الحاضر. (نابلسي، رق، ٩٣، ٥)

تمدُّن

- علم السياسة المدنيّة وهو علم بمصالح جماعة متشاركة في المدينة وانتظام الهيأة بالإصلاح من أعظم أسباب النجاح. فالمنظور إليه في هذا العلم هو اعتبار مصالح الجماعة المتشاركة في المدينة التي يبلغون فيها إلى حدّ التمدّن المأخوذ لفظه من المدينة أيضًا ومرادفه من اللغات الإفرنجية لم يخلج عن معناها، ويراد به استجماع لازم أهل المدينة من الأمور البدنية والعقلية على وجه الانتظام. وحيث أن المملكة الواحدة تحت سلطة واحدة مقرّها قاعدتها التي هي المدينة المعتبرة بالأهمية فقد نسبت الحقوق المتعلّقة بالأشخاص المجتمعين في محل الإقامة من المملكة إلى المدينة. ومَدَن بمعنى أقام ومنه المدينة، ويقال دنته أي ملكته ومنه المدينة للمصر ففيها معنى الإقامة والملكية، ولا شكّ أنّ المقيم في مكان يستعبده التوطّن بما يملك فيه فيكون مالكًا مملوكًا، وملكية المصر لأهل الحضارة أشدّ، والنسبة القياسية إلى المدينة هي مدني بناء على أن وزنها فعيلة كفريضة إذ قياس النسبة إليها فعلي كمدني وفرضي، وفي القاموس والنسبة إلى مدينة النبي صلّى الله عليه وسلّم مدني، والإنسان مدني قال سعد الدين في قولهم الإنسان مدني بالطبع أي محتاج في تعيّشه إلى التمدّن وهو اجتماعه مع بني نوعه يتعاونون ويتشاركون في تحصيل الغذاء واللباس والمسكن وغيرها أي من وجوه المعاملات التي تقع بين المجتمعين في مدينة واحدة فلذلك كانت أحكامها مدنية. (سنوسي، مدر، ٢٥٥، ٢٤)

- تقدّمها (مصر) في التأنّس الإنساني والعمران، وإحرازها أعلى درجة التمدّن من قديم الزمان، وعلى مرّ العصور وكرّ الدهور انصقلت في مرآة جوهرها صور وأخلاق الخلائق، وتهذيب طباعهم على التدريج، وتشبّثوا بثمرات العلوم والمعارف، ووقفوا على الحقائق، وبمخالطة غيرهم من الأمم ذاقوا حلاوة الأخذ والعطاء، وكثرة العلائق، وكما تمدّنوا بصنائع العمران، تديّنوا بما اتّخذوه من الأديان، وكان يعترف خواصهم وحكماؤهم في الباطن بوحدة الملك الديّان. (طهطاوي، اكا١، ٢٤٩، ٧)

- إنّ التمدُّن أصلين: (معنوي) وهو التمدُّن في الأخلاق والعوائد والآداب، يعني التمدّن في الدين والشريعة. وبهذا القسم قوام الملّة المتمدّنة، التي تُسمّى باسم دينها وجنسها، لتتميّز عن غيرها، فمن أراد أن يقطع عن ملّة تديّنها بدينها، أو يعارضها في حفظ ملّتها، المخفورة الذمّة شرعًا، فهو في الحقيقة معترض على مولاه، فيما قضاه لها وأولاه، حيث قضت حكمته الإلهية لها بالاتّصاف بهذا الدين، فمن ذا الذي يجترئ أن يعانده ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ (هود: ١١٨) وحسبنا في هذا المعنى قول الكرار، أما وقع اتّسع نطاق الإسلام فكل امرئ وما يختار، فبهذا كانت رخصة التمسّك بالأديان المختلفة

جارية عند كافة المال، ولو خالف دين المملكة المقيمة بها، بشرط أن لا يعود منها على نظام المملكة أدنى حال، كما هو مقرّر في حقوق الدول والملل، ... (والقسم الثاني) تمدُّن مادي، وهو التقدُّم في المنافع العمومية، كالزراعة والتجارة والصناعة. ويختلف قوة وضعفًا باختلاف البلاد، ومداره على ممارسة العمل وصناعة اليد، وهو لازم لتقدّم العمران، ومع لزومه فإن أرباب الأخلاق والآداب يخشون صولة تقدّم أهل الفنون والصنائع، ويخافون ارتفاع مراتبهم بقوة مكاسبهم في المنافع، وأهل الفلسفة والعلوم الحكمية النفيسة، يعتقدون أن الصنائع من المهن والأمور الخسيسة، وأرباب الاقتصاد في الأموال والإدارة، يبالغون في توسيع دائرة المنافع ووسائل العمارة، ويتغالون بتكثيرها في دوائرهم، لجباية فوائدهم منها وتيسيرها، ويباشرون جمع متفرّقها، ونظم منشورها، ويبحثون عن نشيد كل شاردة، وتقييد كل آبدة، لأن مصلحتهم تقتضيها، وحاكم أغراضهم يرتضيها. (طهطاوي، اكا١، ٢٥٠، ٢٩)

- أجمع المؤرّخون على أنّ مصر، دون غيرها من الممالك، عظم تمدّنها، وبلغ أهلها درجة عليا في الفنون والمنافع العمومية، فكيف لا وأن آثار التمدّن وإماراته وعلاماته مكثت بمصر نحو ثلاثة وأربعين قرنًا يشاهدها الوارد والمتردّد، ويعجب من حسنها الوافد والمتفرّج، مع تنوّعها كل التنوّع، فجميع المباني التي تدلّ على عظم ملوكها وسلاطينها هي من أقوى دلائل العظمة الملوكية وبراهيتها، فانظر إلى آثار "منف" وأبنيتها وعجائبها وأصنامها ودفائنها، مما يحكيه المؤرّخون عنها، وأنها كانت ثلاثين ميلًا بيوتًا متّصلة، وفيها بيت فرعون، وهو قطعة واحدة من الحجر وسقفه وفرشه وحيطانه من الحجر الأخضر، وكان لها سبعون بابًا، وهي مدينة المملكة المصرية، وكانت منزل الملوك من القبط الأولى والعماليق ومسكن الفراعنة، وما زال الملك بها إلى أن ملك الروم اليونان ديار مصر، فانتقل كرسي المملكة منها إلى الإسكندرية، ومع ذلك لم تزل عامرة إلى أن جاء الإسلام، ثم خربت، وفيها كانت الأنهار تجري من تحت سرير الملك وكانت أربعة أنهار. (طهطاوي، اكا١، ٣٨٣، ٢١)

- من اختراعاتهم (المصريين) العجيبة آلة الحراثة التي انتفع بها جنس البشر عمومًا، حيث تقدّمت الفلاحة، وبه تولّد التمدّن بين جميع الناس، مع اختراع السواقي والنواعير إلهامًا لهم من اللطيف والخبير، فإنها أساس لآلات السقي بأحسن تدبير، وكانت الدولة المصرية تعرف قيمة العدل والإنصاف، وأنه الأصل في سعادة الممالك، فانتخبت من مدنها الثلاثة التي هي عين شمس ومنف وطيوه قضاة لتدبير أحوال المملكة، وجعلتهم أرباب المشورة القضائية، وكانوا ثلاثين قاضيًا، فكانت محكمتهم نافذة الحكم على غاية من الاحترام، وكانت مصارفها على طرف الحكومة الملوكية. (طهطاوي، اكا١، ٣٨٥، ١٣)

- ليس التمدّن من خصوصيات الأزمان الأخيرة، وإنما ذوقيات التمدّن مختلفة بما يلائم طباع الوقت ويطابق مقتضى الحال، فلا يبعد على مصر في هذا العصر (القديم) أن تستجلب السعادة، وتكتسب من القوة الملية الحسنى

وزيادة، وتتحصّل من وسائل الغنى على مقاصد الإفادة والاستفادة، لأن بنية أجسام أهل هذه الأزمان هي عين بنية أهل الزمان الذي مضى وفات، والقرائح واحدة، ووسائل هذا العصر الأخير متّسعة ومتنوّعة، فلا شكّ أنها مساعدة على اكتساب المنفعة لمن يريد حقيقتها، وأعظم وسائلها رخصة الأخذ والإعطاء داخلًا وخارجًا، وكمال الاتّحاد مع الممالك الأجنبية في المعاهدات التجارية العائدة بالمنافع العامة على الوطنية، كما فعل ملك مصر أبسميتكوس الأول ابن نخوس ملك مصر من جلب الأجانب في مملكته. (طهطاوي، اكا١، ٣٩٠، ٣٢)

- أمّا السلطنة الرسمية على الرعيّة فهي لا تكون إلّا في البلاد التي قوانينها محض سياسة وضيعة بشرية، لأن قوانين مثل هذه الممالك تنتج اختلاط الرجال بالنساء، بناء على قانون الحرية المؤسّس عليه تمدّن تلك البلاد، وإلّا فتمدّن الممالك الإسلامية مؤسّس على التحليل والتحريم الشرعيين بدون مدخل للعقل تحسينًا وتقبيحًا في ذلك، حيث لا حَسَن ولا قبيح إلّا بالشرع. (طهطاوي، اكا٢، ٤٦٧، ١٠)

- تمدُّن الوطن عبارة عن تحصيل ما يلزم لأهل العمران من الأدوات اللازمة لتحسين أحوالهم حسًّا ومعنى، وهو فوقانهم في تحسين الأخلاق والعوائد، وكمال التربية، وحملهم على الميل إلى الصفات الحميدة، واستجماع الكمالات المدنية، والترقّي في الرفاهية. وهذا التمدُّن بالنسبة للأمّة المقيمة في الوطن، وتختلف أفراد هذه الأمّة المتمدّنة بالنسبة للترقية والتحسين، فالتمدُّن بالنسبة للأمم وللأفراد مقول بالتشكيك، ولهذا تجد المملكة أعظم تقدُّمًا في التمدُّن من الأخرى، وكذلك زيد من الناس أرقى تمدُّنًا من عمرو، بالنسبة لتحسين حاله ومنزله. (طهطاوي، اكا٢، ٤٦٩، ٣)

- حرية الرأي والتعبير: ومما أعان على سعة دائرة التمدُّن في بلاد الدنيا ترخيص جميع الملوك للعلماء وأصحاب المعارف في تدوين الكتب الشرعية والحكمية والأدبية والسياسية، ثم توسّع في حرية ذلك بنشره طبعًا وتمثيلًا، وخصوصًا جرائد الوقائع لاسيّما في بلاد أوروبا بقانون حرية إبداء الآراء، بشرط عدم ما يوجب الاختلال في الحكومة بسلوك سبيل الوسط بغير تفريط ولا شطط. (طهطاوي، اكا٢، ٤٧٠، ٢٤)

- ومن أعظم معين على التمدُّن حرية الملاحة والسياحة في البر والبحر، فإنها عادت على جميع ممالك الدنيا بالثروة والغنى، والاطّلاع على عجائب الدنيا. وكانت السياحة في الأحقاب السالفة لعرب الإسلام لاستكشاف البلدان وإدخال أهلها في دين خير الأنام، فاستكشفوا من البرور والبحور ما لا يحصى، ومدّنوا من أهل جزائر البحر المحيط وسواحله ما لا يستقصى، ثم حذا حذوهم الحذّاق والألباء من أهالي أوروبا، فظفروا باستكشاف دنيا جديدة لم تكن معلومة للأقدمين، وأعظم ما أعان على الملاحة، وهي السفر في البحر، اختراع "البوصلة" التي هي "بيت الإبرة". قيل إن أول مخترع لها عرب الإسلام الذين سافروا في جميع أقطار البحر المحيط لنشر الإسلام عند الأمم المتبربرة في جميع الأقطار. (طهطاوي، اكا٢، ٤٧١، ٤)

- حال التمدّن: كل حال تدور على هذه الحال فهي قطب كل الأحوال ولا باسط لحقائق

التمدّن الجليل أبلغ من تلاوة الإنجيل. فهناك التمدّن وقراره ومحوره ومداره، هناك يقوم تأديب الطبيعة وتهذيب الشريعة وإصلاح السيرة وصلاح السريرة وتبادل الحب والولاء وتراضي البغض والقلاء ومحبة القريب وإجارة الغريب وصلة الفقير ومواصلة الصغير وعيادة المريض ومواساة المهيض وزيارة الأسير وجبر الكسير وتعزية الحزين والرفق بالمسكين واحتقار المال واعتبار الأعمال والتزام الخالق واطّراح الخلائق وطلب الصالحات وترك الطالحات. فهذا اختصار التمدّن المطوّل وما عليه المعوّل فلا تمدّن بين أولئك الذين يتعرّون من هذه الصفات وينفرون من تلك الكمالات. (مرّاش، سام، ١٥٦، ٢١)

- إنّ المحبّة لا تقوم في اختلاف الأجناس، ومتى بطلت المحبة زال التمدّن لأنها الأساس الأول له. ومتى زال التمدّن تمزّقت أحشاء الوطن وخفقت عليه أعلام العبودية. فلا يمكن رفع كل هذه الصعوبات ما لم يمرّ زمان طويل جدًّا. - إنّه وإن كانت كل هذه المبادئ صحيحة فربما لا يمتنع نهوض التمدّن في وسطها لأن قوة انتشاره تغلب كل تلك العصوبات، كما جرى ذلك في أمم كثيرة مختلفة الأصل والفصل. - أظنّ أنه بدون قوة المعجزات لا يقوم انتشار التمدّن ما بين هذه القبائل. وإذا كان جرى ذلك ما بين أقوام مختلفين أصلًا وفصلًا فهم قد كانوا متّفقين ميلًا ورأيًا. - لا حاجة هنا إلى المعجزات والآيات. - إذن بأي قوة ينتشر التمدّن؟ - بقوة دعائمه المرتكزة على قلب الإنسان، طبعًا قبل انحرافه إلى الفساد. - كم دعامة يوجد للتمدّن؟ - خمس دعائم. - هل يمكنك ذكرها لأنني أعتقد أنه يوجد أكثر من ذلك؟ - نعم توجد دعائم أخرى للتمدّن ولكنها تدخل ضمن الخمس التي أشرت إليها. - فاشرح إذن لي ذلك. (مرّاش، غبح، ٤٢، ٢)

- قال الفيلسوف: إنّ التمدّن في اللغة هو التخلّق بأخلاق أهل المدن والانتقال من حالة الخشونة والبربرية والجهل إلى حالة الظرف والأنس والمعرفة. وفي اصطلاح علماء الاجتماع هو ناموس يرشد الإنسان إلى تجويد أحواله الطبيعية والأدبية. وهذا الناموس يبنى على خمس دعائم وهي: أولًا: تهذيب السياسة، ثانيًا: تثقيف العقل، ثالثًا: تحسين العادات والأخلاق، رابعًا: إصلاح المدينة، خامسًا: المحبّة. (مرّاش، غبح، ٤٣، ٣)

- تحسين العوائد والأخلاق: إن النظر إلى عوائد البشر وأخلاقهم يعتبر كأعظم دليل على حالة تمدّنهم ومقامه. فكلما كانت هذه العوائد والأخلاق جيّدة كان تمدُّن أربابها جيّدًا وعاليًا. وكلما كانت قبيحة كان قبيحًا ودنيًّا. ولذلك يجب على الشعب الداخلي في دائرة التمدّن أن يبذل الاعتناء كثيرًا في تحسين عاداته وأخلاقه كيلا يكون تمدُّنه من باب الدعوى لا الحقيقة. كما يُشاهد ذلك في كثير من الأمم. ولما كانت العوائد والأخلاق تارة تلاحظ على الخصوص وأخرى على العموم وجب أن يكون كلامنا عليها خاصًّا وعامًّا. (مرّاش، غبح، ٤٨، ٢٨)

- لا يتّفق التمدُّن مع ملكة السّكر لأنّ ذاك يطلب تقوية أفعال العقل بتصحيح التصوّر وإصلاح الحكم وتنشيط الذكر. وهذه تقتضي إضعاف الأفعال العقلية بإيقاع الخمول وإفساد الأحكام وإلقاء الهذيان. ذاك يستلزم حسن الصفات كالإناسة واللطافة وعزّة النفس. وهذه تستدعي

قبح الأوصاف كالتوحّش والكثافة والدناءة. ذاك يطلب الالتفات إلى الأعمال والأشغال والنشاط، وهذه تطلب البطالة والتواني والكسل. ذاك يستميل العقول إلى المحافظة على الصحة ورفع أسباب الأمراض، وهذه تطرد كل قانون صحّي وتفتح سبيلًا عظيمًا لنهوض كل مرض عضال كالحدار والتيبّس وسوء الهضم والاستحالات الآلية ونحو ذلك. ولا يتّفق التمدّن مع عادة النهم لأن ذاك يطلب الاقتصار على كفاية الطبيعة طبق إنسانيتها. وهذه تطلب تحميلها فوق طاقتها فتكسيها بأخلاق البهيمة. ذاك يطلب الترتيب في المعيشة حذارًا من وثوب الاحتياج، وهذه تقتضي كثرة الانهماك فتكون داعية إلى الحاجة. ولا يتّفق التمدّن مع ملكة الفجور لأن ذاك يستلزم الطهارة والعفّة وهذه تستوجب الدنس والشهوة. ذاك يلتمس الوداعة والتعقّل، وهذه تبغي الشراسة والحمق. ذاك يطلب الاستحياء والأدب، وهذه تقتضي الوقاحة والعهارة. ولا يتّفق التمدُّن مع خُلق الكذب لأن ذاك يطلب الاستقامة والحقانية وهذا يقتضي الاعوجاج والتزوير. ذاك يستلزم الأمانة والثقة وهذا يستدعي الخيانة والنكث. ذاك يدعو إلى النصيحة والتحريض، وهذا يستميل إلى الخديعة والغش. ذاك يجعل الإنسان مكرّمًا محبوبًا وهذا يصيّره مهانًا مبغوضًا. ذاك ينهج لصاحبه طرق السعادة والغنى وهذا يطوّحه في وهاد النحس والفقر. ولا يتّفق التمدُّن مع عادة النميمة لأن ذاك ينادي بقبح الكشف عن الأعمال السرّية للبشر، وهذه تصرخ بإعلانها لدى الآفاق. ذاك يسدل ستار الخفاء على كل النقائص والعيوب، وهذه مهتمّة بخرق كل ستار. ذاك يفتح صدر الإنسان لدخول الأسرار فيه وهذه تُغلقه وتجعل صاحبها مُجتنبًا من جميع الناس وممقوتًا. ولا يتّفق التمدُّن مع خلق الغضب لأنّ ذاك يطلب الهدوء والتأنّي في الأمور، وهذا يطلب الضوضاء والعجلة. ذاك يطلب إرضاء الناس واستمالتهم وهذا يستلزم إسخاطهم وتنفيرهم. ذاك يقتضي البشاشة والطلاقة، وهذا ينتج الوجوم والقنوط. ذاك يجذب بركات الجماعة إلى وجه صاحبه، وهذا يقتبل اللعنات. ولا يتّفق التمدُّن مع الجبانة لأنّ ذاك يطلب الثبات والصبر على الأهوال والمصائب، وهذه تطلب التقلقل لدى كل حادثة. ذاك يقتضي الإقدام على تشتيت المخاوف والمزعجات، وهذه تقتضي الفرار من كل شيء. ذاك يستوجب استصغار المستكبرات، وهذه تتناول استكبار المستصغرات. فجميع هذه العادات والأخلاق الشخصية وأشباهها مما لم يذكر لا يمكن اتّفاقها مع قوانين التمدُّن. ولذلك يجب استئصالها من الناس وتربيتهم على أضدادها ولو دعى الأمر إلى صعوبة قصوى. وبهذا يقوم التحسين المطلوب هنا في الكلام الخاص. (مرّاش، غبح، ٤٩، ١٦)

- صحة المدينة: إنّ أول شيء يُستدلّ به على تمدُّن أمّة ما أو توحّشها هو النظر إلى حالة مدينتها. فكلما كانت المدينة صحيحة كان التمدّن صحيحًا، وكلما كانت سقيمة كان سقيمًا. (مرّاش، غبح، ٥٢، ١٦)

- مما يؤخذ للدلالة على تمدُّن المدينة أو خشونتها هو ملاحظة أمر أبنيتها ولذلك يقتضي لقاصدي التمدّن وفور الاهتمام في إصلاح شأن الأبنية والمشيّدات. وهذا يتوقّف

على فحصها كلَّ مدة لمعرفة حالة متانتها وثباتها فرارًا من حدوث الأخطار، لأنه متى ترك البناء جسرًا لعبور السنين بدون ملاحظة أمره، أحدثت فيه طولة الزمان تقلقلًا وتوهّنًا فيعود خطر هبوطه قريبًا وخاصة في أيام الشتاء عندما تصبح عرضة لصدم الرياح وهطول الأمطار، فإنّ سقوطه إذ ذاك يكون عظيمًا. (مرّاش، غبح، ٥٣، ٢٦)

- إنّ الإنسان؛ مدنيّ بالطبع. فهو محتاج إلى التمدُّن، والاجتماع مع أبناء جنسه. ومهما اجتمع الناس، في المنازل والبلاد، وتعاملوا؛ تولّدت بينهم خصومات. إذ تحدث: رياسة الزوج على الزوجة، ورياسة الأبوين على الولد، لأنّه ضعيف، يحتاج إلى مَن يقوم عليه. ومهما حصلت الرياسة على عاقل؛ أفضى إلى الخصومة، بخلاف الرياسة على البهائم، إذ ليست لها قوّة المخاصمة، ولو ظلمت. أمّا المرأة؛ فتنازع الزوج. وأمّا الولد؛ فينازع الأبوين. هذا في المنزل. وأمّا أهل البلد؛ فيتعاملون في الحاجات، ويتنازعون فيها. ولو تُركوا كذلك؛ لتقاتلوا وهلكوا. وكذلك الرعاة، وأرباب الفلاحة؛ يتنازعون على الأرض. ثم قد يعجز بعض الناس عن الصناعة، بعمى، أو مرض، أو هرم. ولو تُرك ضائعًا؛ لهلك. ولو وُكل تفقّده إلى الجميع؛ لفرّطوا. ولو خُصّ واحد، من غير سبب يخصُّه؛ لكان لا يذعن له. فحدث من هذه الأمور، الحاصلة بالاجتماع؛ علوم. (جزائري، ذغ، ٧١، ١١)

- إذا نظرنا إلى العالم المتمدِّن وإلى أقسام كثيرة من العالم الذي لا يزال التمدُّن ناقصًا فيه نرى أنّه يسير إلى التقدّم والنجاح أدبيًّا وماديًّا، فتقام فيه الشركات وتبنى المراكب وتمهّد الطرق وتحفر المعادن وتصبّ فيه أنهر الثروة من جميع الجهات، ومع أننا قد حصلنا على الوسائط التي تمكّننا من أن ننظر إلى ذلك لا نزال في تأخّر عظيم فلا نعرف أن نجمع ثروة مع أن في بلادنا من القوات الطبيعية ما هو ينبوع الثروة، وبما أنّ الأهالي عارفون بأن البلاد غنيّة وأنهم لا يقدرون أن يحصلوا على الثروة إلّا بمساعدة الحكومة ولم يحصلوا في هذه الأقطار على ما يحبون أن يحصلوا عليه بات بعضهم يعتقد بما لا يوافق أن يكون اعتقاد المسوس بالسائس ولم يقتصروا على الاعتقاد بذلك، ولكننا طالما سمعناهم يقولون أن حكومتنا لا تريد تقدّمنا لأسباب سياسية وهي الأعمال على إبقائنا في حالة الضعف. ومن المعلوم أننا ننكر عليهم صحّة اعتقادهم بنوايا دولتنا العليّة، ولكن لا نقدر أن ننكر الواقع وهو أننا محتاجون إلى مساعدة الحكومة للحصول على الثروة وبالتالي على الرفاهية والسعادة، ومن يا ترى لا يعلم أن ظواهر بلادنا فقيرة وبواطنها غنيّة، فإنّ معادنها كثيرة فيكاد لا يقطع المسافر ثلث مراحل حتى يصل إلى مكان يرى فيه ما يدلّ على وجود معدن فحم حجري أو حديد أو زئبق أو حمر أو فضة أو نحاس أو غير ذلك. وأقرب الأماكن إلينا جبل لبنان وفيه من المعادن ما يكفي للقيام بمعاش عشرة آلاف عائلة هذا خلا معادن آسيا الصغرى وأحراش الممالك المحروسة الشاهانية الكثيرة، فهذه كنوز لا نقدر أن نبيّن تفاصيل منافعها وحسبنا الوقوف على أحوالها وقوفًا إجماليًّا فكيف لا نتكدّر عندما نرى أننا لا نقدر أن ننتفع بها وكل سنة تزداد خسارتنا بخسارة منافع استخدام أموالها في الأعمال

العمومية والخصوصية. (سبستاني، فجل١، ٢٥٣، ٦)

- إنّ التمدّن هو عبارة عن إقامة أمر الحريّة الذاتية والتعاونية وصيانة التقدّم المعنوي والحسّي في الهيئة الاجتماعية، أوليست الحريّة عبارة عن إجراء أحكام العدل في جميع الأعمال الإنسانية؟ وهل العدل إلّا إتباع حكمة: لا تعاملوا الناس إلّا بما رمتم أن يعاملوكم: ألا يعلّم التمدّن الأوروبوي أن من حقوق كل من الناس ومن الهيئات الإجتماعية أن يذود عن حوضه، ويدافع عن وطنه، فكيف ساغ له أن يُكرِه أمّة ما على أمر لا يرضاه لأي كان من أقوامه؟ (إسحق، كسج، ٨٠، ٣١)

- إنّ عامّة غيرنا الذين بلغوا بالتنظيمات غاية التمدّن كانوا في مبدأ الأمر أسوأ حالًا من عامّتنا، وإن كنّا نسلّم أن معارفنا الدنيوية الآن أقلّ مما أنتجته التنظيمات لبعض الأمم الأورباوية لكن عند التأمّل يثبت عندنا أنّ الأمّة الإسلامية بمقتضى ما شهد به المنصفون من رجحان عقول أواسط عامّتها على عقول غيرها من الأمم، تقتدر أن تكتسب بما بقي لها من تمدّنها الأصلي وبعاداتها التي لم تزل مأثورة لها عن أسلافها ما يستقيم به حالها ويتّسع به في التمدّن مجالها، ويكون سيرها في ذلك المجال أسرع من غيرها كائنًا من كان إذا أذكيت حرّيتها الكامنة بتنظيمات مضبوطة تسهل لها التداخل في أمور السياسة، وذلك أنّ الحريّة والهمّة الإنسانية اللتين هما منشأ كل صنع غريب غريزتان في أهل الإسلام مستمدّتان مما تكسبه شريعتهم من فنون التهذيب بخلاف غيرهم ممن لم تحصل لهم الغريزتان المذكورتان إلّا بإجراء التنظيمات في بلدانهم، نعم من الواجب على مؤسّس أصول الحرية السياسية اعتبار حال السكان ومقدار تقدّمهم في المعارف ليعلم بذلك متى يُسوَّغ إعطاء الحرية التامّة ومتى لا يُسوَّغ، ومتى يعمّم المقدار المعطى في سائر السكان ومتى يخصّ بمن قامت به شروط معتبرة، ثم توسيع دائرتها بحسب نموّ أسباب التمدّن شيئًا فشيئًا، ثم لو سلّم عدم القابلية للتنظيمات وأن الأمّة كما يزعمه أولئك القادحون بمثابة الصبي غير الرشيد الذي يلزم التقديم عليه فهل ينهض لهم دليل على جواز أن تكون تصرّفات المقدّم خالية عن مراعاة مصلحة المقدّم عليه وهل تتيسّر تلك المراعاة بدون توقّع احتساب مؤسّس على الشرع. (تونسي، أقوم، ٤٤، ٨)

- كما كان ترتيب التنظيمات واجبًا على من تقدّم بمراعاة حال الوقت، فمن اللائق أيضًا بمن يدّعي من الدول الأورباوية المتمدّنة حبّ الخير للنوع الإنساني أن يعيّنوا في هذا الشأن ولو بالكفّ عن التعطيل خصوصًا من له فائدة في دوام استقلال الأمّة الإسلامية، هذا ما دعت الحاجة إلى تحريره من أسباب التقدُّم والتأخُّر للأمّة الإسلامية ملخّصًا جلّه من الكتب الإسلامية والإفرنجية، وبه يعلم من لا خبرة له بأحوال الإسلام من الأورباويين وغيرهم ما كان للأمّة من التقدّم في المعارف وغيرها وقت نفوذ الشريعة في أحوالها ودخول الولاة تحت قيودها، وأنّ الشريعة لا تنافي تأسيس التنظيمات السياسية المقويّة لأسباب التمدُّن ونموّ العمران كما يعتقده الكثير ممن ذكرنا حتى صاروا يدرجون ذلك في صحف أخبارهم ومستحدثات تآليفهم، ولا سبب لذلك يمكن اعتذارهم به عن سريان ذلك لاعتقادهم إلّا ما

يشاهدونه في ممالك الإسلام من اختلال التصرّفات والأحكام وما نشأ عنه من سوء حال الرعايا، وهذا ونحوه من مضارّ تقصير الأمراء في حماية الشريعة واستبدادهم بالتصرّف بمقتضى شهواتهم مع إغفال العلماء القيام بما أهّلهم الله له بإعراضهم عن مقتضيات أحوال الوقت. (تونسي، أقوم، ٤٩، ٢٠)

- مخالطة الأورباويين للأمّة الإسلامية المتقدِّمة عليهم في التمدُّن والحضارة كان ابتداء التمدُّن عندهم، لاسيّما في القرن الثالث عشر، ثم تهذّب حتى وصل إلى ما هو مشاهد اليوم. (تونسي، أقوم، ٥٢، ١٥)

- لمّا كان تقدّم أهل أوربا في ميدان التمدّن الذي من نتائجه الاختراعات المشار إليها إنّما كان بتمهيد طرق العلوم والفنون وتسهيل أسباب استخصالها، وكان للملكة الفرنساوية مزيد شهرة بحسن التنظيم في أطوار التعلّم والتعليم رأينا أنْ نُبيِّن تراتيبها الناجحة لقياس عليها بقيّة الممالك لاقتداء بعضهم ببعض في مثل ذلك. (تونسي، أقوم، ٦٥، ١٥)

- من آثار اعتنائهم (الفرنسيين) بتوسيع دوائر العرفان الذي هو أساس التمدُّن والتهذيب لنوع الإنسان كثرة خزائن الكتب الجامعة لسائر الفنون وتسهيل طرق الانتفاع بها بحسن الإدارة والترتيب الحاسم لمواد العوائق. (تونسي، أقوم، ٦٩، ١٥)

- قد آن أن نبيِّن أصول تنظيماتهم السياسية التي هي أساس التمدّن والثروة المشار إلى بعض آثارهما آنفًا فنقول: اعلم أنّ الأمم الأورباوية لمّا ثبت عندهم بالتجارب أن إطلاق أيدي الملوك ورجال دولهم بالتصرّف في سياسة المملكة دون قيد مجلبة للظلم الناشئ عنه خراب الممالك حسبما تحقّقوا ذلك بالاطلاع على أسباب التقدّم والتأخّر في الأمم الماضية، جزموا بلزوم مشاركة أهل الحلّ والعقد الآتي بيانهم في كلّيات السياسة مع جعل المسؤولية في إدارة المملكة على الوزراء المباشرين، وبلزوم تأسيس القوانين المتنوّعة عندهم إلى نوعين: أحدهما قوانين الحقوق المرعية بين الدولة والرعيّة والثاني قوانين حقوق الأهالي فيما بينهم، فمرجع الأول إلى معرفة ما لصاحب الدولة وما عليه، ويندرج تحته أمور منها حريّة العامّة الكافلة بضمانة حقوقهم، ومنها تعيين أصول تصرّفات الدولة جمهورية كانت أو وراثية كتنفيذ القوانين الحكمية وإدارة السياسة الداخلية والخارجية، كعمل الحزب وعقد شروط الصلح والتجارة وتعيين الوظائف ونصب المتوظّفين من الوزراء وغيرهم وتأخير من لم تكن وظيفته مؤبّدة (وإنّما عبّرنا بالتأخير لأن عزل المتوظّف عن الخطّة التي أفنى أطيب عمره في خدمة المملكة لنيلها عزلًا يقتضي طرحه من خدمتها بالمرة لا يكون إلّا بذنب يثبت لدى جالس الحكم بمقتضى القوانين) وكذا صرف المجابى لما عيّنت له إلى غير ذلك من إدارة المملكة بما لا يخرج عن مقاصد قوانينها، كل ذلك من حقوق صاحب الدولة بإعانة وزرائه، وتأسيس أصول هذا النوع يكون في دولة فرنسا بموافقة غالب رشداء أهل المملكة المتصرّفين في حقوقهم الخصوصية والسياسية، وفي غيرها يزاد على الشرط المذكور أما العلم أو ملك عليه مبلغ محدود من الإداء أو الوجاهة المسمّاة عندهم بالنوبليس، وموافقتهم إما بأنفسهم أو بواسطة وكلاء ينتخبونهم لذلك. والنوع الثاني القوانين

المحرّرة لفصل نوازل السكان والتسوية بينهم في المجابى والمنح بحسب المكاسب والاستحقاق إلى غير ذلك من أحوالهم الداخلية، وتأسيس هذا النوع أو تبديله بما هو أليق بالحال يكون بموافقة المجلسين أعني المجلس الأعلى المركّب من أمراء العائلة الملكية وممّن ينتخبه الملك من أعيان المملكة مُؤَبّدًا وظيفته، ومجلس الوكلاء المركّب ممَّن ينتخبهم الأهالي للمناضلة عن حقوقهم والاحتساب على الدولة، فأهل هذين المجلسين هم أهل الحلّ والعقد عندهم، فكل ما وافقوا عليه مما لا يخالف تلك الأصول اللازم فيها مشاركة العامّة يصير من شرائع المملكة. (تونسي، أقوم، ٨١، ٢٣)

تمدُّن إنساني

- لمّا حصلت لهم (الناس) الحاجات، وتفرَّغوا من الشواغل، أطلقوا لنظرهم العنان فسرح في الأرض، وارتفع إلى السماء مستكنهًا مستطلعًا وصرفوا اهتمامهم إلى توفير مواد المسرّة، وتكثير أسباب الراحة، ورأوا في بعض الجهات نباتًا خفيف المؤونة، كثير الحمل، فاختاروا له في الأرض مزارع معيّنة ويذروه، ومنه الأرز والشعير والحنطة وغيرها. ثمَّ ظهر لهم أنّه يحمل في مدّة قصيرة ما يكفيهم زمنًا طويلًا، فاختاروا الإقامة في مزارعه ونصبوا فيها الأكواخ، وبنوا المساكن، فكانت المدن، والجماعات، والأمم، وحصل التمدّن الإنسانيّ وما علّة جميع ذلك إلّا حبّ الذات. (إسحق، درر، ١٤٤، ١١)

تمدُّن تامّ

- كان بمصر إذ ذاك (في القديم) أحكام عادلة، وقوانين مرتّبة، وحدود مشروعة خالية من الأغراض والنفسانيات، وهي نتيجة التمدّن التام، وقد دلّت التواريخ الأثرية على أنّه كان لفرعون يوسف كل سنة عيد عظيم لمولده، وإن هذا العيد كان يعمل في ميعاده في القصر الملوكي بأكمل ما يكون من الاحتفال الكامل والرسوم الجليلة، فهذا يدلّ أيضًا على جودة التمدّن وطول مدّته في مصر قديمًا. (طهطاوي، اكا١، ٣٩٠، ٢١)

تمدُّن حقيقي

- لا شكّ أنّ رسالة الرسل بالشرائع هي أصل التمدُّن الحقيقي الذي يعتدّ به ويلتفت إليه، وإن الذي جاء به الإسلام من الأصول والأحكام هو الذي مدَّن بلاد الدنيا على الإطلاق، وانبعثت أنوار الهدى في سائر الآفاق، قال رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم: "أتيتكم بشريعة حنيفية بيضاء، لم يأت بها نبيّ قبلي، ولو كان أخي موسى وسائر الأنبياء في زمني لم يسعهم إلّا اتباع شريعتي". (طهطاوي، اكا٢، ٤٦٩، ١١)
- القول في الصناعة والتجارة والآداب التي هي الأساس الصحيح للتمدّن الحقيقي. (سبستاني، فجل١، ٧٢، ١٣)

تمدُّن عمومي

- المنافع العموميّة، التي تعود بالثروة والغنى، وتحسين الحال، وتنعيم البال، على عموم الجمعية، وتبعدها عن الحالة الأوّلية الطبيعية، فإنّ نور التمدّن الجامع لهاتين الوسيلتين، تذوق به العباد طعم السعادة، ويعدُّ تمدّنًا عموميًا. وأمّا إذا كان في البلد تقدّمات جزئيّة، في أشياء خصوصية، كالبراعة في الفلاحة، فلا يعد هذا

التمدّن إلّا محليًّا، ولذلك نرى كثيرًا من الممالك والأمصار امتاز أهلها بمزايا خصوصية، وبرعوا فيها، بحيث لا تصل إلى اصطناعها الممالك المتمدّنة، ومع ذلك فلا تعد في باب التمدّن مثل غيرها متمكّنة. (طهطاوي، اكا١، ٢٥٠، ١٣)

تمدُّن للوطن

- إرادة التمدّن للوطن، لا تنشأ إلّا عن حبّه من أهل الفطن، كما رغب فيه الشارع، ففي الحديث: "حب الوطن من الإيمان". قال أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، رضي الله عنه: "عمَّر الله البلاد بحب الأوطان". وقال علي، كرّم الله وجهه: "سعادة المرء أن يكون رزقه في بلده". وقال بعض الحكماء: "لولا حب الوطن لما عمرت البلاد الغير المخصبة". وقال الأصمعي: "دخلت البادية، فنزلت على بعض الأعراب، فقلت له: أفدني، فقال: إذا أردت أن تعرف وفاء الرجل، وحسن عهده، ومكارم أخلاقه، وطهارة مولده، فانظر إلى حنينه لأوطانه، وشوقه إلى إخوانه". (طهطاوي، اكا١، ٢٥١، ٢٤)

تمدُّن متوحش

- إنّ زيادة الحدّ نقصان المحدود، فإذا لم يُشيِّد الإنسان مدرسة يهذّب فيها إرادته وسعادته وسيادته وما تبسقه هذه الأصول الثلاثة من الفروع اللاحقة كالشراسة والكبرياء والطمع ونحوها فيكون كل تمدّنه فاسدًا وباطلًا وجميع مدارسه زورًا وحماقة، فما هي حياة التمدّن المصبوغ بدم البشر المسفوك في حروب الشراسة، وما هو عمران التمدّن المتقوّض بمدافع الانقلاب والخراب المطلوقة بنار الطمع والحسد، وما هي حرية التمدّن المتقيّد بسلاسل الكبرياء والعنفوان، فبئس التمدّن الذي به قد اتّصل الإنسان وهو على قمّة الكمال إلى استحداث أشرّ الآلات الجهنمية لقتل نفسه والفتك بها، وبئسَ التمدّن الذي وهو يهتف ببوق الأفراح والبشائر والغناء تضجّ حوله ولاول الأرامل وعويل اليتامى وحسرات الفقر، وبئس التمدّن الذي به قد أصبح الإنسان وهو على شأو الإنسانية أوحش الوحوش وأفظع الحيوانات، لا بل صار يجب عليه أن يتّخذ الوحوش الضارية نموذجًا له في سلامتها وأناستها عندما تكون آمنة في أغوابها وراقدة في أوكارها غير ملتمسة شيئًا سوى قوّتها، فيما أسمى الإنسان عندما كان أحطّ منها، وما أحطّه عندما سما عليها، فمتى يأتيك أيتها الطبيعة الإنسانية جيل به تخلصين من هذا التمدُّن المتوحّش. (مرّاش، غبح، ٩٥، ٣١)

تمدُّن محلي

- المنافع العموميّة، التي تعود بالثروة والغنى، وتحسين الحال، وتنعيم البال، على عموم الجمعية، وتبعدها عن الحالة الأوّلية الطبيعية، فإنّ نور التمدّن الجامع لهاتين الوسيلتين، تذوق به العباد طعم السعادة، ويعدُّ تمدّنًا عموميًّا. وأمّا إذا كان في البلد تقدّمات جزئيّة، في أشياء خصوصية، كالبراعة في الفلاحة، فلا يعد هذا التمدّن إلّا محليًّا، ولذلك نرى كثيرًا من الممالك والأمصار امتاز أهلها بمزايا خصوصية، وبرعوا فيها، بحيث لا تصل إلى اصطناعها الممالك المتمدّنة، ومع ذلك فلا تعد في باب التمدّن مثل غيرها متمكّنة. (طهطاوي، اكا١، ٢٥٠، ١٤)

تمدُّن الهيئة الإجتماعية

- إنّ أساس الغنى مبني على كثرة الأشغال والأعمال، فهي مصادر وموارد للأموال، ومنابع للسعد والإقبال، ومع ذلك فليس تعويد النفس على النشاط سهلًا، فإنّ الإنسان من أصل الفطرة مركوز في طبعه كراهة التكليف بالعمل، والتباعد منه حسب الإمكان، مع احتياجه إليه لحفظ نفسه وبقاء جنسه بالتناسل الذي من لوازمه كثرة العمل، وذلك إنّما يكون بالتشويق للزواج الذي به ينمو النوع البشري في البلاد الخصبة، فتبعث الوجدانيات صاحب العيلة على أن يستعمل حركة قواه لحاجته وتحصيل لوازمه، فيغلب التطبّع على الطبع ويتحمّل الإنسان على الشغل رغمًا عن أنفه، فهذا التطبّع، الذي هو طبع ثان للإنسان طارئ وعارض عليه، يزول بانتهاء قضاء الأوطار، فيعود للإنسان طبعه الأول من حب الدعة والراحة والإنهماك على البطالة، ولا يخرج من ذلك إلّا إذا تولّد عنده احتياج جديد، فيعمل بقدر قضاء الوطر ثم يعود إلى الدعة والبطالة، وهلمّ جرا، وهذه الحالة في البلاد الخشنة هي حالة طبيعية قريبة من الحالة الفطرية التي هي حالة النوع البشري في أول أمره. فالإنسان في هذه الحالة، من حيث أنه فرد من أفراد الهيئة الاجتماعية، لم يكن قوي الميل لتمدّن الهيئة الإجتماعية، يعني أنّ كل فرد من أفرادها يكون بهذه المثابة، لا انتفاع للجمعية بعمله، فجميع أعضاء الجمعية الخشنية تلتذّ نفوسهم بالراحة والدعة، لا سيّما أهل الأقاليم التي لا تستدعي احتياجاتهم بها كبير عمل ولا عظيم شغل، فبطالة أعضائها كأنها رأس مالهم وراحتهم، يعدونها من أعظم أحوالهم، وكذلك بعض أهالي المدن الغنية المثرية ذات الإيراد، المتلذّذة بحسن المطعم والمسكن والزينة والرفاهية، فإنهم يصرفون النظر عن التلذّذ بالشغل، ويميلون للراحة والتلذّذ بالبطالة والاستراحة، ويهربون بالسرعة من التمتّع بالرفاهية إذا اضطرّوا أن يشتغلوا بأنفسهم لا يخدمهم، فلا يعملون الأعمال الشاقّة في أراضيهم التي لا تقوم بهم إلّا بكثرة العمل، فيتركون، ملاذهم إذا اقتضى الحال أن يكدّوا أنفسهم بعمل هيّن، ولو كان جزءًا من ألف جزء من المتاعب التي يتعبها العملة، فيفوتون هذه اللذّات الجسمية إيثارًا للدعة والراحة عليها، لما قلناه من أن محبة الراحة فطرية مألوفة للنفوس على الإطلاق، متمدّنة أو غير متمدّنة، يعني أن أهل الممالك المتمدّنة لو كلّف مترفوهم وأهالي رفاهيتهم العمل اليسير، وكان لولاه لفاتهم التمتّع بها، فإنهم يؤثرون الراحة على الشغل، ولذلك تقول العامة: الراحة والكسل أحلى مذاقًا من العسل. (طهطاوي، اكا١، ٣١٣، ١٩)

تمدنيّة

- إنّه مما يستدلّ به أيضًا على الحالة التمدنيّة لأي قوم ما يلاحظ على تنظيم ما في بلدهم من الشوارع والأزقّة. فمن أهمّ الواجبات للداخلين في التمدُّن إذًا إفراغ الهمّة في تحسين هذه الشوارع وتنظيمها وتنظيفها. على أنه لا يسمح لهم التمدُّن قط بترك الشوارع والأزقّة ضنكة معوجّة رديئة التبليط والتخطيط، بل يطلب منهم دائمًا أن تكون مستقيمة عريضة ممهّدة البلاط والخط، وذلك لأنّ الشارع أو الزقاق إذا كان ضنكًا يمنع سهولة تجدّد الهواء ويعيق امتداد النور إلى مخادع الناس أو حوانيتهم فيجعلهم مستعدّين للآفات الليمفاوية

والدرنية كالسرطان والخنازير والسل والأورام الباردة والحدار واكمداد البشرة ونحو ذلك. وإن كان معوجًا فإنه يعرقل انطلاق خطوات الناس فتتعثّر أرجلهم بعضها ببعض وتتلاطم صدورهم وتتقارع جباههم. (مرّاش، غبح، ٥٣، ١٣)

تَمكُّن

- العصمة من الذنوب الكبائر والصغائر عمدها وسهوها قبل النبوّة وبعدها، وجميع ما ورد عنهم مما سمّي معصية وذنبًا في النصوص محمول على كونه كذلك بالنسبة إلى مقامهم الشريف، كما قالوا حسنات الأبرار سيّئات المقرّبين، وفي شرح المقاصد للسعد التفتازاني حقيقة العصمة مَلَكة اجتناب المعاصي مع التمكّن منها، فذكر التمكّن لأجل بقاء التكليف، ولهذا قال الشيخ أبو منصور رحمه الله تعالى العصمة لا تزيل المحنة. (نابلسي، رق، ١٩، ١٠)

تمكين

- التمكين هو إجتماع حقي الملك والإنتفاع لشخص، فإذا اشترى ذو المنفعة نفس الملك بطل عقد المنفعة. (سنوسي، مدر، ١٤٨، ٣)

تملك

- أمّا ينبوع ظهور السياسة والسيادة والشرائع فهو جارٍ من تغلّب الناس على بعضهم البعض منذ القديم، الأمر الذي أنتج التملّك والممتلكات على وجه الأرض. فلا سبيل لمن يرغب في الاطّلاع على حقائق الحوادث البشرية وطرائق حدوثها إلّا في إطلاق طيور التبصّرات الدقيقة حتى تحوم باسطة أجنحة البحث والاستقصاء على شواجن التاريخ العام حيثما يشتبك شجر المواقع في منحدرات الأجيال الغابرة وتهوي غدران الوقائع من شواهق القدمية العالية. (مرّاش، غبح، ٣٥، ١٢)

تملك بطول مدة الحوز

- في التملّك بطول مدّة الحوز... الطول والقصر من الأمور النسبيّة تختلف في كل شيء بحسبه، والمراد من طول المدّة هنا هو الأجل المقدّر لتملُّك المحوز من العقارات (٣٠٠ طول المدّة واسطة لاكتساب حق أو للبراءة من حق بمرور زمن معلوم وفق الأحكام المقرّرة بالقانون)، وأمّا اكتساب الحق بطول المدّة فهو يجري على قول ابن يونس بأن الحيازة تنقل الملك، وفي شرح الدسولي للتحفة قال ابن يونس مستدلًا على أنّ الحيازة تنقل الملك ما نصّه: ولمّا كان الإنسان في أغلب الأحيان لا يحاز عنه شيئه ويرى الحائز يتصرّف فيه تصرّف المالك دلّ على أنّه خرج من ملكه، فإذا قام يطالبه ويقيم البيّنة إن ذلك له صار مدّعيًا لغير العرف، فلم يقبل قوله، ونقل في محل آخر لما قال ابن رشد أن مجرّد الحيازة لا ينقل الملك اتّفاقًا ولكن يدلّ عليه كالعفاص والوكاء في اللقطة، قال ابن رحال في شرحه عقبه هو عندي غير صحيح، بل ينقل الملك، ونقل على ذلك أنقالًا ثم قال، وإن أراد ابن رشد أن الملك لا ينقطع بنقله كما قاله ابن عرفة وغيره فلا خصوصية للحيازة بل كذلك الإرث والشهادة الصحيحة وغير ذلك (٣٠١ لا يجوز التخلّي عن طول المدّة قبل حوزه ويجوز بعد حصول الحق المذكور) لما كان اعتبار الحق أنيط بطريق قانوني فالتخلّي عنه قبل استكمال طريقه لا يعتبره القانون لأنه تخل عمّا

لم يتمّ موجبه، فوجوده يساوي عدمه (٣٠٢ التخلّي عن حق طول المدّة يكون صريحًا وضمنيًّا، والثاني يحصل من فعل يقتضي ترك الحق المكتسب)، يأتي هذا في تصرّف الشريك بمرأى ومسمع من شريكه بالهدم والبنيان. (سنوسي، مدر، ٢٢٨، ١٩)

تناسل

- إنّ الإنسان مخلوق لحكمة إلهيّة، وهي تعمير الدنيا وتمام انتظامها، وهذه الحكمة إنّما تتمّ بتكثير النوع البشري واستمرار نسله، وهذا إنّما يكون بالتوالد والتناسل، وإن كل إنسان اجتهد في تحصيل مال أو علم أو جاه يحب طبعًا امتيازه به في حياته دون غيره، وأن لا يتوارثه عنه إلّا نسله بعده، ليكون حيًّا حياة معنوية، دائم النسل، باقي الذكر، وإلّا لكان الإنسان لا يجتهد إلّا بقدر عيشته الضروريّة، فأمل انتقال الوراثة إلى النسل والولد أكّد في النوع البشري تكثير العمل، فقد يكون مدار الأعمال المعاشية والمعادية على الآمال التولّدية، فأشار الحديث الشريف إلى معنى لطيف، وهو الحثّ على التناسل والتوالد، وتأهيل النسل لدرجة الرشد وبلوغ غرض الوراثة النافعة، وينبغي تعلّمه، حفظًا في حال صغره لينكشف له معناه في حال كبره فابتداؤه الحفظ، ثم الفهم، ثم الاعتقاد والإيقان والتصديق، وذلك مما يحصل في الصبي من غير برهان. (طهطاوي، اكا١، ٢٩٢، ٧)

تنافر

- التّنافر؛ منه ما تكون الكلمة بسببه متناهية في الثّقل على اللّسان وعسر النّطق بها. (مخان، بصل، ١٤٩، ٦)

تنافس

- التنافس صفة نفسانيّة تبعث طالب العلم على أن يجتهد كل الاجتهاد ليفوق الأقران أو يساويهم، وأن يستقرئ ويبحث عمّا يفعلونه من الحَسَن والطيّب والملائم ليشارك الأقران فيه، ويبرع فيه بجودة ودقّة نظره، فالتنافس غيرة محمودة، وغبطة معهودة مركوزة في جميع النفوس الزكية، تستحسن فضل الأقران وتذعن به كمال الإذعان، فيتحرّى صاحبها استسهال المصاعب، وركوب متون الأخطار والمتاعب، وأن تنتقل همّته من الثرى إلى الثريا، ليصعد بالمعارف مكانًا قصيًّا. (طهطاوي، اكا٢، ٤١٣، ٣)

- التنافس من حسن شمائل أعضاء الجمعية، ومن أكمل فضائلها النفعية، فهو صفة قلبية، وخلّة شديدة قوية، ناشئة من حب الخير للوطنية، تقوّي الحواس الباطنية الممنوحة للإنسان من فيض القدرة الإلهية، فالتنافس يعود على الممالك المتمدّنة بمزيد المنافع، وعلى سائر أعضاء المملكة بإنارة مملكتهم بأنوار عقولهم السواطع، وقد يرفع التنافس عقل صاحبه في أعلى عليين، ويجعله في جميع درجات سنّه على غاية من النشاط، يشار له بأطراف البنان، ويورث مجده للبنين، ويتوّجه بتاج القبول بين أقرانه، ويجعله كالملك على إخوانه لإظهار حجّة سلطانه، وقيام حجّة برهانه. (طهطاوي، اكا٢، ٤١٤، ١٠)

تناقض

- لمّا فرغ (السنوسي) من الكلام على القضية وأقسامها، شرع الآن يتكلّم على أحكامها من التناقض والعكس وتلازم الشرطيات، وإنّما قدّم التناقض لأنّه أهمّها إذ عليه مدار برهان

الخلف وهو غالب استدلال العلماء في جلّ مطالبهم، وهو مصدر تناقض الكلام أي تخالف فهو لغة التخالف. (بيجوري، حبم، ١٢٨، ٥)

- من أحكام القضايا التناقض والعكس. أمّا التناقض فهو اختلاف القضيَّتين في الإيجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة نحو زيد كاتب وزيد ليس بكاتب. وله شرائط شتّى قد حصرها المتأخّرون في وحدة الموضوع والمحمول كما رأيت. وأمّا العكس فينقسم إلى المستوي والمتقابل. أمّا المستوي فهو جعل الموضوع محمولًا والمحمول موضوعًا مع بقاء كلٍّ من الصدق والكذب والإيجاب والسلب على حاله. وهو يجري في الكلّية السالبة نحو لا شيء من الإنسان بحجر. فتنعكس كنفسها بقولك لا شيء من الحجر بإنسان. وفي الجزئية الموجبة نحو بعض الإنسان حيوان. فتنعكس كذلك بقولك بعض الحيوان إنسان. وأمّا المتقابل فهو جعل نقيض الجزء الثاني من القضية أولًا ونقيض الجزء الأول منها ثانيًا مع بقاء الصدق والكذب على حالهما. ولذلك يقال له عكس النقيض. وهو يجري في الكلّية الموجبة نحو كل إنسان حيوان. فتنعكس بقولك كل ما ليس بحيوان ليس بإنسان. وفي الجزئية السالبة نحو بعض الإنسان ليس بحجر. فتنعكس بقولك بعض ما ليس بحجر ليس بإنسان. (يازجي، قم، ٢٦، ٤)

تناقض في القضايا

- التناقض في القضايا هو اختلاف: قد اشتمل هذا التعريف على جنس وهو قوله (السنوسي) اختلاف وأربعة فصول على ما سيبين الأول، قوله قضيّتين، والثاني قوله بالإيجاب والسلب، والثالث قوله على وجه يقتضي لزوم صدق الخ، والرابع قوله لمجرّد ذلك الاختلاف. (بيجوري، حبم، ١٢٨، ٧)

تنزلات

- قال تعالى: ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا﴾ ﴿وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا﴾ ﴿وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا﴾ ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا﴾ ﴿وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا﴾ ﴿وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا﴾ ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾ (الشمس: ١ - ٧). هذه الأشياء المقسّم بها: هي كناية عن بعض مراتب تجليّه، وتُعيِّن تنزلّه وتدليه، وهي مراتب كلية. فما أقسم الحق - تعالى - في الحقيقة إلّا بذاته، لأن المراتب والتنزلات كلُّها أمور اعتبارية لا وجود لها إلّا في اعتبار المعتبر، ما دام معتبرًا. فكل المراتب والتعيّنات والتنزّلات من أول مرتبة وتعيّن وتنزل، وهو الحقيقة المحمدية، إلى آخر تعيُّن وتنزُّل، وهو الصورة الإنسانية؛ إنما هي اعتبار وتعيّن وظهور وتنزّل، لا وجود لها خارج العقل، كسائر الأمور المصدرية. فهي لا موجودة ولا معدومة. فهي خيال لا حقيقة لها، غير الوجود الحقِّ الذي به ظهرت. (جزائري، مواف١، ١٦٧، ٩)

تنزيل

- لا شكّ أنّ التنزيل صفة حدوثية، لأنّها الهبوط من العلو إلى السفل، وذلك تغيُّر. والمراد: تغيّره من حيث طور من أطواره لا من حيث ذاته، كما سبق في قولنا: حدث عندنا اليوم ضيف. (نابلسي، أش، ٨١، ١٢)
- التنزيل: هذا النوع فرد من المبالغة وهو أن ينزل القليل منزلة الكثير أو الصغير منزلة الكبير أو بالعكس فيهما، والقلّة والكثرة تستعملان في

الكم المنفصل والصغر والكبر يستعملان في الكم المتّصل، هذه أربعة أضرب، والأولان قديمان مستفادان من النوع الذي استخرجه ابن أبي الأصبع وسمّاه حصر الجزئي وإلحاقه بالكلّي، أما كلامه في تعريفه فهو مضطرب. (مخان، غبم، ٢٤، ١٨)

تنزيل العسكر

- في مركز كل إيالة والٍ مكلّف بإمضاء القوانين وأوامر الدولة بمثل الإعانة على استخلاص المجابي وتنزيل العسكر وغير ذلك من مصالح الدولة، وهو المكلّف بحفظ راحة السكّان والسعي في تنمية الفلاحة وتسهيل طرق المتجر ورفع العوائق عن سائر الصناعات وتمهيد الطرقات وبناء القناطر ونحو ذلك بمشاركة مجلس الإيالة. (تونسي، أقوم، ١٠٤، ٥)

تنزيه

- إنّ ذات الحق تعالى هو الوجود المحض المجرّد عن الماهيّة العدميّة القائم بذاته المتعيِّن بذاته الجامع لجميع الكمالات لذاته الغني بذاته عن العالمين، وكونه تعالى متعيِّنًا بذاته يقتضي صحة ظهوره أي صورة شاء من غير منافاة للتنزيه، لأنّ تجلّيه في مظهر متعيِّن بتعيُّن زائد لا يُغيّر تعيُّنه الذاتي لأنّ ما بالذات لا يزول، وكلّما لم يكن مغيّرًا لم يكن منافيًا للتنزيه بليس كمثله شيء، لأنّه تعالى لكونه غنيًّا عن العالمين لا يتقيّد بشيء من الصور التي يتجلّى فيها، فليس شيء من لوازم ذاته، فلا يشبه بشيء من المخلوقات لأنّ كل مخلوق له صورة معيّنة اقتضاها الاستعداد الذاتي لماهيّته، فيتقيّد بمقتضى الاستعداد الذاتي، والله تعالى سبحانه لا يتقيّد بشيء من الصور فلا يشبه ما يتقيّد بصورة معيّنة فليس كمثله شيء في عين المتجلّي في الصورة، وقد ثبت بالنقل المتواتر أنّ الله سبحانه وتعالى يتجلّى في الصورة. (كوراني، كه، ٢٥، ٤)

- إنّ الأمر والخلق واحد؛ وإن اتّحد الأمر وتعدّد الخَلْق، فالخَلْق صور الأمر، والأمر كنه ذات الخلق، وكل شيء من الخَلْق هو صورة الأمر الواحد، وقد اتّحدت ذات الأمر وكثرت صوره لكمال تنزيهه تعالى، فإذا كانت صورة من صور الخَلْق صورة الأمر ظهر ذلك الأمر بها، فإذا كانت صورة أخرى تضادّ تلك الصورة صورة ذلك الأمر أيضًا تنزّه الأمر في نفسه عن تلك الصورة الأولى بسبب هذه الصورة الثانية التي هي مضادّة لتلك الصورة الأولى، وتنزّه أيضًا عن هذه الصورة الثانية بسبب تلك الصورة الأولى التي هي مضادّة لها، وهكذا في جميع صور العالم كلّه العالم العلوي والعالم السفلي، فثبوت الصورة للأمر الإلهي تشبيه وهو في الحقيقة تنزيه كما قال تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبۡعُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۚ﴾ (الإسراء: ٤٤)، والتسبيح هو التنزيه فكل شيء صورة ذلك الأمر الإلهي الرحماني القديم الذي قام به كل شيء الذي كنى عنه تعالى بقوله: ﴿إِنَّمَا قَوۡلُنَا لِشَيۡءٍ إِذَآ أَرَدۡنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠). وإذا كان كل شيء صورته كان مشبهًا لا بل كان منزّهًا، ولكن لا يفقه الناس تنزيه كل شيء إذ كل شيء له تنزيه بلسان خاص به لا يفهمه غير ذلك الشيء، فالتشبيه تنزيه والتنزيه تشبيه ولا يفقه ذلك إلّا الإنسان الكامل. (نابلسي، رت، ٦٧، ١٣)

- التسبيح التنزيه، التنزيه التبعيد، أي باعد نسبة

اسم ربِّك إلى ذاته عن مماثلة نسبة أسماء المحدثات إليها ومشابهتها إيّاها، والاسم هنا عام، أريد به خاص، وهو ما يوهم لفظة ومفهومه تشبيهًا وتمثيلًا. وذلك أنّ أسماءه تعالى قسمان: قسم يدركه العقل، وهو ما يقتضي الكمال والنزاهة، فهو يدلّ على التنزيه، بدلالة من الدلالات، ولا يكون الأمر بتنزيه هذا الاسم، فإنه حاصل. وتحصيل الحاصل محال. وقسم لا يدرك العقل له كمالًا، ويتوهّم أن التنزيه عنه هو الكمال. ولولا أن الشارع سمّاه به ما سمّي العقل الحق - تعالى - به ولا قبله في حقّه. وذلك كالضاحك والفارح، والمتعجّب والمحبّ، والمتردِّد والناسي، والمستحي والماكر، والمستهزئ والمستوي والنازل، ونحو هذا ممّا ورد في الكتاب والسنّة. فهذا القسم؛ هو المأمور بتسبيحه وتنزيهه، فليست نسبة هذا القسم إلى ذاته - تعالى - كنسبته إلى غيره، من ذوات المحدثات لأن ذاته تعالى غير معلومة لنا. فالنسبة إليها مجهولة لنا. وفي ضمن الأمر بتنزيه الإسم، تنزيه الذات المسمّاة بهذا القسم، وهي الأسماء الشرعيّة. (جزائري، مواف٢، ٥٥١، ٢٠)

- المراد بالتنزيه، المأمور به التنزيه الشرعي، وهو انفراد الحق - تعالى - بذاته وأسمائه وصفاته وكمالاته، كما يستحقّه لنفسه. لا باعتبار أن شيئًا ماثله أو شابهه، وهو المشار إليه بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١) وقوله: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (الصافات: ١٨٠). فهو تنزيه التنزيه، وهو أصدق التنزيه. كما أن حمد الحمد أصدق الحمد، وكذلك التشبيه المأمور به ليس المراد به التشبيه الذي ضلّت به المشبهة، وهو حمل الصفات السمعية الواردة في الكتب الإلهية والأخبار النبوية، التي توهّم مشابهته تعالى لخلقه عند من أضلّه على ما يسبق إلى الأفهام، إذ التشبيه إشتراك الشيئين في وصف هو من أوصاف الشيء الواحد في نفسه. وإنّما المراد التشبيه الشرعي المشار إليه بقوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١). وهو قبول الصفات السمعية والإيمان بها من غير تأويل واعتقاد. (جزائري، مواف٣، ١١٨٦، ١١)
- التنزيه: استخرج بعض الأهاند في مقابلة التشبيه وهو أن يبرئ المتكلِّم شيئًا عن أن يماثله شيء آخر كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١). (مخان، غبم، ٨، ٢١)

تنزيه شرعي

- إنّ التنزيه الشرعي لا يقابله التشبيه الشرعي ولا ينافيه. فإنّه عبارة عن انفراد الحق - تعالى - بكمالاته، التي لا يشاركه أحد فيها، بخلاف التنزيه العقلي، فإنّه نفي ما يتوهَّم أنه نقص في الجناب الإلهي. ونفي الشيء فرع ثبوته، أو توهُّم ثبوته، والحق - تعالى - نزيه لذاته، لا بتنزيه منزِّه. ولهذا غلط المتكلِّمون فجعلوا الكمالات الحق - تعالى - أضدادًا. (جزائري، مواف٢، ٧٩٢، ٣)
- التنزيه العقلي غير التنزيه الشرعي، فالتنزيه الشرعي الذي ورد في الكتب الإلهية وعلى ألسنة الرسل - عليهم الصلاة والسلام - عبارة عن انفراد الحق - تعالى - بأسمائه وأوصافه كما يستحقّه لنفسه بطريق الأصالة، لا بتنزيه منزِّه ولا باعتبار المحدث ماثله أو شابهه، فليس بأزاء التنزيه الشرعي تشبيه، بخلاف التنزيه العقلي فإنّه في مقابله تشبيه. والحق -

تعالى لا يقبل الضدّ، والتشبيه الشرعي الذي عرفه الأنبياء والرسل وورثتهم من الأولياء عبارة عن صورة الجمال الإلهي، لأنّ الجمال الإلهي له معان وهي الأسماء والأوصاف الإلهية، وهي تجلّيات تلك المعاني فيما يقع عليه المحسوس، كقوله - صلّى الله عليه وسلّم -: "رأيت ربّي في صورة شاب أمرد" الحديث. والمعقول كقوله تعالى: "أنا عند ظن عبدي بي فليظن بي ما يشاء" الحديث القدسي. فهذه الصورة هي المرادة بالتشبيه في الشرع. (جزائري، مواف٣، ١٠٨٢، ١٤)

تنزيه عقلي

- التنزيه العقلي عبارة عن تعرّي الشيء عن حكم كان يمكن نسبته إليه، فتتنزّه عنه. ولم يكن للحق - تعالى - تشبيه ذاتي يستحقّ التنزيه عنه، إذ ذاته هي المنزّهة في نفسها عمّا لا يستحقّه ولا يقتضيه كبرياؤها، فالمنزّهة على الإطلاق توهّموا الموت نقصًا للجناب الإلهي، فنزّهوه وعرّوه عن ذلك النقص الذي تخيّلوه نقصًا، فإنّه لولا توهّم تقدّم إثبات الشيء للشيء ما صحّ نفيه، فإنّه لا يصحّ نفي صفة عن شيء إلّا إذا كان ذلك الشيء من شأنه صحّة قبول ثبوت تلك الصفة له، ولحوق صفات النقص بالجناب العالي محال. (جزائري، مواف٣، ١٠٨٢، ٢٣)

تنظيمات

- كانت العامّة في مبدأ الأمر أنكرت تلك التنظيمات (الحديثة) إنكارًا كليًّا حتى ظهر في بعض جهات المملكة مبادئ الاضطراب، وسبب ذلك أنّ عمّال تلك الجهات وغيرهم ممن له فائدة في التصرّف بلا قيد ولا احتساب لمّا تيقّنوا أنّ إجراء الإدارة والأحكام على مقتضى التنظيمات مما يخلّ بفوائدهم الشخصيّة، دسّوا للعامّة من قول الزور والغشّ ما ينفرهم منها مثل قولهم هذا شرع جديد مخالف لشريعة الإسلام، وأعانهم على ذلك من كان له من الدول الأورباويّة فائدة في عدم نجاح سعى الدولة في تحسين أحوال ممالكها، فالدولة العليّة عوض أن تغتنم تلك الفرصة وترجع إلى استبدادها كما وقع في بعض الممالك أكذبت تلك الظنون الفاسدة بإرسال فخر علماء ذلك العصر وأتقاهم أعني شيخ الإسلام المقدّس عارفًا بك إلى جهات الاضطراب لوعظ الناس وأمرهم بالطاعة والامتثال، فخطب بذلك على المنابر وبيّن للناس أن تلك التنظيمات ليست خارجة عن المنهج الشرعي، وما هي إلّا ضبط للسياسات الشرعية التي كانت أهملت، وأنّ الداعي إليها ليس إلّا تحسين إدارة المملكة وحفظ حقوق الأمّة في النفس والعرض والمال وكفّ الأيدي الجائرة من الولاة ونحو ذلك من المصالح، فانقادت الرعيّة عند ذلك وسكنت واستمرّ العمل بالتنظيمات في سائر الجهات بقدر الإمكان. (تونسي، أقوم، ٣٤، ٨)

- إنّ الشريعة تقتضي التنظيمات لاسيّما بعد اعتبار أحوال ولاة الوقت، وعلى فَرَض أن يوجد في التنظيمات بعد تأسيسها وتهذيبها من رجال العلم والسياسة شيء لا مُسوِّغ له فلا مانع من تبديله، ولا يكون توقّعه سببًا في ترك تأسيس التنظيمات من أصله. (تونسي، أقوم، ٤٤، ٣)

- إنّ عامّة غيرنا الذين بلغوا بالتنظيمات غاية التمدّن كانوا في مبدأ الأمر أسوأ حالًا من عامّتنا، وإن كنّا نسلّم أن معارفنا الدنيوية الآن

أقلّ مما أنتجته التنظيمات لبعض الأمم الأورباوية لكن عند التأمّل يثبت عندنا أنّ الأمّة الإسلامية بمقتضى ما شهد به المنصفون من رجحان عقول أواسط عامّتها على عقول غيرها من الأمم، تقتدر أن تكتسب بما بقي لها من تمدّنها الأصلي وبعاداتها التي لم تزل مأثورة لها عن أسلافها ما يستقيم به حالها ويتّسع به في التمدّن مجالها، ويكون سيرها في ذلك المجال أسرع من غيرها كائنًا من كان إذا أذكيت حرّيتها الكامنة بتنظيمات مضبوطة تسهل لها التداخل في أمور السياسة، وذلك أنّ الحريّة والهمّة الإنسانية اللتين هما منشأ كل صنع غريب غريزتان في أهل الإسلام مستمدّتان مما تكسبه شريعتهم من فنون التهذيب بخلاف غيرهم ممن لم تحصل لهم الغريزتان المذكورتان إلّا بإجراء التنظيمات في بلدانهم، نعم من الواجب على مؤسّس أصول الحرية السياسية اعتبار حال السكان ومقدار تقدّمهم في المعارف ليعلم بذلك متى يُسوَّغ إعطاء الحرية التامّة ومتى لا يُسوَّغ، ومتى يعمّم المقدار المعطى في سائر السكان ومتى يخصّ بمن قامت به شروط معتبرة، ثم توسيع دائرتها بحسب نموّ أسباب التمدّن شيئًا فشيئًا، ثم لو سلّم عدم القابلية للتنظيمات وأن الأمّة كما يزعمه أولئك القادحون بمثابة الصبي غير الرشيد الذي يلزم التقديم عليه فهل ينهض لهم دليل على جواز أن تكون تصرّفات المقدّم خالية عن مراعاة مصلحة المقدّم عليه وهل تتيسّر تلك المراعاة بدون توقّع احتساب مؤسّس على الشرع. (تونسي، أقوم، ٤٤، ٨)

- اقتضاء التنظيمات لمزيد الضرائب على المملكة فجوابها: إنّ هذا القائل المسكين لو علم ما ينشأ عن حالة الاستبداد وحالة التقيّد بالتنظيمات لما صدرت منه هذه القولة الوهمية المبنيّة على عكس القضية، فإن حالة الاستبداد هي التي تقتضي كثرة الضرائب إذ يؤخذ فيها اللازم وغير اللازم ليصرف فيما هو في الغالب غير لازم، بخلاف حالة التقيّد فإنها بضبط الدخل وصرفه في خصوص الأمور اللازمة لا تكلّف فيها أهل المملكة إلّا بضرائب تسمح بها نفوسهم، حيث يرون لزومها وصرفها في مصالح وطنهم، فإذا قابلنا ما يلزم صرفه على إجراء التنظيمات بما ينقص بها من المصاريف والخطط غير اللازمة التي لم تكن محدودة قبل التنظيمات بعدد ولا ضابط ممّا يرتفع بها من المظالم التي لا تقف بدونها عند حدّ، لم يبق للمنصف شكّ في أن التنظيمات على فرض كثرة خططها من أقوى أسباب الاقتصاد والتوفير، لاسيّما والمباشرون لاستخلاص المجابي متقيّدون بالقوانين أيضًا، فشتّان بين حالة المستبدّ الذي يأخذ ويعطي بمقتضى الشهوة والاختيار وحالة المتقيّد بالقوانين الذي يفعل ما ذكر بمقتضاها متوقّعًا تعقّب آراء كثيرة يخجل من تنزيلها إيّاه منزلة القاصر في تصرّفه فضلًا عن الخائن فيه، فبان بهذا أن المصاريف البالغة التي تكلّف المملكة ما لا طاقة لها به إنّما تكون حالة الاستبداد، وأنّ الاقتصاد الذي هو منشأ خيرها إنّما يحصل بضبط سائر التصرّفات بقيود التنظيمات. (تونسي، أقوم، ٤٨، ٣)

- كما كان ترتيب التنظيمات واجبًا على من تقدّم بمراعاة حال الوقت، فمن اللائق أيضًا بمن يدّعي من الدول الأورباوية المتمدّنة حبّ الخير للنوع الإنساني أن يعيّنوا في هذا الشأن ولو

بالكفّ عن التعطيل خصوصًا من له فائدة في دوام استقلال الأمّة الإسلامية، هذا ما دعت الحاجة إلى تحريره من أسباب التقدُّم والتأخّر للأمّة الإسلامية ملخّصًا جلّه من الكتب الإسلامية والإفرنجية، وبه يعلم من لا خبرة له بأحوال الإسلام من الأورباويين وغيرهم ما كان للأمّة من التقدّم في المعارف وغيرها وقت نفوذ الشريعة في أحوالها ودخول الولاة تحت قيودها، وأنّ الشريعة لا تنافي تأسيس التنظيمات السياسية المقويّة لأسباب التمدُّن ونموّ العمران كما يعتقده الكثير ممن ذكرنا حتى صاروا يدرجون ذلك في صحف أخبارهم ومستحدثات تآليفهم، ولا سبب لذلك يمكن اعتذارهم به عن سريان ذلك لاعتقادهم إلّا ما يشاهدونه في ممالك الإسلام من اختلال التصرّفات والأحكام وما نشأ عنه من سوء حال الرعايا، وهذا ونحوه من مضارّ تقصير الأمراء في حماية الشريعة واستبدادهم بالتصرّف بمقتضى شهواتهم مع إغفال العلماء القيام بما أهّلهم الله له بإعراضهم عن مقتضيات أحوال الوقت. (تونسي، أقوم، ٤٩، ١١)

تنظيمات خيرية

- قد سلب في المقدّمة أنّ المرحوم المنعم السلطان الغازي عبد المجيد خان استدرك الخلل الواقع في سياسة الدولة بضبطه للسياسات الشرعية بالتنظيمات الخيرية سنة خمس وخمسين ومائتين وألف هجرية، وأصدر المنشور الموشح بالخط السلطاني المبين به أصول التنظيمات المشار إليها التي صارت أساسًا لتصرّفات الدولة وضمانًا لحقوق الرعيّة، وخلاصة ترجمة المنشور المذكور من المعلوم عند الجميع. أنّ دولتنا العليّة لم تزل من مبدأ ظهور أمرها معتنية بكمال الرعاية للأحكام القرآنية الشريفة والقوانين الشرعية المنيفة، وإن سلطتنا السنيّة قد وصلت بذلك إلى الدرجة القصوى من القوة والمكانة ورفاهية الرعايا وعمارة المدن والقرى، إلّا أنّها منذ مائة وخمسين سنة تناقصت قوّتها ومعمورية ممالكها وأخذت في التأخّر والضعف وذلك لغوائل متعاقبة وأسباب متنوّعة نشأ منها تجاوز الحدود الشرعية والقوانين المرعيّة، ولا يخفى أنّ الممالك التي لا تنسج إدارتها على منوال القوانين الشرعية لا تدوم استقامتها، فلذلك لم تزل أفكارنا منذ جلوسنا على سرير الملك مصروفة إلى تدبير وسائل عمارة الممالك ورفاهية الأهالي مما يحصل به المطلوب في مدّة يسيرة بعون الله تعالى نظرًا إلى حسن الموقع الجغرافي المحتوي على ممالك دولتنا العليّة ذات الأرض الخصبة والأهالي ذوي الاستعداد وتمام القابلية، إلى أن رأينا من المهمّ وضع قوانين جديدة مؤسّسة على القواعد الشرعية المشيّدة واعتمادنا في وضع ذلك على العناية الربّانية متوسّلين بحرمة سيّد البرية صلّى الله عليه وسلّم. (تونسي، أقوم، ٩٣، ١)

تنظيمات سياسية

- كما كان ترتيب التنظيمات واجبًا على من تقدّم بمراعاة حال الوقت، فمن اللائق أيضًا بمن يدّعي من الدول الأورباوية المتمدّنة حبّ الخير للنوع الإنساني أن يعيّنوا في هذا الشأن ولو بالكفّ عن التعطيل خصوصًا من له فائدة في دوام استقلال الأمّة الإسلامية، هذا ما دعت الحاجة إلى تحريره من أسباب التقدُّم والتأخّر للأمّة الإسلامية ملخّصًا جلّه من الكتب الإسلامية والإفرنجية، وبه يعلم من لا خبرة

له بأحوال الإسلام من الأورباويين وغيرهم ما كان للأمّة من التقدّم في المعارف وغيرها وقت نفوذ الشريعة في أحوالها ودخول الولاة تحت قيودها، وأنّ الشريعة لا تنافي تأسيس التنظيمات السياسية المقويّة لأسباب التمدُّن ونموّ العمران كما يعتقده الكثير ممن ذكرنا حتى صاروا يدرجون ذلك في صحف أخبارهم ومستحدثات تآليفهم، ولا سبب لذلك يمكن اعتذارهم به عن سريان ذلك لاعتقادهم إلّا ما يشاهدونه في ممالك الإسلام من اختلال التصرّفات والأحكام وما نشأ عنه من سوء حال الرعايا، وهذا ونحوه من مضارّ تقصير الأمراء في حماية الشريعة واستبدادهم بالتصرّف بمقتضى شهواتهم مع إغفال العلماء القيام بما أهّلهم الله له بإعراضهم عن مقتضيات أحوال الوقت. (تونسي، أقوم، ٤٩، ٢٠)

- الرئاسة التي هي أعظم الخطط البشرية وأصعبها، فيجب على متقلّدها من الاستعداد والمعرفة بمقتضيات الأحوال المختلفة ما لا يجب على غيره لاسيّما معرفة أهل الخبرة والمروءة والنجدة من رجال المملكة لينتخبهم للخطط المعتبرة مع التفطّن لدسائس الحسّاد والمفسدين، فإنّ المطلوب من الملوك ليس هو مجرّد فصل النوازل الشخصية كما هو مشاهد في بعض الممالك الإسلامية ولا مباشرة جزئيات الإدارة التي يمكن إجراؤها بغيرهم من المتوظّفين، وإنّما المطلوب منهم النظر في كلّيات الأمور من معرفة الرجال اللائقين بالخطط وامتحانهم وتعقّبهم بالمراقبة لإرشاد جاهلهم وزجر متجاهلهم وتفقّد أحوال الرعايا والإعانة على تكثير الصنائع والعلوم الموصلة إلى تهذيب الأخلاق ونموّ الأرزاق والعناية بتنظيم العساكر البرية والبحرية وتحصين الثغور بالعدّة المانعة والقوة الدافعة لحفظ الدين والوطن وإصلاح أحوال الخلطة السياسية والمتجرية مع الدول الأجنبية بما ينمو به عزّ المملكة وثروتها إلى غير ذلك من الكلّيات، فإنّ سعادة الممالك وشقاوتها في أمورها الدنيوية إنّما تكون بقدر ما تيسّر لملوكها من ذلك وبقدر ما لها من التنظيمات السياسية المؤسّسة على العدل ومعرفتها واحترامها من رجالها المباشرين لها. (تونسي، أقوم، ٧٣، ١٥)

- من أهمّ ما اجتناه الأورباويون من دوحة الحرية تسهيل المواصلة بالطرق الحديدية وتعاضد الجمعيات المتجرية والإقبال على تعلّم الحرف والصنائع، فبالطرق تستجلب نتائج البلدان القاصية قبل فوات إبّان الانتفاع بها بعد أن كان جلبها متعذّرًا لطروء الفساد عليها في الطريق أو لزيادة كرائها على إضعاف قيمتها، وبالجمعيات تتّسع دوائر رؤوس الأموال فتأتي الأرباح على قدرها، وتتداول على المال الإيدي المحسنة لتنميته، وبتعلّم الحرف تكتسب الأموال الذريعة عن غير رأس مال، وقد رأينا بالمشاهدة أن البلدان التي ارتقت إلى أعلى درجات العمران هي التي تأسّست بها عروق الحرية والكونستيتوسيون المرادف للتنظيمات السياسية، فاجتنى أهلها ثمارها بصرف الهمم إلى مصالح دنياهم المشار إلى بعضها، ومن ثمرات الحرية تمام القدرة على الإدارة المتجرية، فإنّ الناس إذا فقدوا الأمان على أموالهم يضطرّون إلى إخفائها فيتعذّر عليهم تحريكها، وبالجملة فالحرية إذا فقدت من المملكة تنعدم منها الراحة والغنى ويستولي على أهلها الفقر والغلاء ويضعف إدراكهم وهمّتهم كما يشهد بذلك العقل والتجربة.

(تونسي، أقوم، ٧٧، ٢)

- قد آن أن نبيّن أصول تنظيماتهم السياسية التي هي أساس التمدّن والثروة المشار إلى بعض آثارهما آنفًا فنقول: اعلم أنّ الأمم الأوروباوية لمّا ثبت عندهم بالتجارب أن إطلاق أيدي الملوك ورجال دولهم بالتصرّف في سياسة المملكة دون قيد مجلبة للظلم الناشئ عنه خراب الممالك حسبما تحقّقوا ذلك بالاطلاع على أسباب التقدّم والتأخّر في الأمم الماضية، جزموا بلزوم مشاركة أهل الحلّ والعقد الآتي بيانهم في كلّيات السياسة مع جعل المسؤولية في إدارة المملكة على الوزراء المباشرين، وبلزوم تأسيس القوانين المتنوّعة عندهم إلى نوعين: أحدهما قوانين الحقوق المرعية بين الدولة والرعيّة والثاني قوانين حقوق الأهالي فيما بينهم، فمرجع الأول إلى معرفة ما لصاحب الدولة وما عليه، ويندرج تحته أمور منها حريّة العامّة الكافلة بضمانة حقوقهم، ومنها تعيين أصول تصرّفات الدولة جمهورية كانت أو وراثية كتنفيذ القوانين الحكمية وإدارة السياسة الداخلية والخارجية، كعمل الحزب وعقد شروط الصلح والتجارة وتعيين الوظائف ونصب المتوظّفين من الوزراء وغيرهم وتأخير من لم تكن وظيفته مؤبّدة (وإنّما عبّرنا بالتأخير لأن عزل المتوظّف عن الخطّة التي أفنى أطيب عمره في خدمة المملكة لنيلها عزلًا يقتضي طرحه من خدمتها بالمرة لا يكون إلّا بذنب يثبت لدى جالس الحكم بمقتضى القوانين) وكذا صرف المجابى لما عيّنت له إلى غير ذلك من إدارة المملكة بما لا يخرج عن مقاصد قوانينها، كل ذلك من حقوق صاحب الدولة بإعانة وزرائه، وتأسيس أصول هذا النوع يكون في دولة فرنسا بموافقة غالب رشداء أهل المملكة المتصرّفين في حقوقهم الخصوصية والسياسية، وفي غيرها يزاد على الشرط المذكور أما العلم أو ملك عليه مبلغ محدود من الإداء أو الوجاهة المسمّاة عندهم بالنوبليس، وموافقتهم إما بأنفسهم أو بواسطة وكلاء ينتخبونهم لذلك. والنوع الثاني القوانين المحرّرة لفصل نوازل السكان والتسوية بينهم في المجابى والمنح بحسب المكاسب والاستحقاق إلى غير ذلك من أحوالهم الداخلية، وتأسيس هذا النوع أو تبديله بما هو أليق بالحال يكون بموافقة المجلسين أعني المجلس الأعلى المركّب من أمراء العائلة الملكية وممّن ينتخبه الملك من أعيان المملكة مُؤَبّدًا وظيفته، ومجلس الوكلاء المركّب ممَّن ينتخبهم الأهالي للمناضلة عن حقوقهم والاحتساب على الدولة، فأهل هذين المجلسين هم أهل الحلّ والعقد عندهم، فكل ما وافقوا عليه مما لا يخالف تلك الأصول اللازم فيها مشاركة العامّة يصير من شرائع المملكة. (تونسي، أقوم، ٨١، ٢٣)

تنوّع

- التنوّع: هو أن تكون لشيء واحد ماهيّات متعدّدة حسب تعدّد الجهات المتنوّعة كتعدّد الاعتقاد وتعدّد المكان وتعدّد الزمان فالأول كقول أزاد:

هذا الإمام الفرد في أقرانه
أضحى لأصناف الأنام مآبًا
يلفيه أرباب السرى بدر الدجى
ويراه أهل الاعتفاء سحابا

والثاني كقول المتنبي:

أريقك أم ماء الغمامة أم خمر
بفي برود وهو في كبدي جمر

والثالث كقول أزاد:

الحب طور أضرام وهو أونة
ماء فذلك أوارنا وأروانا

وهذا الضرب الأخير ملتبس بقلب الماهية إذ تبدّل إحدى الحقيقتين بالأخرى كتبدّل للدر بالعقيق في قول ابن عبد ربه الأندلسي المتقدّم، والفرق بينهما أن المقصود في التنوّع بيان كلتا الحالتين والنسبتين كما يظهر من الأمثلة بخلاف قلب الماهية فإنّ المقصود به هي الحالة الثانية أي الحالة المتبدّل بها دون المتبدّل منها وإن كانت مفهومة على طريقة التبع واللزوم. (مخان، غبم، ٢٠، ١٠)

تهذيب الأخلاق

- أمّا تهذيب الأخلاق فإنّ وسيلته الجرائد الحرّة الصادقة تبيّن المعائب لتجتنب وتظهر المحاسن لتجتلب، فهي كالمرآة يرى فيها الناظر وجهه، فإن رأى فيه لوثة أزالها بماء الاجتهاد إلّا أن يكون من الجهلاء المكابرين فيحسب القبح فانيًا في المرآة فينبذها عنه ولا عتب على الجاهلين. (إسحق، كسج، ١١١، ٦)

تهذيب السياسة

- تهذيب السياسة: إنه لما كان مدار نظام العالم الإنساني لا يمكن صونه من كل خلل إلّا بحسن سياسته، بات من الضروري الاهتمام والالتفات إلى تهذيب هذه السياسة وتحسينها لكونها محورًا يدور عليه عالم كبير يستحقّ كلّ الالتفات إلى نظامه. ولا يوجد لهذا التهذيب أساس آخر سوى توطيد الحق وتمهيد أسباب الراحة للهيئة الاجتماعية لأنهما المركزان الأولان اللذان يتوقّف عليهما مدار السياسة العامة. ومتى طرأ على الأساس خلل ما لحق ذلك بكل ما بني عليه. (مرّاش، غبح، ٤٣، ١٢)

توّاب

- التوّاب صيغة مبالغة، أي: كثير التوبة، بمعنى: أنّه كلما تاب من الذنب ثم عاد إليه ثانيًا بتقدير الله تعالى يتوب منه ثانيًا، ثم وثم، ولا يصرُّ على شيء من الذنوب، والمؤمن كذلك. (نابلسي، أش، ١١٠، ٩)
- التوّاب هو العبد لحدوث توبته، والتوّاب هو الربّ لأنّه من أسمائه، فهما توّابان، فإذا ذهبت إضافات المنفعلات، وانطوت نسب الأسماء والصفات، تاب التوّابان إلى الله الذي هو إسم لذاته العليّة. (نابلسي، أش، ١١٧، ٧)

تواتر

- وقد ذكروا في حدّ التّواتر أنّه الخبر الذي رواه قوم لا يُتَوَّهم تواطؤهم على الكذب. قال في شرح المنار لابن ملَكَ رحمه الله: وشرط فخر الإسلام في أهل التواتر العدالة والإسلام، لكون الكفر والفسق مظنّة الكذب، وعند العامّة ليس بشرط، لأن أهل قسطنطينية لو أخبروا بقتل ملكهم العلم بخبرهم وإن كانوا كفارًا، انتهى. فما بالك بجماعات من العلماء والصُّلحاء والكبار والصّغار والرجال والنساء، يقولون كلهم إن هذا قدم النبي صلّى الله عليه وسلّم، بحيث لو سألت كلّ واحد منهم لأجاب بذلك، حتّى صبيانهم الصّغار. (نابلسي، حن، ١٣٠، ١٤)
- ما اتّفق عليه عموم الناس واشتهر على ألسنة الخَلَف عن السّلَف وإن لم يكن لهم مستند في

ذلك، فقد يكون لهم مستند وخفي عنّا كما قدّمناه في الإجماع، فإنّ هذا المقدار من العلماء المتقدّمين والمتأخّرين وغيرهم من عوامّ الناس لا يتّفقون في الغالب على أمر باطل، ولا يُخبرون بشيء كذب، وقد بلغوا حدّ التواتر بحيث لا يُحصى عددهم، وإثبات الخبر أولى من نَفيه، وتخريج أحوال المسلمين على الكمال أولى من تخطئتهم ونسبتهم إلى الزّور والبهتان والكذب بلا مستند أيضًا، ومَن طالبنا بالمستند على الإثبات طالبناه بالمستند على النفي، على أنّه يكفي اتّفاق الناس في كلّ زمان على ثبوت ذلك وإخبارهم به وحسب ذلك سندًا قويًّا في ثبوت ذلك عند أهل الإنصاف والإذعان، وبالله المستعان. (نابلسي، حن، ١٣٣، ٢٢)

- ليس ميزان التواتر عدد الرواة ولا حالهم ولكن اليقين الذي يعقبه في قلوب الناس. (دهلوي، رد، ١٢، ١٣)

- التواتر؛ مفيد للعلم. وحقيقة التواتر؛ هو أن يخبر جماعة، يبعُد تواطؤهم على الكذب، عادة، عن أمر محسوس. فيحكم العقل به؛ بمجرّد خبرهم. فيحصل العلم الضروريّ - ولا شكّ - في هذا. إذ لا طريق للعلم الضروري، بالبلاد البعيدة، مثل الصين، وأمريكة، والأشخاص الماضية، كحاتم وعنترة وجالينوس وأرسطو؛ إلّا بالتواتر. وجميع الأنبياء، إنّما ثبتت نبوّتهم، عندنا، وعند كلّ مَن لم يشاهدهم ويعاصرهم؛ بالتواتر. لأنّه نُقل إلينا - بالتواتر - أحوالهم، وسيَرُهم، وظهور الخوارق على أيديهم. فإن رددنا التواتر، وما قبلناه، واقتصرنا على ما نشاهده؛ يلزمنا بطلان نبوّة جميع الأنبياء. بل يلزمنا، عدم التصديق، بوجود البلاد، التي لم نشاهدها؛ وعدم الأشخاص، الذين لم نشاهدهم. وهو ظاهر البطلان. وإن اعترفنا بصحّة التواتر؛ لزمنا الاعتراف بنبوّة جميع الأنبياء. (جزائري، ذغ، ٩٩، ١٥)

تواجد عند السماع

- أمّا طريق السادة الرفاعية فهي المنسوبة إلى الشيخ أبي العباس أحمد بن علي بن أحمد الرفاعي، وهو مبني أيضًا على الجهر بالذكر على بساط العبودية المحضة، وهي وجميع ما عند العبد من الكمالات إلى الله إذ هي أمانة عند العبد ليس له منها شيء دون الله أو معه، فإذا لاحت على لسانك أنوار هذه الملاحظة شهد بعض نفسه وكوشف بسر قوله صلّى الله عليه وسلّم في دعائه إنك أن تكلني إلى نفسي تكلني إلى عيب وعورة، أو كما قال فيتخلّق بالأخلاق الحسنة ويخرج من ضيق الأنانية إلى فضاء التعرّي عن التقيّد بالصور الكونية والتبري من الصفات الكمالية بشهود لا حول ولا قوة إلّا بالله، وأنّ مردُّنا إلى الله، فإذا رسخ قدمه في هذا المشهد تحقّق عدمية نفسه من حيث هي، فحينئذٍ يعيش في دار الهناء باقيًا بالله تعالى. وقد غلب على كثير من المنتسبين إلى هذه الخرقة التواجد عند السماع والغيبوبة عند الذكر، وغلبت الأحوال عليهم حتى أنّه يقع من جماعة منهم إمساك الحيّات والنزول في التنانير المضطرمة وركوب السباع وأشباه ذلك. ومن آدابهم التقشّف في المأكل والملبس وهضم النفس ولبس الزي وهو السواد. (سنوسي، سم، ٤١، ١٢)

توارث

- كان المنصب الملوكي في أول الأمر في أكثر

الممالك انتخابيًّا بالسواد الأعظم وإجماع الأمّة، ولكن لما ترتّب على أصل الانتخاب ما لا يحصى من المفاسد والفتن والحروب والاختلافات اقتضت قاعدة كون درء المفاسد مقدّمًا على جلب المصالح اختيار التوارث في الأبناء وولاية العهد، على حسب أصول كل مملكة بما تقرّر عندها، فكان العمل بهذه الرسوم الملوكية ضامنًا لحسن انتظام الممالك. (طهطاوي، اكا١، ٥١٩، ٢٦)

توالد

- إنّ الإنسان مخلوق لحكمة إلهيّة، وهي تعمير الدنيا وتمام انتظامها، وهذه الحكمة إنّما تتمّ بتكثير النوع البشري واستمرار نسله، وهذا إنّما يكون بالتوالد والتناسل، وإن كل إنسان اجتهد في تحصيل مال أو علم أو جاه يحب طبعًا امتيازه به في حياته دون غيره، وأن لا يتوارثه عنه إلّا نسله بعده، ليكون حيًّا حياة معنوية، دائم النسل، باقي الذكر، وإلّا لكان الإنسان لا يجتهد إلّا بقدر عيشته الضروريّة، فأمل انتقال الوراثة إلى النسل والولد أكّد في النوع البشري تكثير العمل، فقد يكون مدار الأعمال المعاشية والمعادية على الآمال التولّدية، فأشار الحديث الشريف إلى معنى لطيف، وهو الحثّ على التناسل والتوالد، وتأهيل النسل لدرجة الرشد وبلوغ غرض الوراثة النافعة، وينبغي تعلّمه، حفظًا في حال صغره لينكشف له معناه في حال كبره فابتداؤه الحفظ، ثم الفهم، ثم الاعتقاد والإيقان والتصديق، وذلك مما يحصل في الصبي من غير برهان. (طهطاوي، اكا١، ٢٩٢، ٧)

توبة

- أمّا حقيقة التوبة بحسب الشرع، فهي تختلف باختلاف الذنب. فإن كان الذنب بينك وبين ربّك كانت التوبة منه كذلك بينك وبين ربك، وذلك أن تترك فعله، وتندم عليه، وتعزم أن لا تعود إليه، ويصحّ ذلك من جميع الذنوب ومن بعضها دون بعض. ولا يمنع من صحّة التوبة عودك إلى ذلك الذنب بعينه بعد أن يوجد منك العزم على عدم العود إليه حين التوبة. (نابلسي، أش، ١١٠، ٢)

- أمّا التوبة بحسب الحقيقة فهي خلعة من خلع الله تعالى يلبسها لمن يشاء من أهل اختصاصه، وهي على قسمين: توبة العامّة، وتوبة الخاصّة. (نابلسي، أش، ١١١، ١٧)

- التوبة أنواع، باعتبار ما منه المتاب، فطائفة تتوب من المعاصي، وطائفة تتوب من الطاعات، أي من نسبتها إليها مع فعلها، وطائفة تتوب من طلب الأعواض والأجور، وطائفة تتوب من التوبة. (جزائري، مواف٢، ٥٤٤، ١١)

توبة الخاصّة

- إنّ التوبة من صنع العبد، والعبد وصنعه من صنع الله تعالى. فأي عبد صنع التوبة فقد غفل عن كون الله تعالى صنعه وصنع توبته. الغَفْلة ذنب تحتاج إلى توبة. فلهذا قلنا في توبة الخاصّة: هي التوبة من التوبة. (نابلسي، أش، ١١٥، ١١)

توبة العامّة

- أمّا توبة العامّة، فهي: كشف قناع الأغيار عن وجوه الأسرار، وذلك بقتل النفس بسيف المجاهدة. (نابلسي، أش، ١١٢، ٢)

توجّه

- المراقبة وهي على نوعين: الأول أن يراقب قلبه ولا يترك الخواطر تحلّ فيه حتى يحصل له الربط بقلبه الحقيقي، الثاني استشعار رؤية الحق تعالى له حتى يذوب بنار تجلّي الجلال والعظمة عليه جامده ويتوحّد بفنائه عند مشاهدته، ومنها التوجّه وهو أقرب من الكل فتوحًا إلّا أنّه لا يتأهّل للعمل به إلّا ذو المكنة والرسوخ في السذاجة والإطلاق، وطريقه أن يلاحظ المعنى المقدّس المفهوم من إسم الله وبغير واسطة عبارة عربية أو عبرية أو عجمية، ويحضر معه على ما يعلم نفسه ويتوجّه بجميع القوى والمدارك إلى القلب الصنوبري لملاحظة ذلك، وإن عسر عليه يتصوّر المعنى المقدّس بصفة نور بسيط محيط بجميع الموجودات. ويداوم على هذا التصوّر حتى تقوى البصيرة وتذهب الصورة، ومن شأنهم أنّهم يختارون الصحبة على العزلة بشرط السلامة من آفات الخلطة مع قلّة الكلام لأنّ كثرته تقسي القلب، ومن شأنهم قراءة الختم المشهور لقضاء الحاجات عند المهمّات وهو أن يصلّي ركعتين صلاة الحاجة يقرأ في كل منها بعد الفاتحة آية الكرسي وسورة الإخلاص ثلاث مرّات فإذا فرغ فليحمد الله وليثن عليه وليدع بدعاء الكرب. (سنوسي، سم، ٧٥، ٧)

توجيه

- التوجيه وهو فن كثير الشعب يستعمله الشرّاح في شرح المتون، يحصل به امتحان ذكائهم، ويظهر به تباين مراتبهم. وقد تكلّم الصحابة رضي الله عنهم في توجيه القرآن مع عدم تنقيح قوانين التوجيه في ذلك العصر، وأكثروا الكلام فيه، وحقيقة التوجيه أنّه إن وقع في كلام المصنّف صعوبة فَهْم توقّف الشارح حتى يحلّ تلك الصعوبة، ولما كانت أذهان قرّاء الكتاب ليست في مرتبة واحدة، لم يكن التوجيه في مرتبة واحدة - فالتوجيه بالنسبة إلى المبتدئين غير التوجيه بالنسبة إلى المنتهيين؛ فإنّ المنتهي ربما يخطر بباله صعوبة فَهْم فيحتاج إلى حلّها، والمبتدئ غافل عنها إذ لا يقدر أن يحيط بذلك، وكثير من الكلام يستصعبه المبتدئ ولا يحصل في ذهن المنتهي شيء من الصعوبة، هنالك فأما من أحاط بجوانب الأذهان فينزل إلى حال الجمهور ويتكلّم بحسب أذهانهم. (دهلوي، فت، ١٠٣، ٤)

توحش

- تثقيف العقل: إنّه إذا فُحص الجوهر الإنساني من حيث فطرته الأولى وأصله الطبيعي إنما يُشاهد لامعًا بكل الصفات السّاذجة والخصال البسيطة حسبما يبان ذلك من كل إنسان يتربّى منفردًا عن ازدحامات عالم المخالطة. ولما كان عِظَمُ لطاقة هذا الجوهر وشدة احتياجه إلى وقاية نفسه، سببًا فعّالًا لقبوله التأثّر بكل صورة تلوح له، والتخلُّق بكل سِمةٍ يحافظ بها على ذاته، كان انضمامه في سلك الجمعية إذ ذاك، موجبًا لانطباع صور الحوادث الاجتماعية والوقائع الأدبية على صفحات قلبه، وتطبعه بأخلاق وطباع يمكنه بها أن يعارك ويزاحم أمواج العالم البشري ويعيش تحت لواء حوادثه. وهكذا فقد أفضت به أخيرًا كثرة تقلّبات الأحوال والأجيال إلى أن يفقد كل أطوار تلك الفطرة الأولى ويصير من أشرّ المخلوقات وأوحشها! ومن ثم لم يعد الإنسان قادرًا على الدخول في دائرة التمدّن الذي يطّلب سذاجة الصفات وسلامة الطباع إلّا إذا كان

متزيّنًا بتثقيف العقل الذي يُعتبر كآلة عظيمة بها يمكن لكلٍّ من البشر أن يسترجع إلى طبيعته ما أفقدها إيّاه التوحّش. ولا يتمّ هذا التثقيف إلّا بالتروُّض في العلوم والفنون ودراسة المعارف الطبيعية والأدبية. على أنه أمر محقّق كون العلم يخلق في الإنسان قلبًا نقيًّا وروحًا مستقيمة ويجعله ظافرًا بكل الصفات الصافية ونافرًا عن كل ما يَشين الجوهر الإنساني. ولا يترك له سبيلًا إلى التفكّر في الأمور الدنيئة والأميال المنحرفة، الأمر الذي منه تشتقّ كل أفعال الشرّ وعليه تبنى كل دعائم التوحّش. (مرّاش، غبح، ٤٦، ٢٨)

- صحة المدينة: إنّ أول شيء يُستدلّ به على تمدُّن أمّة ما أو توحّشها هو النظر إلى حالة مدينتها. فكلما كانت المدينة صحيحة كان التمدّن صحيحًا، وكلما كانت سقيمة كان سقيمًا. (مرّاش، غبح، ٥٢، ١٦)

توحيد

- المراد بالتوحيد ظهور صفة الوحدانية للعبد حتى ينمحق كله فيها؛ ولا يبقى له أثر إلّا مجرّد التصديق القلبي بأنّ ذلك حق؛ والإيمان هو التصديق بحقيقة ذلك والاعتراف به والإذعان له، فالتوحيد المذكور اضطراريّ لا تصرّف للعبد فيه. والإيمان اختياري يمكنه التصرّف فيه. ولذلك قال تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ (يوسف: ١٠٦) وذلك لأنّ الإيمان اختياري لهم فأمكنهم الإتيان به، وأمّا التوحيد فلكونه اضطراريًّا لم يمكنهم الإتيان به، وإنّما أمكن بعضهم عناية من الله تعالى، وهذا التوحيد المذكور هو التوحيد القلبي المعتبر، وأمّا التوحيد اللساني الذي اعتبره الشرع من حيث الظاهر للحكم الدنيوي كتوحيد المنافق فهو كثير؛ وليس المراد هنا بالتوحيد ذلك أصلًا. ولا يذهب عليك أن التوحيد إضطراري كما ذكرنا فكيف يمكن تجديده لأنّا نقول تجديده بمعاطاة أسبابه المؤدّية إليه من معرفة النفس والكون. (نابلسي، رت، ٤٣، ١٣)

- أشار (الشيخ أرسلان الدمشقي) إلى المقام الثالث بقوله (والتوحيد) أي إفراد الله تعالى بالوحدانيّة في الوجود فلا وجود لشيء من الأشياء مطلقًا إلّا بوجوده سبحانه وتعالى بحيث إنّ وجوده تعالى هو ذلك الوجود الذي وجد به ذلك الشيء، ولا وجود لذلك الشيء من نفسه بوجود آخر غير وجوده تعالى: أما ذلك الشيء في ذاته وتشخّصه فليس هو وجود الله تعالى لأنّه هالك باطل ووجوده تعالى حق ثابت قال تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ (القصص: ٨٨)، أي إلّا ذاته وذاته هي وجوده القديم الذي قام به كل شيء، ولهذا لم يختلف وجود كل شيء لأنه واحد واختلفت الأشياء وتعدّدت وتكثّرت وتميّز بعضها عن بعض من حيث ماهيّاتها وصورها ومقاديرها وأرواحها ونفوسها لأنها غيره تعالى، وتقدّس عنها علوًّا كبيرًا. (نابلسي، رت، ٧٥، ١١)

- ذكر العارف "البلاسي الصوفي" رحمه الله تعالى في كتابه المصنّف في حقيقة التوحيد قال: "فإن اعترض معترض وقال: "أنتم زعمتم بأنّ الله عزّ وجلّ ظاهر بذاته، تستحيل غيبته، كما يستحيل عدمه! ونحن الآن لا نرى ولا نشاهد شيئًا، فكيف هذا؟. (نابلسي، وج، ٢٤٠، ١٤)

- التوحيد أول واجب. (وهاب، كت، ٢١، ١٨)

- التوحيد نوعان توحيد الربوبيّة وهو: أن الله سبحانه متفرّد بالخلق والتدبير عن الملائكة والأنبياء وغيرهم، وهذا حق لا بدّ منه، لكن لا يُدْخِل الرجل في الإسلام لأنّ أكثر الناس مُقِرّون به قال الله تعالى: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ (يونس: ٣١)، وأنّ الذي يدخل الرجل في الإسلام هو توحيد الألوهيّة، وهو: أن لا يعبد إلّا الله لا ملكًا مقرّبًا ولا نبيًّا مرسلًا، وذلك أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم بعث وأهل الجاهلية يعبدون أشياء مع الله، فمنهم من يدعو الأصنام، ومنهم من يدعو عيسى، ومنهم من يدعو الملائكة فنهاهم عن هذا، وأخبرهم أنّ الله أرسله ليوحَّد ولا يدعي أحد من دونه لا الملائكة ولا الأنبياء، فمن تبعه ووحّد الله فهو الذي شهد أن لا إله إلّا الله، ومن عصاه ودعا عيسى والملائكة واستنصرهم، والتجأ إليهم فهو الذي جحد لا إله إلّا الله مع إقراره أنّه لا يخلق ولا يرزق إلّا الله، وهذه جملة لها بسط طويل، لكن الحاصل أن هذا مُجْمَع عليه بين العلماء. (وهاب، رشح، ٦٤، ٢٠)

- معنى التوحيد أن تُصْرَف جميع العبادات من الأقوال والأفعال للّه وحده لا يجعل فيها شيء لا لملك مقرّب ولا نبي مرسل، وهذا حق. (وهاب، رشح، ٨٨، ٢٨)

- إعلم أنّ التوحيد: هو إفراد الله سبحانه بالعبادة وهو دين الرسل الذي أرسلهم الله به إلى عباده، فأولهم نوح عليه السلام أرسله الله إلى قومه لما غلوا في الصالحين ودّ وسواع ويغوث ويعوق ونسر وآخر الرسل محمد صلّى الله عليه وسلّم، وهو الذي كسر صور الصالحين أرسله الله إلى أناس يتعبّدون ويحجون ويتصدقون ويذكرون الله كثيرًا ولكنهم يجعلون بعض المخلوقات وسائط بينهم وبين الله تعالى، يقولون نريد منهم التقرّب إلى الله تعالى ونريد شفاعتهم عنده مثل الملائكة وعيسى ومريم وأناس غيرهم من الصالحين. فبعث الله محمدًا صلّى الله عليه وسلّم يجدّد لهم دين إبراهيم ويخبرهم أن هذا التقرّب والاعتقاد محض حق الله تعالى لا يصلح منه شيء لا لملك مقرّب ولا نبي مرسل فضلًا عن غيرهما، وإلّا فهؤلاء المشركون يشهدون أن الله هو الخالق وحده لا شريك له وأنه لا يخلق ولا يرزق إلّا هو، ولا يحيي ولا يميت إلّا هو، ولا يُدبِّر الأمر إلّا هو، وأن جميع السموات السبع ومن فيهن والأرضين السبع ومن فيهن كلهم عبيده وتحت تصرّفه وقهره. (وهاب، رشح، ١٥٢، ١٤)

- إنّ التوحيد هو إفراد الله سبحانه بالعبادة، وهو دين الرسل الذي أرسلهم الله به إلى عباده... (وهاب، عس، ١٥٥، ٢)

- التوحيد الذي دعت إليه الرسل وأبى عن الإقرار به المشركون، وهذا التوحيد هو معنى قولك: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ» فإنّ الإله عندهم هو الذي يقصد لأجل هذه الأمور سواء كان ملكًا أو نبيًّا أو وليًّا أو شجرة، أو قبرًا، أو جنيًّا، لم يريدوا أنّ الإله هو الخالق الرازق المدبّر، فإنهم يعلمون أن ذلك للّه وحده كما قدمت لك. وإنّما يعنون بالإله ما يعني المشركون في زماننا بلفظ (السيّد) فأتاهم النبي صلّى الله عليه وسلّم يدعوهم إلى كلمة التوحيد وهي «لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ». والمراد من هذه الكلمة معناها لا مجرّد لفظها. والكفّار الجهّال يعلمون أنّ مراد النبي

صلّى الله عليه وسلّم بهذه الكلمة هو (إفراد الله تعالى) بالتعلّق، (والكفر) بما يعبد من دون الله والبراءة منه؛ فإنّه قال لهم قولوا «لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ» قالوا: ﴿أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾ (ص: ٥). (وهاب، عس، ١٥٧، ٩)

- إنّ التوحيد لا بدّ أن يكون بالقلب واللسان والعمل؛ فإن اختلّ شيء من هذا لم يكن الرجل مسلمًا. فإن عرف التوحيد ولم يعمل به فهو كافر معاند كفرعون وإبليس وأمثالهما. (وهاب، عس، ١٧٩، ٧)

- أعظم ما أمر الله به التوحيد، وهو إفراد الله بالعبادة وأعظم ما نهى عنه الشرك وهو دعوة غيره معه. (وهاب، عس، ١٨٦، ١٩)

- التوحيد لغة العلم بأنّ الشيء واحد، وشرعًا بمعنى الفن المدوّن فيما سيأتي، وهو علم يقتدر به على إثبات العقائد الدينية مكتسب من أدلّتها اليقينيّة، والمراد به هنا الشرعي لا بمعنى الفن المدوّن فيما سيأتي وهو إفراد المعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته والتصديق بها ذاتًا وصفات وأفعالًا، فليس هناك ذات تشبه ذاته تعالى، ولا تقبل ذاته الانقسام لا فعلًا ولا وهمًا ولا فرضًا مطابقًا للواقع، ولا تشبه صفاته الصفات ولا تعدّد فيها من جنس واحد بأن يكون له تعالى قدرتان مثلًا، ولا يدخل أفعاله الإشتراك إذ لا فعل لغيره سبحانه خلقًا وأي نسب إلى غيره كسبًا، وقيل هو إثبات ذات غير مُشبِهة للذوات ولا معطّلة عن الصفات خلافًا للمعتزلة المعطلين للذات عن الصفات الوجوديّة. (بيجوري، تمر، ٨، ٥)

- كان الأستاذ أبو إسحق الإسفرايني يقول جميع ما قاله المتكلّمون في التوحيد قد جمعه أهل الحقيقة في كلمتين: الأولى اعتقاد أن كل ما تصوّر في الأوهام فالله بخلافه، والثانية اعتقاد أنّ ذاته تعالى ليس مشبّهة للذوات ولا معطلة عن الصفات. (بيجوري، تمر، ١٥، ١٠)

- كلّ ما ورد في القرآن في الأمر بالتوحيد والعبادة؛ إنّما هو لهذه المرتبة، وهي مرتبة الألوهية لا للذات، وأمّا من قال في اسم الله: إنّه صفة أو مشتقّ من كذا أو كذا، فقد جعله لمرتبة الألوهيّة، وو روده في القرآن يحتمل الوجهين، وقول من قال لا يجوز التخلّق بالاسم "الله" يريد الأول. وقول من قال يتخلّق بالاسم "الله" فإنّه كسائر الأسماء؛ يريد الثاني. فمن قال من العابدين أصلّي أو أصوم، أو أفعل كذا قيامًا بحق الله أو الأحد؛ لم تقبل عبادته، إن قصد الذات الغنيّة عن العالمين، فإن الذات لا تقبله والأحديّة ترمي به. فإنها بحقيقتها تنفي أن يكون معها غيرها من عابد أو عارف، فالذي يعبد الأحد، والله إن كان علمًا على الذات لا تصح له عبادة، فهو يُعبَد في غير معبد، ويعمل في غير معمل، إلّا رجالًا من خاصة الخاصة، فإنّ عبادتهم ذاتية، لأنّهم لما تجلّت لهم نفوسهم وعرفوها، رأوا إستفادة وجوههم من غيرهم، فأعطتهم رؤية أنفسهم لعبادة الذاتية، لا عبادة المرتبة كغيرهم، لأنّ معرفتهم شهودية، ما هي علميّة كغيرهم. وهم الزنادقة الذين قال فيهم الجنيد - رضي الله عنه - لا يكون الصدّيق صديقًا حتى يشهد ما فيه صدّيق، بأنه زنديق. ومَن تسلّق على هذا المقام وليس من أهله هلك، ومَن قال أصلّي أو أصوم، أو أفعل كذا قيامًا بحق الربوبية والعبودية، قبلت عبادته. والسعيد الجامع بينهما. (جزائري، مواف١، ٢١٦، ٢)

- لا إله مع الله، فهو إله واحد تعدّدت تعيُّناته

ومظاهره، بل هم قوم يعدلون عن شهود الوحدة الحقيقية، إلى الكثرة المجازيّة الاعتبارية، فالعارف يرى جميع الصورة المعبودة وغير المعبودة، ليس لها وجود مع الله، وإنّما وجودها هو وجود الله الواحد العين، والحقيقة والصور ظهوراته وتعيُّناته، والظهور والتعيُّن والتعدّد اعتبارات عقليّة لا وجوديّة خارجية، ولكن الحجاب صيَّرها كما يراها المحجوب. وهذا التوحيد الذي قدَّمناه هو الذي أمر الله - تعالى - به عباده، وجاءت به الرسل - عليهم الصلاة والسلام -، فإنّه - تعالى - أمر بتوحيد حقيقة ألوهيّته، فإنّها واحدة، وجد الموحّد أو عدم، وما أمر بتوحيد الصورة والتعيُّنات، فإنّها أعدام اعتبارية، وإنما أمر بشهود وحدته في ألوهته، وسريان هويّته في مظاهره المتعدّدة، وتعيُّناته المتكثرة، وحينئذٍ يكون هو الذي وحَّد نفسه بنفسه، فيصحُّ قوله: لا إله إلّا الله، بمعنى نفي تعدّد الإله في ألوهته، وإن تعدَّدت مظاهره. ولا وجود إلّا وجود الله. (جزائري، مواف١، ٤٣٩، ٢)

توحيد الإلهيّة

- قوله عزَّ وجلَّ: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَىَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾ (الكهف: ١١٠) فيها خمس مسائل: الأولى: كون الله فرض على نبيّه أن يخبرنا عن نفسه الخبر الذي تصديقه في قوله ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ﴾ (آل عمران: ١٢٨). الثانية: فرض عليه إخبارنا بتوحيد الألوهيّة، وإلّا فتوحيد الربوبيّة لم ينكره الكفّار الذين كذّبوه وقاتلوه. الثالثة: تعظيمه بقوله ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ رَبِّهِۦ﴾ (الكهف: ١١٠) كما تقول لمن خالفك: كلامي مع من يدَّعي أنه من أمة محمد صلّى الله عليه وسلّم. الرابعة: أنّ من شروط الإيمان بالله واليوم الآخر أن لا يُشْرِك بعبادة ربّه أحدًا، ففيه التصريح بأنّ الشرك في العبادة ليس في الربوبيّة، وفيه الردّ على من قال: أولئك يستشفعون بالأصنام ونحن نستشفع بالصالحين لأنه قال: ﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾ (الكهف: ١١٠) فليس بعد هذا بيان. وافتتح الآية بذكر براءة النبي صلّى الله عليه وسلّم الذي هو أقرب الخلق إلى الله وسيلة، وختمها بقوله: ﴿أَحَدًۢا﴾. واعلم رحمك الله أنّه لا يعرف هذه الآية المعرفة التي تنفعه إلّا من يميِّز بين توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية تمييزًا تامًّا، وأيضًا يعرف ما عليه غالب الناس إمّا طواغيت ينازعون الله في توحيد الربوبيّة الذي لم يصل شرك المشركين إليه، وإمّا مصدق لهم تابع لهم، وإمّا رجل شاك لا يدري ما أنزل الله على رسوله صلّى الله عليه وسلّم؛ ولا يميّز بين دين الرسول ودين النصارى، والله أعلم. (وهاب، تفس، ٢٦٠، ١٢)

- توحيد الألوهيّة، وهو: أن لا يعبد إلّا الله لا ملكًا مقرّبًا ولا نبيًّا مرسلًا، وذلك أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم بعث وأهل الجاهلية يعبدون أشياء مع الله، فمنهم من يدعو الأصنام، ومنهم من يدعو عيسى، ومن من يدعو الملائكة فنهاهم عن هذا، وأخبرهم أنّ الله أرسله ليوحَّد ولا يدعي أحد من دونه لا الملائكة ولا الأنبياء، فمن تبعه ووحّد الله فهو الذي شهد أن لا إله إلّا الله، ومن عصاه ودعا عيسى والملائكة واستنصرهم، والتجأ إليهم فهو الذي جحد لا إله إلّا الله مع إقراره أنّه لا يخلق ولا يرزق إلّا الله. (وهاب، رشح، ٦٥، ٥)

- أمّا توحيد الربوبيّة فهو الأصل ولا يغلط في الإلهيّة إلّا من لم يعطه حقّه، كما قال تعالى، فيمن أقرّ بمسئلة منه: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ (الزخرف: ٨٧) ومما يوضح لك الأمر أنّ التوكّل من نتائجه، والتوكّل من أعلى مقامات الدين ودرجات المؤمنين، وقد تصدر الإنابة والتوكّل من عابد الوثن بسبب معرفته بالربوبيّة، كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَـٰنَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُۥ مُنِيبًا إِلَيْهِ﴾ (الزمّر: ٨)، وأمّا عبادته سبحانه بالإخلاص دائمًا في الشدّة والرخاء فلا يعرفونها وهي نتيجة الإلهيّة، وكذلك الإيمان بالله واليوم الآخر، والإيمان بالكتب؛ والرسل وغير ذلك، وأمّا الصبر والرضا، والتسليم والتوكّل، والإنابة، والتفويض والمحبة، والخوف، والرجاء، فمن نتائج توحيد الربوبية، وهذا وأمثاله لا يعرف إلّا بالتفكّر لا بالمطالعة، وفهم العبارة، وأمّا الفرق بينهما فإن أفرد أحدهما مثل قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَـٰمُوا۟﴾ (فصلت: ٣٠) فهو توحيد الإلهية؛ وكذلك إذا أفرد توحيد الإلهية مثل قوله: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ (محمد: ١٩) وأمثال ذلك؛ فإن قرن بينهما فسّرت كل لفظة بأشهر معانيها كالفقير والمسكين. (وهاب، رشح، ١٢٢، ٢)

- توحيد الآلهية وهو أنّه لا يُسجد إلّا للّه ولا يركع إلّا له ولا يدعي في الرخاء والشدايد إلّا هو، ولا يذبح إلّا له، ولا يعبد بجميع العبادات إلّا الله وحده لا شريك له وأن من فعل ذلك في نبي من الأنبياء أو ولي من الأولياء فقد أشرك بالله، وذلك النبي أو الرجل الصالح بريء ممن أشرك به كتبرّء عيسى من النصارى، وموسى من اليهود، وعلي من الرافضة وعبد القادر من الفقراء، وعرفت أن الألوهية هي التي تسمّى في زماننا السيّد لقوله تعالى: ﴿وَجَـٰوَزْنَا بِبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْبَحْرَ فَأَتَوْا۟ عَلَىٰ قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَىٰٓ أَصْنَامٍ لَّهُمْ ۚ قَالُوا۟ يَـٰمُوسَى ٱجْعَل لَّنَآ إِلَـٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ ۚ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ (الأعراف: ١٣٨). فتأمّل قول بني إسرائيل مع كونهم إذ ذاك أفضل العالمين لنبيِّهم اجعل لنا إلهًا يتبيّن لك معنى الإله. (وهاب، رشح، ١٤٧، ١)

- إن الذي يدخل الرجل في الإسلام هو توحيد الإلهيّة وهو ألّا يعبد إلّا الله لا ملكًا مقرّبًا ولا نبيًّا مرسلًا وذلك أن النبي صلّى الله عليه وسلّم بعث والجاهلية يعبدون أشياء مع الله فمنهم من يعبد الأصنام، ومنهم من يدعو عيسى، ومنهم من يدعو الملائكة فنهاهم عن هذا وأخبرهم أن الله أرسله ليوحّد ولا يدعي أحد لا الملائكة ولا الأنبياء، فمن تبعه ووحّد الله فهو الذي يشهد أن لا إله إلّا الله ومن عصاه ودعا عيسى والملائكة واستنصرهم والتجأ إليهم فهو الذي جحد لا إله إلّا الله مع إقراره أنه لا يخلق ولا يرزق إلّا الله. (وهاب، رشح، ١٥١، ٦)

- توحيد الإلهيّة هو أن لا يدّعي ولا يرجى إلّا الله وحده لا شريك له، ولا يستغاث بغيره، ولا يذبح لغيره ولا ينذر لغيره لا لملك مقرّب ولا نبي مرسل، فمن استغاث بغيره فقد كفر، ومن ذبح لغيره فقد كفر، ومن نذر لغيره فقد كفر وأشباه ذلك. وتمام هذا أن تعرف أن المشركين الذين قاتلهم رسول الله صلّى الله عليه وسلّم كانوا يدعون الصالحين - مثل الملائكة وعيسى وأمه وعزير وغيرهم من الأولياء - فكفروا بهذا مع إقرارهم بأنّ الله سبحانه هو الخالق الرازق

المدبّر. إذا عرفت هذا معنى "لا إله إلّا الله" وعرفت أنّ من نخا نبيًّا أو ملكًا أو ندبه أو استغاث به فقد خرج من الإسلام، وهذا هو الكفر الذي قاتلهم عليه رسول الله صلّى الله عليه وسلّم. (وهاب، عس، ٣٦٦، ١)

- إذا قيل لك إيش الفرق بين توحيد الربوبيّة وتوحيد الألوهيّة؟ فقل: توحيد الربوبيّة فعل الرب، مثل الخلق والرزق، والإحياء، والإماتة، وإنزال المطر وإنبات النبات، وتدبير الأمور... وتوحيد الإلهية فعلك أيها العبد، مثل الدعاء والخوف والرجاء والتوكّل والإنابة والرغبة والرهبة والنذر والاستغاثة وغير ذلك من أنواع العبادة. (وهاب، عس، ٣٧١، ١١)

- ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (الفاتحة: ٤) فيها توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية؛ ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ فيها توحيد الألوهية، ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ فيها توحيد الربوبية ﴿اَهْدِنَا اَلصِّرَٰطَ اَلْمُسْتَقِيمَ﴾ (الفاتحة: ٦) فيها الردّ على المبتدعين. (وهاب، عس، ٣٨٣، ١٢)

- المراد بتوحيد الله الذي أمرنا بالعلم به أنّه توحيد الألوهيّة له، قال تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا اَللَّهُ﴾ (محمد: ١٩). ولم يقل فاعلم أنه لا تنقسم ذاته ولا أنه ليس بمركّب ولا أنه مركّب من شيء ولا أنّه جسم ولا أنّه ليس بجسم. (جزائري، مواف٣، ١٣٢٥، ٢٠)

توحيد حقيقي

- قيل لي (الجزائري) في واقعة من الوقائع: "التوحيد إبطال التوحيد" بمعنى أن التوحيد الحقيقي المطلوب هو الذي يبطل معه ويرتفع منه، ما يدلّ عليه لفظ التوحيد، فإنّه يدلّ بجوهره على موحِّد (اسم فاعل) وعلى موحَّد (اسم مفعول) وفعل قائم بالفاعل، وهذه كثرة لا وحدة فيها. فإذا لم يبق إلّا واحدًا؛ يعلم أنه واحد لا شريك له في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، ولا في أحكامه ولا في أسمائه، فهناك يصدق التوحيد وتبطل الكثرة بإبطال ما يدلّ عليه التوحيد، وزواله. (جزائري، مواف٢، ٥٤٠، ٣)

توحيد ذاتي

- إعلم أنّ "الوجود الحق" الذي تقرّر وثبت، كما ذكرنا، له ذات وله صفات وله أسماء وردت في الكتاب والسنّة. وكلها صادقة عليه. وهي كثيرة، ومرجعها كلها إلى أمر واحد هو "الوجود الحق". ولا يجوز أن تكون متعدّدة فيه بوجه من الوجوه أصلًا، لئلّا يلزم تركيبه منها. وينتفي "التوحيد الذاتي". وإنّما هي كلها مراتب له معتبرة فيه منه، نزل بها كلامه القديم، وترجمت عنها أنبياؤه ورسله لأممهم. فوجب قبولها على حدّ ما نزل به الكتاب، وترجمته الأنبياء والمرسلون. (نابلسي، وج، ٢٣٣، ٧)

توحيد ذوقي شهودي

- (طريقتنا) معشر أهل الحقيقة واليقين الموحّدين للّه تعالى توحيدًا ذوقيًّا شهوديًّا، والمراد بالطريقة السيرة والحالة التي هم فيها في الباطن والظاهر (كلها محبّة) للّه تعالى فقط وهي ميل القلب إلى شهود الرب؛ يعني إننا دائمون مائلون إلى الله عن كل شيء راغبون في شهوده عن شهود كل شيء، مشتغلون في معرفته عن معرفة كل شيء، متلذّذون بمشاهدته في كل شيء عن مشاهدة كل شيء، لا نعرف دينًا ولا طاعةً اعتقادًا ولا شيئًا من أنواع

العبادات غير المحبّة له تعالى. (نابلسي، رت، ١٣٢، ٥)

توحيد ذوقي كشفي

- التوحيد الذوقي الكشفي الحقيقي الذي ليس معه شرك جليّ ولا خفي حتى يكمل ظهور توحيده تعالى بك فيصير تعالى هو الموحِّد ذاته بذاته أزلًا وأبدًا. وأمّا توحيد بقيّة الخلق فهو ظهور لم يكمل بسبب غلبة البطون عليه في حضرة من الحضرات الكونيّة. (نابلسي، رت، ١٥١، ١٢)

توحيد الربوبيّة

- قوله عزّ وجلّ: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَىَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾ (الكهف: ١١٠) فيها خمس مسائل: الأولى: كون الله فرض على نبيّه أن يخبرنا عن نفسه الخبر الذي تصديقه في قوله ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ﴾ (آل عمران: ١٢٨). الثانية: فرض عليه إخبارنا بتوحيد الألوهيّة، وإلّا فتوحيد الربوبيّة لم ينكره الكفّار الذين كذّبوه وقاتلوه. الثالثة: تعظيمه بقوله ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ رَبِّهِۦ﴾ (الكهف: ١١٠) كما تقول لمن خالفك: كلامي مع من يدّعي أنه من أمة محمد صلّى الله عليه وسلّم. الرابعة: أنّ من شروط الإيمان بالله واليوم الآخر أن لا يُشرك بعبادة ربّه أحدًا، ففيه التصريح بأنّ الشرك في العبادة ليس في الربوبيّة، وفيه الردّ على من قال: أولئك يستشفعون بالأصنام ونحن نستشفع بالصالحين لأنه قال: ﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾ (الكهف: ١١٠) فليس بعد هذا بيان. وافتتح الآية بذكر براءة النبي صلّى الله عليه وسلّم الذي هو أقرب الخلق إلى الله وسيلة، وختمها بقوله: ﴿أَحَدًۢا﴾. واعلم رحمك الله أنّه لا يعرف هذه الآية المعرفة التي تنفعه إلّا من يميّز بين توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية تمييزًا تامًّا، وأيضًا يعرف ما عليه غالب الناس إمّا طواغيت ينازعون الله في توحيد الربوبيّة الذي لم يصل شرك المشركين إليه، وإمّا مصدق لهم تابع لهم، وإمّا رجل شاك لا يدري ما أنزل الله على رسوله صلّى الله عليه وسلّم؛ ولا يميّز بين دين الرسول ودين النصارى، والله أعلم. (وهاب، تفس، ٢٦١، ٧)

- توحيد الربوبيّة وهو: أن الله سبحانه متفرّد بالخلق والتدبير عن الملائكة والأنبياء وغيرهم، وهذا حق لا بدّ منه، لكن لا يُدْخِل الرجل في الإسلام لأنّ أكثر الناس مُقِرّون به قال الله تعالى: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ (يونس: ٣١). (وهاب، رشح، ٦٤، ٢٠)

- أمّا توحيد الربوبيّة فهو الأصل ولا يغلط في الإلهيّة إلّا من لم يعطه حقّه، كما قال تعالى، فيمن أقرّ بمسئلة منه: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ (الزخرف: ٨٧) ومما يوضح لك الأمر أنّ التوكّل من نتائجه، والتوكّل من أعلى مقامات الدين ودرجات المؤمنين، وقد تصدر الإنابة والتوكّل من عابد الوثن بسبب معرفته بالربوبيّة، كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَٰنَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُۥ مُنِيبًا إِلَيْهِ﴾ (الزمر: ٨)، وأمّا عبادته سبحانه بالإخلاص دائمًا في الشدّة والرخاء فلا يعرفونها وهي نتيجة الإلهيّة، وكذلك الإيمان بالله واليوم

الآخر، والإيمان بالكتب؛ والرسل وغير ذلك، وأمّا الصبر والرضا، والتسليم والتوكّل، والإنابة، والتفويض والمحبة، والخوف، والرجاء، فمن نتائج توحيد الربوبية، وهذا وأمثاله لا يعرف إلّا بالتفكّر لا بالمطالعة، وفهم العبارة، وأمّا الفرق بينهما فإن أفرد أحدهما مثل قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُواْ﴾ (فصلت: ٣٠) فهو توحيد الإلهية؛ وكذلك إذا أفرد توحيد الإلهية مثل قوله: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ (محمد: ١٩) وأمثال ذلك؛ فإن قرن بينهما فسّرت كل لفظة بأشهر معانيها كالفقير والمسكين. (وهاب، رشح، ١٢١، ٩)

- توحيد الربوبيّة وهو الشهادة بأنّه لا يخلق ولا يرزق ولا يحيي ولا يميت ولا يدبر الأمور إلّا هو وهذا حق، ولكن أعظم الكفّار كفرًا الذين قاتلهم رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يشهدون به ولم يدخلهم في الإسلام. (وهاب، رشح، ١٤٥، ١٤)

- توحيد الربوبيّة وهو أنّ الله سبحانه متفرِّد بالخلق والتدبير عن الملائكة والأنبياء وغيرهم وهذا حق لا بدّ منه لكن لا يدخل الرجل في الإسلام. (وهاب، رشح، ١٥٠، ١٨)

- إذا قيل لك إيش الفرق بين توحيد الربوبيّة وتوحيد الألوهيّة؟ فقل: توحيد الربوبيّة فعل الرب، مثل الخلق والرزق، والإحياء، والإماتة، وإنزال المطر وإنبات النبات، وتدبير الأمور... وتوحيد الإلهية فعلك أيها العبد، مثل الدعاء والخوف والرجاء والتوكّل والإنابة والرغبة والرهبة والنذر والاستغاثة وغير ذلك من أنواع العبادة. (وهاب، عس، ٣٧١، ١١)

- ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (الفاتحة: ٤) فيها توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية؛ ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ فيها توحيد الألوهية، ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ فيها توحيد الربوبية ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ (الفاتحة: ٦) فيها الردّ على المبتدعين. (وهاب، عس، ٣٨٣، ١٢)

توحيد صحيح

- ذكر العارف بالله تعالى الشيخ "عفيف الدين التلمساني" تلميذ "الصدر القونوي"، تلميذ "الشيخ الأكبر" رضي الله عنهم - في شرحه على كتاب منازل السائرين لـ"الهَرَوي"، قال: "والفكرة في عين التوحيد تبعد العبد عن التوحيد الصحيح، لأنّ التوحيد الصحيح لا يكون إلّا بعد فناء الفكرة والتفكُّر. فالفكرة تدلّ على بقاء الرسم. والتوحيد لا يكون مع بقاء رسم أصلًا. فالفكرة إذن علامة الجحود". - انتهى. ولا شكّ أنّ العقول لها حدّ تقف عنده، من حيث هي مُفكِّرة. (نابلسي، وج، ١٧٠، ٢٠)

توحيد العبادة

- إنّ التوحيد الذي جحدوه هو توحيد العبادة الذي يسمّيه المشركون في زماننا الاعتقاد كما كانوا يدعون الله سبحانه وتعالى ليلًا ونهارًا خوفًا وطمعًا، ثم منهم من يدعو الملائكة لأجل صلاحهم وقربهم من الله عزّ وجلّ ليشفعوا لهم ويدعو رجلًا صالحًا مثل اللات أو نبيًّا مثل عيسى، وعرفت أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قاتلهم على ذلك ودعاهم إلى إخلاص العبادة لله وحده. (وهاب، رشح، ١٥٣، ١٨)

توحيد الله

- إنّ معنى: "أن يوحّدوا الله" معنى شهادة: أن لا إله إلّا الله. (وهاب، كت، ٢٢، ٢)

توحيد الموحّد

- إنّ توحيد الموحّد يقتضي وجود موحِّد وموحَّد وتوحيده، وهي ثلاثة أشياء في نفس كل موحِّد؛ وإن كان يجهلها، ومع التثليث أين التوحيد، ونعت من ينحته إلحاد لأنّه إنّما ينعته بما فهم من نعوته الواردة عنه تعالى، والذي فهمه منها بعيد عن حقيقة المراد بها لأنّها قديمة، وما فهمه حادث فقد عدل عن حقيقة النعوت القديمة إلى المعاني الحادثة التي فهمها. (نابلسي، رت، ٤٥، ١)

توراة

- التوراة خمسة أسفار: السفر الأوّل يذكر فيه بدء الخلق والتاريخ من آدم إلى يوسف عليهما السلام. السفر الثاني فيه استخدام المصريين لبني إسرائيل، وظهور موسى عليه السلام، وهلاك فرعون وقومه، ونزول الكلمات العشر، وسماع القوم كلام الله تعالى. السفر الثالث يذكر فيه تعظيم القرابين إجمالًا. السفر الرابع يذكر فيه عدد القوم، وتقسيم الأرض عليهم، وأحوال الرسل التي بعثها موسى عليه السلام إلى الشام، وأخبار المنّ والسلوى والغمام. السفر الخامس يذكر فيه بعض الأحكام، ووفاة هارون، وخلافة يوشع عليه السلام، والربانيون، والقرّاءون ينفردون عن بقيّة اليهود بالقول بنبوّة أنبياء آخرين غير موسى وهارون ويوشع، وينقلون عنهم تسعة عشر كتابًا، ويضيفونها إلى خمسة أسفار التوراة. (عاملي، كشك٢، ٢٠١، ١٢)

- أنزل الله تعالى عليهم (الأنبياء) صحفًا وكتبًا، جميعها حق، وهي كلها كلام الله تعالى القديم الذي ليس بحرف ولا صوت، صفة واحدة للّه تعالى، لا تعدّد فيها، ولا تركيب، نزل بها جبريل عليه السلام على قلوب الأنبياء عليهم السلام، بلسان قومهم، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡ﴾ (إبراهيم: ٤). فحيث ترجمت بالعبرة سمّيت توراة، وحيث ترجمت بالسريانية سمّيت إنجيلًا، وحيث ترجمت بالعربية سمّيت قرآنًا. وهذه الترجمة للقرآن المكتوبة في المصاحف، والمحفوظة في القلوب، والمتلوّة بالألسن، تُسمّى كلام الله أيضًا حقيقة، بسبب الإشتراك الوضعي بينها وبين المعنى القديم القائم بذات الله تعالى. (نابلسي، أش، ١٧٧، ١٣)

- كلام الله تعالى قديم، والحاصل أنّ الله تعالى متكلِّم بكلامه القديم النفسانيّ مع ملائكته وأنبيائه وخاصة أوليائه، فيخلق في نفوسهم معاني وكلمات على اختلاف لغاتهم، وقد ألهمهم بها ما أراده تعالى مما هو في علمه القديم، فتلقّوا ذلك منه على حسب قوة تجرّدهم واستعدادهم له، فسمّي في الملائكة والأنبياء عليهم السلام وحيًا، وسمّي في الأولياء إلهامًا، ولا شكّ أن تجرُّد الملائكة خصوصًا الخواص منهم كجبريل عليه السلام أكثر من تجرُّد البشر، وإن كان خواص البشر أفضل من خواص الملائكة عليهم السلام، لأنّ كلامنا في التجرّد لا في غيره من الفضيلة وتجرّد الأنبياء عليهم السلام أكثر من تجرّد الأولياء رضي الله عنهم ولهذا سمّي ما أوحي إلى جبريل عليه السلام فنزل به على قلوب الأنبياء عليهم السلام كلام الله، وسمّي قرآنًا

وتوراة وإنجيلًا وزبورًا وصحائف وما أوحي إلى الأنبياء عليهم السلام وحيًا غير متلو، وكلام نبوّة وحكمة وحديثًا شريفًا، وما وقع في قلوب الأولياء رضي الله عنهم إلهامًا وحكمة وعلمًا لدنيًّا وفيضًا وفتحًا وكشفًا، ولا يُسمّى كلام الله تعالى لعدم تمام التجرّد ببقاء البشرية. (نابلسي، رق، ١٥، ٥)

تورية

- من عادة أمثالي من المؤلّفين أن يقهقروا أحيانًا ويطفروا فوق مدّة من الزمان يلفّقوا واقعة جرت قبلها بأخرى بعدها. وذلك يُسمّى عندهم التورية أي جعل الشيء وراء. وأنهم أيضًا يبتدئون بذكر صفات الشخص الذي بنوا عليه مؤلّفهم منذ ابتدائه مناغاة محبوبته إلى وقت خفوته في الزواج. (شدياق، ساق، ٤٢٢، ٣)
- التورية: هذا النوع سلطان المحسنات ولواء الحمد بين الرايات وهو المتّصف بغرر المزايا والموجود في جميع ألسنة البرايا، وهي أن يذكر لفظ له معنيان قريب وبعيد، فيقصد المتكلّم البعيد ويوري عنه بالقريب، ويوهم السامع في أول الوهلة وبادئ الأمر أنه يريد القريب، ولهذا سمّيت إيهامًا أيضًا، ويجوز أن يكون له معانٍ متعدّدة، وذكر المعنيين في التعريف اكتفاء على الأقلّ. (مخان، غبم، ١٥، ١٢)
- إنّ اللفظ المتعدّد المعنى إن كان كل واحد من معانيه مقصودًا بالذات فهو صرف الخزانة، وإن كان المعنى القريب من معانيه توطية والمعنى البعيد مقصودًا بالذات في التورية، والفرق الآخر أنّ التورية يصحّ فيها معنى الكلام إن اكتفيت بأحد المعنيين، وصرف الخزانة يختلّ فيه المعنى إن اكتفيت بأحدهما. (مخان، غبم، ١٦، ٦)

توصية

- التوصية: هو أن يأمر المتكلّم شخصًا أن يفعل ما يتمنّاه على مذهب العشق وغيره بعد موت الأمر كقول أزاد:

قد قال لي ليلًا فراش منهم
أني لهمت بشمعي المانوس
فأوان يقتلني ويحرق جثتي
اوْدِعْ رمادي قُبَّةَ الفانوس

(مخان، غبم، ٢٤، ٢)

توفيق

- التوفيق هو خلق الاستطاعة للطاعة في العبد ولم أقلّ خلق القدرة لأنّ القدرة في اصطلاح الشرع سلامة الأسباب والآلات الإنسانيّة لأنّها مناط التكليف، والقدرة بهذا المعنى موجودة في كل مكلّف مسلمًا كان أو كافرًا فيلزم أن يكون الكافر موفقًا وهو ممتنع، وأمّا الاستطاعة فهي القدرة المقارنة للفعل، وهي عَرَضٌ يخلقه الله تعالى للمكلّف عند الفعل لا قبله ولا بعده، وقد ذكر الفرق بينهما في علم الكلام. (نابلسي، رق، ٢، ١٧)
- معنى التوفيق في اللغة التأليف، وفي الشرع خلق قدرة الطاعة في العبد. (بيجوري، حبم، ٢٣، ٤)

توقُّف

- قال السُّيوطيُّ: ودليل إمكان التوقُّف احتمال خلق الله تعالى الألفاظ، ووضعها بإزاء المعاني، ودليل إمكان الاصطلاح أن يتولّى واحد أو جمع وضع الألفاظ لمعان، ثمّ

يُفهِموها لغيرهم بالإشارة؛ كحال الوالِدات مع أطفالهنَّ. وهذان الدَّليلان هما دليلا إمكان التَّوزيع. والجواب عن القول الأوَّل: أنَّ المراد من تعليم الأسماء الإلهام إلى وضعها. وأيضًا لا حُجَّة فيه من جهة القطع؛ فإنَّه عموم، والعموم ظاهر في الاستغراق، وليس بنصٍّ. وذمَّهم؛ لأنَّهم سمُّوا الأصنام آلهةً، واعتقدوها كذلك. قال القاضي (الباقلاني): وأمَّا الجواز فثابت من جهة القطع، وأمَّا كيفيَّة الوقوع فأنا متوقِّف، فإن دلَّ دليل من السَّمع على ذلك؛ ثبت به. وقال الغزَّالي: قوله: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة: ٣١) ظاهر في كونه توقيفًا، وليس بقاطع، ويُحتمل كونها مصطلحًا عليها من خَلْق الله تعالى قبل آدم. (مخان، بصل، ٨٢، ٢)

توقيف

- قال في "رفع الحاجب" (تاج الدين السبكي): اعلم أنَّ للمسألة مقامين: أحدهما الجواز؛ فمن قائل: لا يجوز أن تكون اللُّغة إلَّا توقيفًا. ومن قائل: لا يجوز أن تكون إلَّا اصطلاحًا. والثاني: أنَّه ما الذي وقع على تقدير جواز كلٍّ من الأمرين؟ والقول بتجويز كلٍّ من الأمرين هو رأي المُحقِّقين، ولم أرَ من صرَّح عن الأشعري بخلافه. والذي أراه أنَّه إنَّما تكلَّم في الوقوع، وأنَّه يُجوِّز صدور اللُّغة اصطلاحًا، ولو منع الجواز لنقله عنه القاضي، وإمام الحرمين، وابن القشيري، والأشعري في مسألة مبدأ اللُّغات البتَّة. وذكر إمام الحرمين الاختلاف في الجواز، ثمّ قال: إنّ الوقوع لم يثبت. وتبعه القشيري وغيره. (مخان، بصل، ٨٤، ٨)

توكّل

- أشار (الشيخ أرسلان الدمشقي) إلى المقام الثاني بقوله (والتوكّل) على الله تعالى ظاهرًا وباطنًا بترك الاهتمام والاعتماد على غير الله من جميع الأسباب الشرعية كالطاعات للثواب والمخالفات للعقاب أو العادية كالأكل للشبع وشرب الماء للريّ ولبس الثوب لستر العورة أو دفع ألم البرد أو الحرّ ونحو ذلك. والعقلية كاستعمال الحواس لإدراك الجزئيات أو الفكر لإدراك الكلّيات وما أشبه ذلك، فإنّ اعتماد المكلّف بقلبه على شيء من هذه الأسباب واتّكاله عليه وطمأنينة قلبه به يمنعه من التوكّل على الله تعالى، لا الاشتغال بهذه الأسباب كلها مع عدم الاعتماد عليها بالقلب وعدم طمأنينة القلب بها، فإنّ ذلك لا يمنع من التوكّل عليه تعالى وهذا هو المطلوب من المكلّف في معاطاة الأسباب دون الأول (متعلّق بالإيمان) بالله تعالى لأنّه خالق الوجود كله كما قال تعالى ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ (الفرقان: ٢)، وأن لا تأثير لما سواه تعالى مطلقًا في أثر ما يعني أنّ التوكّل منوط بذلك وتابع له ومأخوذ منه موقوف حصوله عليه ومستند في وجوده إليه بحيث لا يمكن المكلّف أن يتوكّل عليه تعالى إلّا بعد إيمانه وتصديقه أنّه تعالى هو المنفرد وحده بإيجاد جميع الكائنات، وتحريكها وتسكينها في خير أو شرّ أو نفع أو ضرر ولا تأثير لسبب من الأسباب مطلقًا، وإذا لم يكن عند المكلّف استحضار جميع ذلك فإنّ التوكّل على الله تعالى بعيد عنه غير ممكن حصوله له لإعراضه عن الباب الموصل إليه تعالى وعلى الله قصد السبيل. والواقف في هذا المقام الثاني منقطع عن الله تعالى أيضًا لعدم ترقّيه إلى ما بعده مما هو المقصود. (نابلسي، رت، ٧٤، ١٤)

- إنّ التوكّل من الفرائض... وإنّه من شروط الإيمان. (وهاب، كت، ٧٧، ١٢)

- التوكّل من لوازم الإسلام والإيمان. (وهاب، تفس، ٣٠٩، ١١)

- أمّا توحيد الربوبيّة فهو الأصل ولا يغلط في الإلهيّة إلّا من لم يعطه حقّه، كما قال تعالى، فيمن أقرّ بمسئلة منه: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ (الزخرف: ٨٧) ومما يوضح لك الأمر أنّ التوكّل من نتائجه، والتوكّل من أعلى مقامات الدين ودرجات المؤمنين، وقد تصدر الإنابة والتوكّل من عابد الوثن بسبب معرفته بالربوبيّة، كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَٰنَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُۥ مُنِيبًا إِلَيْهِ﴾ (الزمّر: ٨)، وأمّا عبادته سبحانه بالإخلاص دائمًا في الشدّة والرخاء فلا يعرفونها وهي نتيجة الإلهيّة، وكذلك الإيمان بالله واليوم الآخر، والإيمان بالكتب؛ والرسل وغير ذلك، وأمّا الصبر والرضا، والتسليم والتوكّل، والإنابة، والتفويض والمحبة، والخوف، والرجاء، فمن نتائج توحيد الربوبية، وهذا وأمثاله لا يعرف إلّا بالتفكّر لا بالمطالعة، وفهم العبارة، وأمّا الفرق بينهما فإن أفرد أحدهما مثل قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُوا۟﴾ (فصلت: ٣٠) فهو توحيد الإلهية؛ وكذلك إذا أفرد توحيد الإلهية مثل قوله: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ (محمد: ١٩) وأمثال ذلك؛ فإن قرن بينهما فسّرت كل لفظة بأشهر معانيها كالفقير والمسكين. (وهاب، رشح، ١٢١، ١٢)

- التوكّل والحسب بدون القيام بالأسباب المأمور بها عجز محض، وإن كان مشوبًا بنوع من التوكّل، فلا ينبغي للعبد أن يجعل توكّله عجزًا، ولا عجزه توكّلًا، بل يجعل توكّله من جملة الأسباب التي لا يتمّ المقصود إلّا بها كلّها. ومن هاهنا غلط طائفتان. أحدهما: زعمت أنّ التوكّل وحده سبب مستقلّ، فعطّلت الأسباب التي اقتضتها حكمة الله. الثانية: قامت بالأسباب وأعرضت عن التوكّل، والمقصود أنّه صلّى الله عليه وسلّم أرشد العبد إلى ما فيه غاية كماله أن يحرص على ما ينفعه ويبذل جهده وحينئذٍ ينفعه التحسُّب بخلاف من فرّط، ثم قال: حسبيَ الله ونعم الوكيل، فإنّ الله يلومه، ولا يكون في هذه الحال حسبه، فإنّما هو حسب من اتّقاه، ثم توكّل عليه. (وهاب، مع، ١٤٤، ٣)

- أكثَرَ الناس الكلام في التوكُّل. وأسدُّها أنه ثقة القلب، وحصول الطمأنينة بوصول القسمة الأزلية للعبد، بحركة أو سكون، من خير وشرّ ونفع وضرٌّ، دينًا ودنيا وآخرة، قليلًا أو كثيرًا، مؤقّتًا محدودًا بزمانه ومكانه، وليس هذا إلّا من مقام الإيمان بأنه - تعالى - لا يخلف وعده. (جزائري، مواف١، ٣٦٩، ٩)

- أمّا العقل مجرّدًا عن الإيمان فإنّه لا يعطي التوكُّل، بل يجوز أن الله يرزق عبده وأن لا يرزقه، من حيث أنه - تعالى - لا يجب عليه شيء لأحد. فليس التوكُّل إلّا الثقة والطمأنينة، لا ترك الأسباب، مع الشكّ والاضطراب، فليس هذا من التوكّل المطلوب في شيء، ولو كان ترك السبب والحركة توكُّلًا للزم إذا وضع الخبز بين يدي هذا المتوكّل أن لا يتناوله ويرفعه إلى فيه، فإن هذا سبب وحركة لوصول الخبز إلى بطنه، وإذا وضع الخبز في فيه يلزمه أن لا يمضغه ولا يحرّك لسانًا ولا غيره، فإنها كلُّها أسباب لوصول الرزق إلى البطن، وما

اعتني القوم - رضي الله عنهم - بمقام التوكُّل وعدُّوه من رؤوس المقامات، وتكلّفوا ترك الأسباب إلّا ليحصلوا على الثقة وعدم الاضطراب عند فقد الأسباب. وهذه هي الثمرة والنتيجة لما تكلّفوه، إذ المقامات لا فائدة في أعيانها، وإنّما الفائدة في ثمراتها. (جزائري، مواف١، ٣٦٩، ١٤)

توكيد

- معرفة المُتَرادِف: هو الألفاظ المفردة الدَّالَّة على شيء واحد باعتبار واحد. والفرق بينه وبين التَّوكيد أنَّ أحدهما يفيد ما أفاده الآخر؛ كالإنسان والبشر، وفي التوكيد يفيد الثاني تقوية الأوَّل. والفرق بينه وبين التابع أنَّ وحده لا يفيد شيئًا، كقولنا: عطشان نطشان. وزعم قوم أنَّ كلَّ ما يُظنُّ من المترادفات فهو من التباينات التي تتباين بالصِّفات، كما في الإنسان والبشر؛ فإنَّ الأوَّل موضوع له باعتبار النِّسيان أو الأنس، والثاني باعتبار أنَّه بادي البشرة. (مخان، بصل، ٢١٠، ٣)

تولد

- التولّد: ومعناه عند القائلين به وهم المعتزلة قبّحهم الله تعالى أن يوجد الفعل لفاعله فعلًا آخر، فالسبب المذكور ينشأ عنه العلم المترتّب عليه بخلق العبد كالمُسبَّب مع كون الربط بينهما عاديًا، فكل منهما بخلق العبد لكن السبب مباشرة والمُسبّب تولّدًا. (بيجوري، حبم، ١٢، ٣٧)

تولية الإنزال

- لمّا كان الطلب متوجّهًا على العقار بالأصالة وعلى الشخص بسبب تصرّفه في العقار، فإذا لم يتصرّف الشخص في العقار تصرّفًا تنمو به ثمرته ولم يوجد منه دخل فهو يباع بما وضع فيه من أسباب العمارة، وإنْ لم يفِ ثمن ذلك يدفع المستنزل من ماله مرتّب سنتين فقط، هذا إذا وجدت أسباب العمارة، فإن ترك الأرض على حالتها فليس فيها بيع أصلًا عندنا وإنّما هي تولية بأن يولّي هذا المالك غيره ممن يرغب في الدخول مدخله، لأن المستنزل إنّما التزم بإداء الراتب عن تلك المنفعة، فإذا لم يضع شيئًا من أسباب العمارة فالحال لم تتغيّر ولم يوجد ما يباع زائدًا على الأصل سوى التخلّي عن الحق. (سنوسي، مدر، ١٣٦، ١٤)

توهّم

- أمّا التوهّم فهو: اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه في نفس الأمر، بسبب قصور الإدراك بضعف في الآلة المدركة. (نابلسي، أش، ٢٠٧، ٢)

ث

ثبات الممالك

- إنّ ثبات الممالك وقوّتها ومجدها وغناها لا يكون بمجرّد الاعتناء بترقية أسباب من شأنها تقوية قوّاتها المادية وتضعيف تلك الينابيع التي يظهر لنا أنها صغيرة. مع أنها هي أسُّ التقدّم والنجاح وثبات الملك. لأن الصغائر تأتي بالكبائر. ولذلك يرى من دقّق النظر في سياسة الممالك أن كل مملكة انهمكت بإجراء ما يتكفّل بترقية أسباب قوّتها وضربت صفحًا أو تهاملت عن القيام بحق الدقائق التي منها تتركّب تلك القوة، يؤول بها الأمر إلى سرعة الضعف المادي والأدبي وبالنتيجة إلى الانحلال. فإذًا لا بدّ من النظر أولًا في صغائر الأمور لأنها متى صعدت إلى الأفق الذي يناسبها تبادر للقيام بحق واجباتها بدون أن تكلّف أصحاب السياسة أثقالًا ومتاعب كثيرة. ومثل من حاول تنظيم كبائر الأمور قبل صغائرها مثل من يحاول تشييد بناء وتنقيشه قبل أن يبني له أساسًا. وهذا هو ضرب من المحال لأن النواميس الطبيعية لا تمكّنه من ذلك، ولهذا لا نرى عينًا تنظر بدون رأس ولا جسدًا يمشي بدون قدمين، ولا مطرًا يسكب بدون غيم ولا غيم يجتمع بدون بخار، وهلمَّ جرّا. ومن يشاء أن يدرك علّة معلول يبحث عن أصله. وأصل ارتفاع الممالك انتظام أحوالها الكلّية والجزئيّة. وانتظام أحوالها الجزئيّة والكلّية يتوقّف على حسن سياسة رجالها، وهذا إنّما يتمّ بانهماكهم بما يتكفّل لهم بدوام جري تلك الينابيع التي تأتي لهمت بما يمكنهم من سدّ احتياجاتهم واحتياجات سياستهم. (سبستاني، فجل١، ٨٩، ١٧)

ثبوت

- العدم ضدّ الوجود عند أهل السنّة والجماعة المتكلّمين، وعند القوم سادات الطوائف نقيض الوجود كالثبوت والنفي. فالثبوت غير الوجود كما أن النفي غير العدم، فإنّ الثبوت عند السادة - رضوان الله عليهم - عبارة عن إمكان المعدوم وقابليته للوجود وطلبه له طلبًا استعداديًّا، وهذا الثبوت أزلي ليس بجعل وفعل فاعل، لأنّه عدم صرف. والعدم لا يكون بفعل فاعل، فإن من فعل العدم لم يفعل، وعدم العدم وجود، فليس هو مبالغة في العدم وتوضيح ما أشار إليه سيّدنا ومولانا هو أن الأشياء الإلهية والكونية كانت ولا كون ولا زمان، ولكن ضرورة التفهيم اقتضت هذه العبارة ونحوها في مرتبة الأحدية الصرفة، مستهلكة في الذات الأحديّة، لا تميّز لها عن الذات بوجه من الوجوه. فكانت معدومة لا وجود لها في العين ولا في العلم، وإلى هذه المرتبة الإشارة بقوله: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا﴾ (الإنسان: ١). أي معلومًا متميّزًا. (جزائري، مواف٣، ١٢٩٣، ٢٠)

ثروة

- إنّ الثروة تمكّن صاحبها أن يبرز شرّه من القوّة إلى الفعل. على أنّها تقسي قلبه وتلهمه أن يبغض القريب ويطلب الخير كله لنفسه ويدافع كل عمل خير أو مساعدة للعموم، لئلّا تكثر

أقرانه فيقلّ الاعتداد به والالتفات إلى عظماته وفخفخاته. (مرّاش، غبج، ١٤٠، ٨)

ثروة عمومية

– إن أسباب الثروة العمومية تنحصر إلّا فيما ندر في ثلاثة أبواب. وهي الزراعة والصناعة والتجارة. وقلّما توجد هذه الأبواب الثلاثة معًا تامة في مكان واحد وبلاد واحدة، فربما كانت أسباب الثروة في مدينة أو بلاد التجارة وحدها أو مع إحدى قسيمتيها أو معهما جميعًا. وقد يختلف ذلك باختلاف مركز البلاد وتربتها وهوائها ومياهها واستعداد أهاليها وأمنيتها وحالة حكومتها إلى غير ذلك من الأسباب، إلّا أنّه لا يمكن أن تنشأ الثروة العمومية في بلاد عن سببين أصليين وإن تساويا فيما بعد أهمّية واتّساعًا. فإنّه لا بدّ من أن يكون الداعي الأول لاتّساع دائرتهما أحد هذه الأسباب الثلاثة أو أحد الأولين منهما فيكون محرّكًا لتقوية أحد السببين الآخرين أو كليهما، فلا يسوغ والحالة هذه البلاد أن تؤمل بنجاح هذه الأسباب عندها ما لم تنعكف أولًا على تقوية العنصر الأصلي الذي يتوقّف عليه ينبوع ثروتها. ولا يخفى أن أقوى سبب لتعميم اليسر الحقيقي في البلاد إنّما هو الزراعة، ولذلك قدّمناها في الذكر ولا سيّما في بلاد أهاليها ليست بكثيرة بالنسبة إلى اتّساع أراضيها وجودة تربتها. وفي أدلّة الاختبار ما يبرهن ذلك بأجلى بيان. فإن الصناعة والتجارة في إنكلترا مثلًا قد وصلتا إلى أعلى درجاتها حتى أصبحت تلك البلاد من حيث إتقان هذين البابين وتقدّمهما فيها أمًّا للصنّاع وصندوق مال للعالم. ولكن مع أن زراعتها قد وصلت إلى درجة الكمال من جهة إتقانها ليست بكافية لإنتاج محاصيل كافية للقيام بأود أهاليها وسدّ كل احتياجاتهم وذلك من جرّاء طبيعة أراضيها وهوائها وضيقها بالنسبة إلى عدد الأهالي، فلذلك ترى الفقر فيها شاملًا جماهير كثيرة من عامة أهاليها وفي أتعس حالاته مع أن خاصّتها يتمتّعون بثروة لا يعادلهم فيها الخاصة في باقي البلدان. وإمّا فرنسا فإذا كانت تربتها جيّدة وهواؤها معتدلًا وأهاليها ذوي أقدام على حرث الأراضي واقتدار على احتمال المشاق والأتعاب قد أتقن أهاليها الزراعة وانعكفوا أيضًا على إتقان الصناعة والتجارة ولذلك ترى الفقر فيها أقلّ والمال متوزّعًا توزيعًا معتدلًا بين أهاليها من الخاصة والعامة. وأمّا بلادنا السورية التي يهمّنا النظر إليها أكثر من غيرها من البلدان فإنّنا نرى أن السبب الحقيقي الذي يكاد يكون الوحيد للثروة العمومية فيها وإنهاضها من حالتها الساقطة ماليًّا إنّما هو الزراعة، فإنّنا لا نرى أنّها تقدر في الحالة الحاضرة أن تزاحم أوروبا في الصناعة إلّا في بعض أبواب مما يلزم لمقطوعية أهاليها ولا يؤمل أنها تقدر بعد زمان قصير أن تصل في أمر الصناعة إلى درجة بحيث يمكنها أن ترسل من مصنوعاتها شيئًا يستحقّ الذكر إلى الخارج، حتى ولا على القيام بما يلزم من الصناعة لأهاليها ما دامت خالية من المعامل والآلات اللازمة لذلك. ولا في التجارة ما دامت محاصيلها قليلة وغير متقنة وعلى الخصوص إذا كان مركزها محصورًا بين منفذين للتجارة أحدهما إلى جنوبيها وهو ترعة السويس والقطر المصري، والآخر إلى شماليها وهو خليج الإسكندرية وبرّ الأناضول، فإنّ ذلك مما يجعل تجارتها تكاد تكون منحصرة في داخليتها وذلك مما ينقل الثروة منها وإليها أو

منها إلى الخارج ولا يأتيها بثروة خارجية، ومن لاحظ زيادة النقود الخارجة سنويًّا من سوريا عن الداخلة إليها أي زيادة قيمة وارداتها عن صادراتها يتّضح له بأجلى بيان سبب انحطاط ماليّتها وتأخّر كثيرين من أهاليها والعسر العمومي الذي يشمل أكثر جهاتها، ولذلك يصحّ أن يقال إنّه لا أمل لها باكتساب الثروة أو اليسر العمومي أو بالحري المحافظة على مركزها والتخلّص من الخراب في أراضيها والنقص في عدد سكّانها ما لم تلتفت إلتفاتًا تامًّا إلى حالة زراعتها التي وصلت مع تمادي الزمان إلى ما وصلت إليه من التأخّر. (سبستاني، فجل١، ٣٤١، ٣١)

ثمرات الإيمان

- أمّا ثمرات الإيمان، فعلى قسمين: ثمرات تحصل للمؤمن في الدنيا، وثمرات تحصل له في الآخرة... فأمّا التي تحصل في الدنيا، فالطهارة من نجاسة الشرك، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ (التوبة: ٢٨). والموادة مع الله تعالى في المكالمة معه على الكشف، والشهود في أهل الإيمان الكامل وفي محبة تلاوة كلامه، والإقبال على عبادته في أهل الإيمان الناقص، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ ٱلرَّحْمَٰنُ وُدًّا﴾ (مريم: ٩٦). ومن ذلك: الكرامات والخوارق للعادات التي يكرّم الله تعالى بها من يشاء من عباده المؤمنين، الأحياء منهم أو الأموات، في الدار الدنيا بين يدي أعداء الله تعالى وأصدقائه، كما يحكى عن بعضهم من المشي فوق الماء، والطيران في الهواء، واستحالة بعض الأحجار ذهبًا، ونحو ذلك، وأمثال هذه الثمرات الدنيوية مما لا يحصى كثرة... وأمّا التي تحصل للمؤمن في الآخرة، فهي كثيرة أيضًا، منها: النجاة من عذاب النار، ومن الخلود فيه، بحيث إن حرّ النار يصير على صاحب الإيمان الكامل - إذا قدّر الله تعالى عليه الدخول فيه - كحرّ الحمام، كما ورد في الحديث، قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: "إِنَّمَا حَرُّ جَهَنَّمَ عَلَى أُمتِي كَحَرِّ الْحَمام". بل ورد أنّ عصاة المؤمنين يموتون في النار إذا دخلوا، فلا يحسّون بالألم حتى يعذبون بمقدار ذنوبهم، قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: "إِذَا أَدْخَلَ اللهُ الْمَوَحِدِينَ النَّار أَمَاتهُمْ فِيهَا إِمَاتَةً، فإِذَا أَرَادَ أَنْ يُخْرِجَهُمْ مِنْهَا أَمَسَّهُمْ أَلَم الْعَذَابِ تِلْكَ السَّاعَة".... ومنها ما أعدّه الله تعالى للمؤمنين في الجنّة من النعيم الدائم، ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر. ومنها ما هو أعظمها، رؤية الله تعالى من الجنّة على حسب ما هو عليه سبحانه وتعالى من التنزيه المطلق بلا كيف ولا كيفية، وليس بينه وبين خلقه قرب ولا بعد إلى غير ذلك من الثمرات التي لا تحصى، والفوائد العجيبة التي لا تستقصى. (نابلسي، أش، ٢٧٢، ٦)

ج

جائز

- الواجب هو ما لا يقبل الانتفاء، لأنّ الواجب واجب في نفسه وجد عقل أو لم يوجد، والواجب قسمان: ضروري كتحيّز الجرم أي أخذه قدرًا من الحيّز وهو المكان، فإنّه ما دام الجرم موجودًا يجب أن يتحيّز فهو واجب مقيّد بدوام الجرم ونظري كصفاته تعالى (قوله والجائز) أي في حقه سبحانه وتعالى عقلًا وهو معطوف على قوله ما قد وجبا، وقد عرفوه بأنه ما يصحّ في العقل وجوده تارة وعدمه أخرى. (بيجوري، تمر، ٢٠، ٧)

جارحة

- الجارحة العضو الذي به السمع وبه البصر، وذلك هو العين ذات الحدقة والأجفان والأذن ذات الصماخ والعصب المفروش في باطنه مشتقّة من الجرح، والاجتراح وهو الاكتساب، قال الجوهري في الصحّاح جرح واجتراح أي اكتسب، والجوارح من السباع والطير ذوات الصيد، وجوارح الإنسان أعضاؤه التي يكتسب بها (من الأزل) مُتعلّق بالفعل أيضًا. (نابلسي، رق، ١٣، ١٤)

جارية

- الغلام وهو الذكر الذي دون البلوغ، ويلتحق به الجارية وما في معنى ذلك ممن لم يبلغ سن التمييز في معرفة الدين. (نابلسي، رق، ٧، ٣)

جاسوسية

- الجاسوسيّة: إنّ للدناءة رجالًا وللخسّة واللؤم عمّالًا، اتّخذوا من أقفية النعال وجوهًا كالحة يلطمون بها الأبواب، ويمرغونها على تُراب الأعتاب، سعيًا وراء كلمة ساقطة من فم آمن أمين، وتشاوفًا على حركة صادرة من صادق صديق، يجعلونها رأس مالهم في تجارة النفاق، لدى أهل الأمر والنهي لعقد ما حلّته الحريّة وحلّ ما عقده الاستحقاق فهم آناء الليل، وأطراف النهار، في زوايا المنازل، أو حول جدران الديار، يتلصّصون متصاغرين متحاقرين، تمثّل وجوههم الخاسرة، وعيونهم الحائرة، لعنة الله على المنافقين. (إسحق، درر، ١٤٦، ١)

جامع

- إعلم أنّ لفظة جامع تُسمّى عندنا معاشر العلماء إسم فاعل أي الذي يتولّى فعل شيء أيًّا كان. لكني طالما عزمت على أن أناقشهم في هذه التسمية لأن من يموت أو ينام مثلًا لا يصحّ أن يقال فيه إنّه فاعل الموت أو النوم. فقولي جامع على القاعدة المعلومة عندنا هو إسم لمن جمع شيئًا. حتى أنّ الكنيسة يصحّ أن يطلق عليها لفظ الجامع لأنّها تجمع الناس. (شدياق، ساق، ٢١٩، ٢٣)

جاهلون

- عبادة الرهبان هي أفضل الأعمال، وتسمّى الولاية، وعبادة الأحبار، هي العلم والفقه، ثم تغيّرت الحال إلى أنّ عبد من دون الله من ليس من الصالحين، وعبد بالمعنى الثاني من هو من الجاهلين. (وهاب، كت، ٨٤، ١٢)

جاهلون غافلون

- إنّ جميع بني آدم عارفهم وجاهلهم كلهم موحّدون كاملون لأنهم أولاد نبيّ، وأولاد النبيّ كاملون مثله ولكن علمهم بأنفسهم وبغيرهم متفاوت، فمنهم من يعرف نفسه وغيره أدنى من ذلك وهو الصديق والولي. ومنهم أدنى من ذلك وهم الصالحون والعلماء. ومنهم من لا يعرف نفسه ولا غيره أبدًا، وهم الجاهلون الغافلون، وإن زعموا أنّهم يعرفون نفوسهم وغيرهم فإنّ معرفتهم معرفة وهميّة لا حقيقيّة؛ لأنّها تابعة لمقتضى قوى حواسهم وعقولهم لا تابعة لنفوسهم على ما هي عليه ولغيرهم على ما هو عليه، وتكليفهم من الله تعالى على حسب علمهم بأنفسهم وبغيرهم قال الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَاۚ﴾ (الطلاق: ٧). (نابلسي، رت، ٣٧، ١٥)

جاهلية الإفرنج

- إنّ جاهلية الإفرنج كانت جماعة من البرابرة الوحشيين يأهلون شمالي أوروبا وكانوا يسكنون المغاير وثقوب الأرض ويأكلون بعضهم البعض ويلبسون جلود المعزى وما كان منهم من إلى عم وخالٍ يعزى وكانت لغاتهم لغًا وتمتمة وألحانهم زناطًا ودمدمة وكانوا يشاركون الوحوش في أعمالها ويفعلون كأفعالها وما كانت لهم عقول تردع ولا آداب تمنع بل أرحامٌ تدفع وأرض تبلغ فلا شرع ولا كتاب ولا رأي ولا صواب وما زالوا يقضون هذه العيشة الدنية أن انقضوا على الممالك الرومانية. (مرّاش، غبح، ١٣٠، ١)

جاهلية العرب

- أمّا جاهلية العرب الكرام فهم أمّة من ذرّية إسماعيل عليه السلام، كانوا يقطنون أجل الأرض وأزهرها وأطيبها وأحبرها، وكانوا يعيشون في المضارب والخيام ويرونها أفضل مقام، ويقتاتون من ثمر الأرض ولبن النوق ومن اللحم المشوي والمسلوق، ويلبسون الديباج والخز والعهن والقزّ، فلهم السرابيل والقراطق والغرائل والمناطق ولغوانيهم الدرّ والعسجد والياقوت والزبرجد، فهم الذين أنبعوا الجود والكرم وأبدعوا حفظ الذمم وغنّوا بالنخوة والمروّة وسنّوا مراعاة الأخوّة وحيّزوا بين الحلال والحرام وميّزوا ما يُرام مما لا يرام، واشتهروا بعزّة النفس وكرم الجنس، وحازوا البسالة والشجاعة وأحرزوا نظام الجماعة، وهم أول أمة سمت بعرضها وحرمتها وأقسمت بشرفها وذمّتها، وكفى العرب تزكية لشهادة الحق بحقيقتهم المنيفة بدائع لغتهم الشريفة. (مرّاش، غبح، ١٣٠، ٥)

جباة

- لو اشتغل أهل البلد، بالحرب مع الأعداء، مثلًا؛ تعطّلت الصناعة. ولو اشتغل أهل الحرب والسلاح، بالصناعات وطلب القوت؛ تعطّلت البلاد عن الحرّاس، وهلَكَت الناس. فلزم؛ أن يمدّهم أهل البلد، بأموالهم، ليحرسوهم، فتحدث الحاجة إلى الخراج. ثم، يتولّد بسبب الحاجة إلى الخراج، علوم أُخر. إذ يُحتاج إلى مَن يوظّف الخراج بالعدل، على أرباب الأموال، وهم العُمَّال. وإلى مَن يستوفي منهم بالرفق، وهم الجُباة. وإلى من يُجمع عنده، إلى وقت التفرقة، وهم الخُزَّان. وإلى مَن يُفرّق بالعدل، وهو الفارض للعساكر. وهذه الأعمال، لو تولّاها أناس كثيرون، لا

يجمعهم إنسان واحد؛ لانخرم النظام. فحدثت الحاجة إلى ملك، يدبّرهم بالعلوم السياسيّة، التي تلزم معرفتها كلَّ ملك. فيكون الخلق - كلُّهم - بالنسبة إلى العلوم المحتاج إليها؛ ثلاثة طوائف: الأولى؛ الفلّاحون والمحترفون. والثانية؛ الجند الحماة بالسيوف. والثالثة؛ المتردّدون بين الطائفتين، بالأخذ والعطاء. (جزائري، ذغ، ٧٣، ٦)

- أمّا الجباة فهم قوم من أهل الصدق والأمانة والحلم والعقل، ترصدهم الأمّة لتلقي ما تفرضه في إكسابها، وتؤدّيه ليكون منه نفقات العسكر وما تحتاجه المصالح العامة التي لا يختصّ بها فريق دون فريق. (حرصيفي، ركث، ٩١، ٤)

جبر

- ليس للخالق - تعالى - إلّا الخلق، وهو إعطاء الوجود للأحوال التي طلبتها الأعيان الثابتة باستعدادها، أيُّ عين كانت. فما حكم عليها إلّا بها، ولا أثر لما يُسمّى مشيئة واختيارًا؛ إلّا من حيث أنه - تعالى - غير مُكْرَه ولا ملجأ، بمعنى أنّه لا يفعل شيئًا وهو كاره له غير مريد، ولا مختار. فلا اختيار، لأن سبق العلم بالفعل والترك ينافيه. ولا إضرار ولا جبر، لأن الفعل بالإرادة ينافيه. فالاختيار محال، والجبر بمعنى الإكراه من الغير محال، ولعلّ خفّاشًا لا يقدر بصره على إدراك شمس الحقيقة، يقول: إنك نفيت عنه - تعالى - ما أثبته لنفسه من المشيئة والاختيار، ووافق على ذلك التقسيم العقلي عند العقلاء، فإنّهم قسّموا الفاعل إلى فاعل بالاختيار، وهو الذي يتأتّى منه الفعل والتّرْك، وليس ذلك إلّا الحق - تعالى -، وإلى فاعل يتأتّى منه الفعل دون الترك، ولا يتوقّف على وجود شرط ولا انتفاء مانع، وهو الفاعل بالعلّة. وإلى فاعل يتأتّى منه الفعل دون الترك، ويتوقّف على وجود شرط وانتفاء مانع، وهو الفاعل بالطبع، فأقول: مَن تغلغل في الحقائق، واستظهر ظواهر الطرائق، علم أن الأعيان الثابتة التي قلنا: إنّها الطالبة من الحق باستعدادها ما يفعله بها، هي صور الأسماء الإلهيّة. والأسماء الإلهيّة صور الذات العليّة ومراتب تجلّياتها، إذ الأسماء معانٍ لا يقام لها بنفسها، ويكفي بهذا النزر القدر لمن يتبصّر. (جزائري، مواف١، ٢٦٧، ٩)

- إنّه تعالى نفى الاختيار عن مخلوقاته فيما هم فيه مختارون له فهم مجبورون على الاختيار فيما يختارون ويشاؤون: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ (الإنسان: ٣٠). وما تشاؤون شيئًا من الأشياء التي تتعلّق بها مشيئتكم إلّا أن يشاء الله مشيئتكم إيّاها واختياركم لها، وذلك في مرتبة الإيجاد العيني الحسّي أنّ الله كان عليمًا، أي وجد الله، فليست بكان الناقصة عليمًا بأعيانكم في العدم الثبوتي والاستعداد الذاتي الكلّي، وبما تطلبه من النعوت والأحوال إذا صارت موصوفة بالوجود العيني الحسّي، فإنّ حضرة الثبوت في العلم لا تركيب فيها وإنّما كل عين ناظرة إلى نعوتها وأحوالها من غير حمل ولا تركيب، حكيمًا يعطى كل ذي حق حقَّه، ويوفى كل مستحقّ ما استحقّه، مما يطلبه لسان استعداده وخلقه. أعطى كل شيء خلقه في مرتبة الوجود العيني الحسّي، وهو عبارة عمّا تطلبه الأعيان الثابتة طلبًا ذاتيًّا استعداديًّا من الربّ - تعالى - لايم مرتبة الحسّ أولًا ولو أعطاها على فرض المحال غير ما اختارته في ثبوتها، واستعدّت له ما قبلته، ولا يكون هذا

أصلًا، فجميع ما يصدر من المخلوقات بالاختيار في الظاهر فهم مجبورون فيه على الاختيار في مرتبة الحسّ والوجود العيني، لا في الباطن والثبوت. وأمّا ما يصدر عنهم مما لا اختيار لهم فيه ظاهرًا، فالجبر فيه ظاهر كحركة المرتعش مثلًا، والمراد بالجبر الجبر على الاختيار والإرادة كما ذكرنا لا الجبر الذي هو حمل المخلوق على الفعل مع وجود الاباية من المخلوق، فإنّه غير مناف لنسبة الفعل إلى المخلوق. (جزائري، مواف٣، ١٠٩٠، ٢٢)

جبر مكروه

- الجبر المكروه هو جبر الحق - تعالى - بعلمه فيكره أن يطلق هذا اللفظ عليه تعالى في مجالس العوام، لما يؤدّي إليه، وإن كان حقًّا. كما يكره أن يقال هو تعالى خالق القردة والخنازير والكفر ونحوه، وإن كان حقًّا. (جزائري، مواف٣، ١٣٩٠، ٢٠)

جبر واختيار

- الجبر والاختيار: ونشهد أن الله تعالى خلق لعباده المكلّفين جزءًا اختياريًّا يختارون به الخير والشر، وهو العقل، وجعله مناطًا للثواب والعقاب، وهو جزء لا يتجزّأ من الإنسان يقوى ويضعف بحسب الاطّلاع على مصنوعات الله تعالى، وهو بيد الله تعالى، يصرفه حيث يشاء، قال تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ (الإنسان: ٣٠). (نابلسي، أش، ١٧٥، ١٧)

جبر وجوبي

- الجبر الوجوبي هو جبر العبد، بمعنى أنّه يجب أن يعتقد أنّ العبد مجبور بالعلم الإلهي، لا يمكن له أن يخرج عمّا سبق به العلم القديم. (جزائري، مواف٣، ١٣٩٠، ١٨)

جد

- المراد بالجد الهبأ الكل، فإنّ حضرة الجمع والوجود المختصّة بالإنسان الكامل في مرتبة الأبوّة حيث كان الهبأ من جملة المراتب التي عينتها مرتبة الإنسان الكامل، فهي باعتبار تأثيرها في الهبأ أب، إذ مرتبة الإنسان الكامل أول المراتب، فنسبة أثرها إلى ما تحتها من المراتب نسبة الذكورة إلى الأنوثة، فإن للمؤثّر درجة الذكورة وللمؤثّر فيه درجة الأنوثة، وذلك أن الحق - تعالى - لما أراد وجود العالم وبدءه على حدّ ما علمه فإنه لما علم نفسه علم العالم من علمه بنفسه انفعل عن تلك الإرادة بضرب تجلٍّ من التجلّيات إلى الحقيقة الكلّية، التي هي الحقيقة الإنسانية، فانفعل عنها حقيقة الهبأ. فهو أول موجود في العالم من الحقيقة الإنسانية الكلّية، والعالم كله في الهبأ بالقوة، فهو كالظرف لكل ما سواه تعالى. (جزائري، مواف٣، ١١٠٨، ١٧)

جدارية

- يوجد بتونس نوع بهناشير الأوقاف القديمة يُسمّى الجداريّة، والأصل فيه هو طول مدة إقامة الزارع في الهنشير بكراء واحد حتى يحصل له بذلك حق البقاء على كرائه من غير زيادة نظرًا إلى إحيائه الأرض التي بيده، وهو شبه الحكر بمصر، وهذا النوع قد أبطلت اعتباره أوامر الدولة. (سنوسي، مدر، ١٦٤، ١٤)

جدال

- ذكر ابن قتيبة في كتابه أدب الكاتب إنّ أول حمل النخل يسمّى بالطلع، فإذا انشقّ فهو الضحك، وهو الأغريض، ثم البلح، ثم السياب، ثم الجدال إذا استدار واخضرّ قبل أن يشتدّ، ثم البسر إذا عظم، ثم الزهو إذا احمرّ يقال أزهى يزهى فإذا بدت فيه نقط من الارطاب فهو موكت، ويقال قد وكتت فهي بسرة موكتة. (جبرتي، رش، ٦٢، ٩)

جدك

- لا شكّ أنّ أداء الكراء هو اعتراف للمالِك الأصلي بملكه، وإطلاق عنان التصرّف يشهد لتملُّك الهواء الذي هو الخلوّ أكمل تملُّك. والمذهب الحنفي يعتبر حق الاستقرار في الجدك، وهو أن يدخل المكتري للمحل على وجه القرار بوضع لازم صناعته، ولو من غير المتّصل بالبناء كبقارج الهقاوي وفناجينها وبشاكر الحمامات وفوطها، وبسبب ذلك يستحقّ البقاء بأجر المثل، فإن امتنع من دفع أجر المثل أمر برفع ما وضعه ولو كان موضوعًا بإذن الواقف أو المستحقّ أو الناظر. (سنوسي، مدر، ١٦٤، ٢)

جذب إلهي

- إنّ الجذب الإلهي يأخذ باليد ويقتحم بالعبد ميادين المقامات، وأمّا بلا جذب إلهي فلا يمكن الوصول إلى الله أبدًا، وإن أمكنه السير في العلم الكسبي والعمل به فهو عابد وليس بسالك، فإذا جذب فهو سالك وليس بعابد. (نابلسي، رت، ١٠٥، ١٨)

جر الثقيل

- جر الثقيل: هو أن يدّعي المتكلّم أنّ الذي يستحيل ممكن والذي يمكن مستحيل، فهو يجرّ الثقيلين هذا هو وجه التسمية ومناط الغرض فيه عدم تحقّق الممكن، ومن أمثلته قول النبي صلّى الله عليه وسلّم إذا سمعتم بجبل زال عن مكانه فصدّقوه، وإذا سمعتم برجل تغيّر عن خلقه فلا تصدّقوا. (مخان، غبم، ٢٤، ١٢)

جرائد

- أمّا تاريخ الجرائد فهو يصعد إلى زمان الرومانيين، ولكن لم تكن عندهم إلّا بعض رقاع كانت تكتب في دوائر الحكومة وتحفظ في دفاترها مدعوّة بأعمال الأمة. فما كانت تفيد شيئًا. ثم بطل أمرها في سقوط الدولة الرومانية ولم يلبث إلى أن ظهرت أول جريدة في استراسبورغ وميانس في أواسط القرن الخامس عشر. ثم ظهرت جريدة أخرى في البندقية في أواخر القرن السادس عشر وكانت تنشر خطًّا لا طبعًا، ولقّبوها كازتا وهو اسم قطعة من المسكوك كانت تدفع قيمة لهذه الجريدة. أما هاتان الجريدتان فكانتا أسيرتين في قيود الحكومة وغير نافعتين. ثم برزت جريدة أخرى من لندن في غاية القرن السابع عشر وتلاها مثال في باريز وكثر عدد الجرائد في نهاية القرن الثامن عشر عقب ثورة الفرنسيس الشهيرة، فانطلقت حينئذٍ حرية صحف الأخبار في جميع أوروبا. وصارت تنشر العلوم والتهذيب وكل فنون الأدب وجميع أحوال السياسة وأخبار الدنيا كما نرى الآن، وهكذا فشا التمدّن وكل أدواته وخفق علمه على المغرب. ولم يزل المشرق عقيمًا من الجرائد المفيدة إلى أن برزت الجوائب وظهر الجنان.

وأخذت أنوارهما تجلي ظلمات المشرق وتستطلع صباح التهذيب على الخصوص والعموم. (مرّاش، غبح، ١٠١، ٢٣)

- هذا ولا يخفى أنّ أكثر الجرائد في الممالك المحروسة هي تحت إدارة قوم مخلصين الوداد لولية نعمتهم الدولة العليّة وقصارى مرغوباتهم حمل الرعيّة على رفع الدعوات الخيرية، وهم يعرفون أن تقرير الملاحظات في الجرائد عند حدوث شيء يستحقّ الملاحظة يأتي بتلك الدعوات، لأنّ الرعية ترى في ذلك ما يبرهن لها أن حضرة مولانا الأعظم لا يرضى مغايرة، وأنّه يسمح لوسائط التمدّن والإصلاح وهي الجرائد أن تلاحظ على الذي لا يراعي حقوق العباد بالمحافظة على النظامات والقوانين وبإجراء العدالة بدون غرض مالي أو نفساني، ومع أنه حدثت أمور كثيرة في أول الأمر تدلّ على أن القانون عند حضرة محمود باشا هو الإرادة لم تلاحظ الجرائد عليها لأنها قالت إنه ربما كانت مقتضيات الحال قد اقتضت ذلك، ولكنها اشتغلت في مدح الإجراءات التي لم تقدر أن تظهر أفكارها بخصوصها عندما رأت أنها قليلة النتائج. (سبستاني، فجل١، ٢٢٤، ١٨)

- من المعلوم أنّ الجرائد تنقسم إلى ثلاثة أقسام كبرى وهي الرسمية أو الشبيهة بالرسمية والعامة التي لا تختصّ بحزب ولا تعمل على ترويج غرض بل من شأنها مراعاة الصوالح الوطنية العمومية مروّجة ما ترى فيه نفعًا مقاومة ما ترى فيه ضررًا مذيعة الآراء الصحيحة العمومية. والقسم الثالث هو الجرائد التحزبية وديدنها مراعاة صالح حزب والذبّ عن حقوقه. فالتي تكتسب شهرة منها ورواجًا لا يمكن أن تحسب كلسان حال كاتبها وأهل إدارتها لأن فوزها بالقبول عند العموم أو عند حزب من الأحزاب دليل الموافقة على قواعدها وآرائها. وإذا خرجت عن تلك الدائرة دون أن تثبت لزوم الخروج منها مراعاة لصالح أهلها ومقتضيات الأحوال تخسر ثقتهم وأركانهم وتسقط في أعينهم. وعلى ذلك يكون قيد الجرائد الرسمية والشبيهة بها هو الحكومة القابضة على أزمة الأمور وقيد الجرائد العامة الرأي العام والحزبية رأي الحزب. (سبستاني، فجل٢، ٦٣٦، ١٩)

- لم تُعرف الجرائد إلّا في صدر المئة السابعة عشرة للميلاد، ومَن قال بوجودها منذ القديم في الصين أو غيرها من الممالك العهيدة فقد حكم بلا ثبت. وأوّل الجرائد المعروفة صحيفة "غزتا" وقد صدرت من البندقية بإيطاليا أوائل المئة المذكورة، وكانت النسخة تُباع بدرهم يقال له غزتا، فسُمّيت به. وكان هذا الدرهم يساوي سنتيمين ونصف سنتيم أي نحو خمس بارات. ثمّ ظهرت في فرنسا لعهد لويس الثالث عشر جريدة كان الطبيب "رينودو" ينشر فيها الأخبار والأحاديث اليوميّة لتسلية مرضاه وأصحابه، وصدرت من بعدها عام ١٦٦٣ جريدة علميّة سمّيت "جرنال العلماء" فعظم إقبال الناس عليها، فتلتها في فرنسا جرائد كثيرة من مثلها كجريدة "مركور" و"فيزة" و"تريفو" وغيرها. وكانت هذه الجرائد الفرنسوية - أو أكثرها - خالية عن الأخبار والآراء السياسيّة، مقصورة على مباحث من العلم والأدب لا يزاد فيها على استحسان كتاب، وانتقاد آخر، وإيراد شيء من الشعر واللطائف على سبيل المفاكهة، فلم يكن بها لعامّة الناس فائدة تذكر. وإنّما

كانت الفائدة لذلك العهد في جرائد الإنكليز، فإنّها كانت تنشر أخبار السياسة، وتعلن آراء العلماء، وتلمُّ بكلّ مبحث مهم، لا تخاف دَرَكًا، ولا تبالي بأحد فيما لا يخالف أحكام القوانين. وكانت قوانين الإنكليز من ذلك الحين عادلة. واستمرّت الجرائد الفرنسويّة على ما أوضحناه من حالها، تنطق بسفساف القول، وتطلب مظانَّ الزلفى إلى ذوي المقامات العالية، وإذا أرادت نشر نبأ من السياسة، ورأي في تدبير الأمور - على تقدير أن تكون مأذونًا لها في ذلك - تعيّن عليها عرض ذلك النبأ، أو هذا الرأي لديوان المراقبة مكتوبًا قبل الطبع، ومطبوعًا قبل النشر، فإن أجاز لها إذاعته فعلت، وإلّا رمت به من حالق، إلى حيث كانت ترمي الحقائق، فكانت بذلك آلة صمّاء، يديرها القوي كيف شاء، حتى انقضت هاتيك الأحكام، وتحوّلت تلك الأحوال، ووضعت للدول أوائل هذه المئة قوانين أدنى إلى العدل والحريّة، فنشطت الجرائد من عقالها، وانطلقت متبارية في مجالها، فكثر عددها، وعظم نفعها، وتدرّجت في مراتب الخطر وعلوّ الشأن، حتى بلغت المقام الذي نراها فيه الآن، وصار منها في بلادنا المحروسة صحائف غير قليلة تُكتب بالعربيّة والتركيّة وسائر اللغات. وكانت أول الجرائد العربيّة جريدة الوقائع المصرية. وأكثر بلداننا صحائف أخبار دار السعادة العليّة، ثم بيروت، ثمّ الإسكندريّة والقاهرة، ثمَّ أزمير. (إسحق، درر، ٢٢٨، ١٢)

- إنّ الجرائد في الجملة نافعة الأثر، عظيمة الفائدة، تظهر الحقائق أو تكون دليلها، وتقرّب المعارف أو تمهّد سبيلها، وتروي أخبار الأقطار قريبها والبعيد، وتحكي آراء الناس طائشها والسديد، فتقرّب مسافة ما بين البلدان، وتصل بين الخواطر والأذهان، فإن لم تكن من اللاتي حصلت لهنَّ الحريّة، أو كملت فيهنَّ المزيّة، فلم تقُل كلّ ما تعلم، أو لم تعلم كلَّ ما تقول، فأقلَّ ما فيها من النفع أنها تجمع شتات الأخبار، وتعلن آثار الأفكار، فتكفي المطالع مؤنة البحث والاستخبار. (إسحق، درر، ٢٣١، ١٨)

جرائد الأنساب

- جرائد الأنساب، وهو تسجيل المولودين والمتزوجين والمفقودين على الرسوم المربوطة، وهو من أهمّ أمور المملكة في حفظ الأموال والنفوس والقرابات، ينبني عليه أبواب كثيرة من الفقه والسياسة. (طهطاوي، اكا١، ٥٢٧، ٢٠)

جريدة

- الجريدة لفظ أُطلق اصطلاحًا على الصحيفة المفردة أو الصحائف المصحفة تُطبع في أوقات معيّنة مشتملة على أنباء وآراء ومباحث من السياسة، أو الأدب، أو العلم، أو منهن جمعاء. وليس لهذا اللفظ في أصول اللغة من معنى يتناول ذلك المفاد أو يناسبه من وجه تصحُّ به استعارته له، ولكن صقلته الألسن بهذا فدلّ عليه، واشتهر به، حتى صار العدول عنه إلى سواه خروجًا عن المشهور، ومخالفة للجمهور فما الجريدة في اللغة إلّا الطائفة من الخيل جرّدت عنها لوجه أو لم يكن بها رجالة، أو السعفة الطويلة رطبة ويابسة، أولم تأت بمعنى الدرج المكتوب، أو صحيفة الحساب، إلّا في أقوال بعض المولّدين. فاشتهارها

بالمفاد الذي تقدّم إيضاحه من بعض ما بينه وبين معانيه الأصليّة، يدلُّ على أن اصطلاح غلّاب، وأنَّ وضع الأسماء للمسمّيات الجديدة على نحو ما أشار إليه صاحبنا الأديب الفاضل سعيد أفندي الشرتوني في البشير مطلب غير بعيد على أهل هذه اللغة طلبوه بأسبابه ودخلوه من أبوابه. وإسم الجريدة عند الإفرنج "غزتا" أو "جرنال" وهما كإسمهما العربي من حيث عدم المناسبة بين معناهما في اللغة وفي الاصطلاح، فالغزتا ضرب من الدراهم كانت تُباع به الجريدة في البندقية فسُمّيت باسمه، والجرنال معناه "اليومي" أي المنسوب إلى اليوم، ولا مناسبة بينه وبين مفاد الجريدة إلّا أن يُقال إنه أطلق أوّلًا على الصحائف اليوميّة من قبيل تسمية الشيء بما هو عليه، ثمَّ عمّمه الاصطلاح فعُرفت به الجرائد يوميّة كانت أو غير يوميّة. وقد سمّى الإفرنج هذه الصحائف المصحفة التي تصدر على شكل الكرّاسة مرّة في الأسبوع، أو الأسبوعين، أو الشهر، باسم يتضمّن معنى "المراجعة" ولم نضع إسمًا مخصوصًا بها وإنّما قلنا جريدة الجنان كما نقول جريدة الجوائب إلّا أن أخواننا كتّاب اللغة التركيّة اصطلحوا على تسميتها "مجموعة" أو "مجلّة" ولا بأس من اتّباعهم في هذا الاصطلاح. (إسحق، درر، ٢٢٧، ٤)

جزء لا يتجزّأ

- البرهان السلّمي على نفي الجزء الذي لا يتجزّأ: لو وجد الجزء لكان ضلعا المثلّث كالثالث، وهو باطل بالشكل الحماري، لأنا نفرض سلّمًا على حائط بين أسفله ورأس السلم عشرة أذرع مثلًا، وكذا بين سفليهما، ثم يجرّ السلّم على الأرض، فهو مماسّ برأسه الحائط بحيث تعظم قاعدة المثلّث آنًا فآنًا، فكلما قطع على الأرض جزءًا قطع رأسه على الحائط جزءًا وهكذا. فإذا قطع عشرة أجزاء انطبق السلّم على قاعدة المثلّث، فكان السلّم عشرين ذراعًا، فساوى مجموع الضلعين وهو محال. (عاملي، كشك٢، ١٥١، ١٣)

جزئي

- أما كلّي نسبة للكل الذي هو جزئيه قوله (أي السنوسي)، وأمّا جزئيّ نسبة للجزء الذي هو كلّيه، وذلك لأنّ زيدًا مثلًا متركّب من إنسانية وتشخُّص، وكل جزئيّ فهو كل لكلّيه. (بيجوري، حبم، ٤٥، ٢٤)
- يطلق الجزئي أيضًا أي كما يطلق على الذي يمنع تصوّره من صدقه على كثيرين. (بيجوري، حبم، ٥٠، ٥)

جزئيّ القضيّة

- القضية هي حكم يحصل بإثبات تصوّر إلى آخر أو نفيه عنه، فالتصوّر المسند إليه الإثبات أو النفي يُسمّى الموضوع، والتصوّر المسند إلى الموضوع مما تقدّم يُسمّى المحمول، والموضوع والمحمول يُسمّيان جزئي القضية، وهذان الجزآن يجمعهما جزء ثالث يُسمّى: رابطة، مثال ذلك ما إذا قلت: زيد فصيح، فإنّ زيدًا هو الموضوع، وفصيح هو المحمول، والرابطة مقدّرة، والتقدير: زيد هو الفصيح، أو: زيد يكون فصيحًا، وأمّا إذا قلت: زيد هو الفصيح، فإنّ الرابطة ظاهرة. (طهطاوي، اكا٢، ٢٣٩، ١٨)

جزئيات

- أمّا أنّ العقل، يدرك الكلّيات؛ فلأنّا نعرف: أنّ

الأشخاص الإنسانيّة؛ مشتركة في الإنسانيّة، ومتمايزة بخصوصياتها. وما به المشاركة؛ غير ما به الممايزة. فالإنسانية - من حيث هي إنسانية - مغايرة لهذه المشخّصات. وأمّا أن إدراك الكلّيات؛ أشرف. فلأنّ إدراك الكلّيات؛ ممتنع التغيّر. وإدراك الجزئيّات؛ واجب التغيّر. ولأنّ إدراك الكلّي؛ يتضمّن إدراك الجزئيّات، الواقعة تحته. لأنّ ما ثبت للماهية؛ يثبت لجميع أفرادها. (جزائري، ذغ، ٦٤، ١٢)

جزئيّة

- ظاهر كلام المؤلّف (السنوسي) أنّ الكلّيّة والجزئيّة وصفان للفظ، وليس كذلك بل هما وصفان للمعنى، نعم يوصف بهما اللفظ مجازًا من وصف الدال بما للمدلول، كما أنّ التركيب والإفراد وصفان للفظ لا للمعنى، لكن يوصف بهما المعنى مجازًا من وصف المدلول بما للدّال، فاللفظ من حيث هو لا يصحّ وصفه بالكلّيّة والجزئيّة لصحّة وصفه بإزاء كل معنى، وإنّما يصحّ وصفه بهما باعتبار المعنى. (بيجوري، حبم، ٤٥، ٢٧)

جزاؤك الإختياري

- أمّا جزاؤك الاختياري الذي هو كناية عن مجموع قدرتك الحادثة فيك وإرادتك الحادثة فهو أيضًا عَرَض يوجده الله تعالى فيك على التجدّد والتبدّل كبقيّة الأعراض لا تأثير له في شيء من أعمالك. قال الله تعالى: ﴿لَّا يَقۡدِرُونَ عَلَىٰ شَيۡءٖ مِّمَّا كَسَبُواْۗ﴾ (البقرة: ٢٦٤) وإنّما وجوده فيك يرفع عنك إسم المجبور ويسمّيك باسم القادر المريد المختار لأنّ لك قدرة وإرادة واختيارًا، وإن كانت قدرتك وإرادتك واختيارك لا تأثير لشيء منها مطلقًا فيصير الخير من أعمالك يستبين لك أنّه مرضي للّه تعالى بطريق الإحساس الروحاني. والشرّ منها أنّه غير مرضيّ للّه تعالى إحساسًا روحانيًا موافقًا لكتاب الله وسنّة رسوله، وتصير محفوظًا وإن لم تكن معصومًا، فحينئذٍ أنت قائم بأمر الله تعالى على بصيرة منه، والله تعالى لا يأمر بالفحشاء ولا المنكر فليس في أفعالك فحشاء ولا منكر بل جميعها طاعات للّه تعالى حتى ترجع إلى نفسك فتقوم بها وتغفل عن قيامك بأمر الله تعالى على بصيرة فتعود إلى فحشائك ومنكرك والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم. (نابلسي، رت، ٥٩، ٥)

جزية

- عن بريدة: أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم كان إذا أمّر أميرًا على جيش أو سريّة أوصاه بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيرًا، فقال: "اغزوا بسم الله، في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلّوا ولا تغدروا، ولا تمثّلوا، ولا تقتلوا وليدًا، وإذا لقيت عدوّك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال - أو خلال - فأيتهنّ ما أجابوك فاقبل منهم وكفّ عنهم، ثم ادعهم إلى الإسلام، فإن أجابوك فاقبل منهم ثم ادعهم إلى التحوّل من دارهم إلى دار المهاجرين، وأخبرهم أنّهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين، وعليهم ما على المهاجرين، فإن أبوا أن يتحوّلوا منها فأخبرهم أنّهم يكونون كأعراب المسلمين، يجري عليهم حكم الله تعالى، ولا يكون لهم في الغنيمة والفيء شيء إلّا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن أبوا فاسألهم الجزية، فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكفّ عنهم، فإن هم أبوا

فاستعن بالله وقاتلهم. وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تجعل لهم ذمّة الله وذمّة نبيّه، فلا تجعل لهم ذمّة الله وذمّة نبيّه، ولكن اجعل لهم ذمّتك وذمّة أصحابك، فإنّكم إن تخفروا ذممكم وذمّة أصحابكم أهون من أن تخفروا ذمّة الله وذمّة نبيّه، وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله، فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك. فإنّك لا تدري، أتصيب حكم الله فيهم أم لا؟" رواه مسلم. (وهاب، كت، ١١٣، ١٣)

- أما هديه (الرسول) في عقد الذمّة، وأخذ الجزية، فلم يأخذ جزية إلّا بعد نزول (براءة) في السنة الثامنة، فلمّا نزلت آية الجزية أخذها من المجوس وأهل الكتاب، ولم يأخذها من يهود خيبر، فظنّ من غلط أنّه مختصّ بأهل خيبر، وهذا من عدم عمق فقهه، فإنّه صالحهم قبل نزول آية الجزية، ثم أمره الله أن يقاتل أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية، فلم يدخلوا في ذلك، لأنّ العقد كان قديمًا بينه وبينهم على إقرارهم وأن يكونوا عمّالًا في الأرض بالشطر، فلم يطالبهم بغيره، وطالب سواهم ممن لم يكن له عقد كعقدهم، فلمّا أجلاهم عمر، تغيَّر ذلك العقد، وصار لهم حكم غيرهم من أهل الكتاب. (وهاب، مع، ٢٥٧، ٥)

- أخذ الجزية من نصارى نجران وأيلة من العرب ومن أهل دومة، وأكثرهم عرب، وأخذها من أهل الكتاب باليمن وهم يهود، وأخذها من المجوس، ولم يأخذها من مشركي العرب. قال أحمد والشافعي: لا تؤخذ إلّا من أهل الكتاب والمجوس. وقالت طائفة: تؤخذ من الأمم كلهم أهل الكتاب بالقرآن، والمجوس بالسنّة، وما عداهم يلحق بهم، لأن المجوس أهل شرك لا كتاب لهم، فأخذها منهم دليل على أخذها من جميع المشركين، وإنّما لم يأخذها من مشركي العرب، لأنّهم أسلموا قبل نزولها، ولا نسلّم أن كُفر عبدة الأوثان أغلظ من كفر المجوس، بل كفر المجوس أغلظ. (وهاب، مع، ٤٠٢، ٩)

جسم

- كل جسم له صورة فإنّه لا يقبل صورة أخرى إلّا بعد أن تفارقه الصورة الأولى مفارقة تامة، كجسم مشكّل بصورة التثليث - مثلًا - فإنّه لا يقبل صورة التربيع أو غيرها من الأشكال إلّا بعد أن يزول عنه ذلك التثليث بالكليّة، فإن بقي فيه شيء من الرسم الأول لم يقبل الرسم الثاني على التمام، بل يختلط فيه الرسمان فلا يخلص له أحدهما. وهذا حكم مستمرّ في جميع الأجسام كلّها. (عاملي، كشك٢، ٣٨٦، ١٠)

جسم تعليمي

- إنّك إذا وضعت جوهرًا فردًا بلصق جوهر فرد آخر قام بهما امتداد وهو المسمّى بالخط، فإذا وضعت جوهرين آخرين بلصقها قام بالمجموع امتداد وهو المسمّى بالسطح، فإذا وضعت فوق هذه الجواهر أربعة جواهر أخر قام بالمجموع امتداد وهو المسمّى بالجسم التعليمي، وأمّا الجسم الطبيعي فهو إسم لجملة تلك الجواهر. (بيجوري، حبم، ٥٩، ٣٥)

جسم طبيعي

- إنّك إذا وضعت جوهرًا فردًا بلصق جوهر فرد آخر قام بهما امتداد وهو المسمّى بالخط، فإذا وضعت جوهرين آخرين بلصقها قام بالمجموع امتداد وهو المسمّى بالسطح، فإذا وضعت فوق

هذه الجواهر أربعة جواهر أخر قام بالمجموع امتداد وهو المسمّى بالجسم التعليمي، وأمّا الجسم الطبيعي فهو إسم لجملة تلك الجواهر. (بيجوري، حبم، ٥٩، ٣٦)

جسم الكل

- ثم بعد ما أوجد الله - تعالى - الأرواح العالية إيجادًا عينيًّا شهاديًّا؛ عيَّن الله - تعالى - مرتبة الطبيعة، ثم عيَّن بعدها مرتبة الهباء، وهو المسمّى بالهيولى في اصطلاح الحكماء. ثم عيّن - تعالى - بعدها مرتبة الجسم الكلّ، ثم عيّن الشكل الكل. وهذه الأربعة يطلق عليها إسم الخلق التقديري، لا الخلق الإيجادي، فإنّها غير موجودة في أعيانها، وإنّما هي أمور كليّة معقولة كالأسماء الإلهية، ومعنى قولنا في هذه الأربعة: إنّه تعيُّن كذا ثم كذا؛ إنّه تعالى لو أوجدها في العيان لكانت هذه مراتبها مرتبة كما ذكرناها. (جزائري، مواف٢، ٦٤٩، ١١)
- ثم بعد مرتبة الهباء تعيّنت مرتبة الجسم الكل الشامل لجميع الأجسام روحانية ومثالية وطبيعية وعنصرية. وهو أمر معقول كالطبيعة والهباء، ليس له وجود عيني، فإنّه كلّي ظهر فيه حكم الهباء كما ظهر حكم الطبيعة في الهباء. (جزائري، مواف٢، ٦٥٨، ١٤)

جعد

- أمّا المتّخذ من الحبوب والحلو فهو حلال وإن اشتدّ وقذف بالزبد إذا شرب منه دون القدر المسكر ويسمّى بالنبيذ، ويختلف باختلاف ما يضاف إليه، لكن نبيذ الحنطة يسمّى بالمِزر بكسر الميم كما في المغرب، ونبيذ الشعير يسمّى بالجعد. (جبرتي، رش، ٦٢، ٢٢)

جَعْل

- مجيء لفظ جعل وشيء ونحوهما لمعان شتّى، قد يجيء جَعْل بمعنى خلق ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ (الأنعام: ١) وقد يكون بمعنى أعتقد ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ﴾ (الأنعام: ١٣٦)، وشيء يجيء مكان الفاعل ومكان المفعول به ومكان المفعول المطلق وغيرها ﴿أَمْ خُلِقُواْ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ﴾ (الطور: ٣٥) أي من غير خالق ﴿فَلَا تَسْـَٔلْنِي عَن شَيْءٍ﴾ (الكهف: ٧٠) مما يتوقّف فيه من أمري. (دهلوي، فت، ٧٦، ٥)
- قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ (الأنبياء: ٣٠). أخبر تعالى أنّه جعل بإرادته وقدرته كلَّ شيء حي من الماء، والجعل هنا بمعنى التصيير، أي صيَّر الماء على صورة لم يكن عليها، ولذا تعدَّى إلى مفعولين والمراد: صورة كلّ شيء لا روحه، فإن روح كلّ شيء من نفس الرحمن، والمراد بالشيء هنا الموجود، لا الشيء المعدوم، فإنّه لم يتعلّق به جعل. فكل شيء حي من الماء وكل شيء حي فإن كل شيء مسبِّح لله - تعالى - ولا يسبِّح إلّا حيّ عالم بمن يسبِّح وبما يسبِّح. (جزائري، مواف٣، ١٠٤٩، ١٧)
- إنّ القدرة الإلهية وغيرها من الصفات والأسماء الإلهية إنّما تعيَّنت وتميّزت في العلم الذاتي عندما علمت الذات الذات بالذات، وتميّزت المعلومات تميزًا نسبيًّا لا حقيقيًّا، وظهور الصفات إنّما هو في مرتبة الواحدية التي هي في أثناء المراتب مراتب الذات، فلا أثر للقدرة إلّا في الإيجاد الحسّي العيني، فحصول المعلومات الممكنة في العلم لم يكن بواسطة القدرة الإلهية وإنّما هو تجل ذاتي، فتأثير القدرة الإلهية في الحقائق الممكنة إنّما هو في

اتّصافها بالوجود، وأما من حيث معلوميتها وعدميتها فيستحيل أن تكون مجعولة، فإنّ الجعل تأثير ولا تأثير في الأزل فإن ذلك قادح في صرافة وحدة الذات العليّة. (جزائري، مواف٣، ١١٢٨، ٩)

جَعْل شرعي

- قوله (تعالى): ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾ (القصص: ٤١) هذا الجعْل القَدَري، وأمّا قوله: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ﴾ (المائدة: ١٠٣) وأمثاله فهذا الجعْل الشرعي. (وهاب، تفس، ٢٩٤، ٦)

جَعْل قَدَري

- قوله (تعالى): ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾ (القصص: ٤١) هذا الجعْل القَدَري، وأمّا قوله: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ﴾ (المائدة: ١٠٣) وأمثاله فهذا الجعْل الشرعي. (وهاب، تفس، ٢٩٤، ٥)

جغرافيا تاريخية

- إنّه تارة يُنْظَر إلى الأرض من جهة شكلها، وسكونها أو تحرّكها، ونسبتها لما عداها من الأجرام الفلكية، فتسمّى الجغرافيا الرياضية أو علم هيئة الدنيا، وتارة تلاحظ من جهة مادتها الترابية أو المائية وما يتعلّق بذلك مما يظهر على سطحها، مثل الجبال فتسمّى بالجغرافيا الطبيعية، أي المتعلّقة بطبيعة الأرض، وتارة ينظر إليها من جهة اختلاف أهلها في الدين والملّة فتسمّى بالجغرافية الدينية، وتارة ينظر إليها من جهة اختلاف أهلها في التدبير والسياسة والرسوم والقوانين فيسمّى ذلك بالجغرافيا السياسية أو التدبيرية، وتارة تعتبر من جهة التغيّرات والتقلّبات الحاصلة طول الأزمان المختلفة في الأرض وفي أجزائها بالنسبة للدين والسياسة ونحو ذلك ويسمّى ذلك بالجغرافيا التاريخية. (طهطاوي، اكا٢، ٢٤٦، ٢٤)

جغرافيا دينية

- إنّه تارة يُنْظَر إلى الأرض من جهة شكلها، وسكونها أو تحرّكها، ونسبتها لما عداها من الأجرام الفلكية، فتسمّى الجغرافيا الرياضية أو علم هيئة الدنيا، وتارة تلاحظ من جهة مادتها الترابية أو المائية وما يتعلّق بذلك مما يظهر على سطحها، مثل الجبال فتسمّى بالجغرافيا الطبيعية، أي المتعلّقة بطبيعة الأرض، وتارة ينظر إليها من جهة اختلاف أهلها في الدين والملّة فتسمّى بالجغرافية الدينية. (طهطاوي، اكا٢، ٢٤٦، ٢٠)

جغرافيا رياضية

- إنّه تارة يُنْظَر إلى الأرض من جهة شكلها، وسكونها أو تحرّكها، ونسبتها لما عداها من الأجرام الفلكية، فتسمّى الجغرافيا الرياضية أو علم هيئة الدنيا. (طهطاوي، اكا٢، ٢٤٦، ١٧)

جغرافيا سياسية

- إنّه تارة يُنْظَر إلى الأرض من جهة شكلها، وسكونها أو تحرّكها، ونسبتها لما عداها من الأجرام الفلكية، فتسمّى الجغرافيا الرياضية أو علم هيئة الدنيا، وتارة تلاحظ من جهة مادتها الترابية أو المائية وما يتعلّق بذلك مما يظهر على سطحها، مثل الجبال فتسمّى بالجغرافيا

الطبيعية، أي المتعلّقة بطبيعة الأرض. (طهطاوي، اكا٢، ٢٤٦، ٢٤)

جغرافيا طبيعية

- إنّه تارة يُنْظَر إلى الأرض من جهة شكلها، وسكونها أو تحرّكها، ونسبتها لما عداها من الأجرام الفلكية، فتسمّى الجغرافيا الرياضية أو علم هيئة الدنيا، وتارة تلاحظ من جهة مادتها الترابية أو المائية وما يتعلّق بذلك مما يظهر على سطحها، مثل الجبال فتسمّى بالجغرافيا الطبيعية، أي المتعلّقة بطبيعة الأرض. (طهطاوي، اكا٢، ٢٤٦، ١٩)

جلال

- إنّ الله تعالى له هاتان الصفتان: صفة الجلال، وصفة الجمال، فيتجلّى لأهل الجنّة بصفة الجمال، ولأهل النار بصفة الجلال، وكل من هاتين الصفتين فيها من الصفة الأخرى، لأنّ الموصوف بها واحد. فالجمال باطنه جلال، والجلال باطنه جمال، ولا يزال الأمر هكذا أبد الآبدين ودهر الداهرين. (نابلسي، أش، ١٩٠، ٨)

جماد

- أول ما أوجد الله من المولّدات من العناصر الجماد، وهو المعادن، وهو الذي بطنت حياته جملة واحدة، فلم تظهر إلّا لأهل الإيمان، وأهل الكشف من أولياء الله. فالمسمّى جمادًا عندهم حيّ ناطق، بنطق وجودي، درّاك بإدراك وجودي. فالحياة سارية في جميع الموجودات. وكذلك المنطق والإدراك والعلم. (جزائري، مواف٢، ٧٠٤، ٢١)

جماعات

- لمّا حصلت لهم (الناس) الحاجات، وتفرَّغوا من الشواغل، أطلقوا لنظرهم العنان فسرح في الأرض، وارتفع إلى السماء مستكنهًا مستطلعًا وصرفوا اهتمامهم إلى توفير مواد المسرّة، وتكثير أسباب الراحة، ورأوا في بعض الجهات نباتًا خفيف المؤونة، كثير الحمل، فاختاروا له في الأرض مزارع معيّنة وبذروه، ومنه الأرز والشعير والحنطة وغيرها. ثمَّ ظهر لهم أنّه يحمل في مدّة قصيرة ما يكفيهم زمنًا طويلًا، فاختاروا الإقامة في مزارعه ونصبوا فيها الأكواخ، وبنوا المساكن، فكانت المدن، والجماعات، والأمم، وحصل التمدّن الإنسانيّ وما علّة جميع ذلك إلّا حبّ الذات. (إسحق، درر، ١٤٤، ١١)

جماعة

- قال ابن القيم رحمه الله في (أعلام الموقعين): واعلم أنّ الإجماع والحجّة والسواد الأعظم هو العالِم صاحب الحق وإن كان وحده وإن خالفه أهل الأرض. وقال عمرو بن ميمون سمعت ابن مسعود يقول: "عليكم بالجماعة فإنّ يد الله على الجماعة" وسمعته يقول: "سيلي عليكم ولاة يؤخّرون الصلاة عن وقتها فصلِّ الصلاة وحدك" وهي الفريضة "ثم صلِّ معهم فإنّها لك نافلة". قلت: يا أصحاب محمد، ما أدري ما تُحدِّثون، قال: وما ذاك؟ قلت: تأمرني بالجماعة ثم تقول صلّ الصلاة وحدك! قال: يا عمرو بن ميمون، لقد كنت أظنّك من أفقه أهل هذه القرية، أتدري ما الجماعة؟ قلت: لا، قال: جمهور الجماعة هم الذين فارقوا الجماعة، والجماعة ما وافق

الحق وإن كنت وحدك. (وهاب، رشح، ٢٣٦، ١٣)

- عن الحارث الأشعري رضي الله عنه عن النبي صلّى الله عليه وسلّم أنّه قال "آمركم بخمس الله أمرني بهنّ: السمع والطاعة والجهاد والهجرة والجماعة، فإنّه من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه إلّا أن يراجع، ومن دعا بدعوى الجاهلية فإنّه من جثى جهنم" فقال رجل يا رسول الله وإن صلّى وصام قال: "وإن صلى وصام فادعوا بدعوى الله الذي سمّاكم المسلمين والمؤمنين عباد الله" رواه أحمد والترمذي وقال: حديث حسن صحيح. (وهاب، عس، ٢١٢، ٤)

- في الصحيح: "من فارق الجماعة شبرًا فميتته جاهلية" وفيه: "أبدعوى الجاهلية وأنا بين أظهركم؟" قال أبو العباس كل ما خرج عن دعوى الإسلام والقرآن من نسب أو بلد أو جنس أو مذهب أو طريقة فهو من عزاء الجاهلية، بل لمّا اختصم مهاجريّ وأنصاريّ فقال المهاجريّ يا للمهاجرين وقال الأنصاري: يا للأنصار! قال صلّى الله عليه وسلّم: "أبدعوى الجاهلية وأنا بين أظهركم؟" وغضب لذلك غضبًا شديدًا. (وهاب، عس، ٢١٢، ٩)

- إنَّ خدمة الإنسانيّة والأرض لا ينبغي أن تنحصر في جماعة من الإنسان، أو في جهة من الأرض، وإنّما يجب أن تكون عامّة فيهما. والجواب أنّه لمّا رأى الإنسان من نفسه عجزًا عن القيام بجميع حاجاته الطبيعيّة، ودفع أذى سائر الحيوان، تألّف جماعة تفرّقت فيها تلك الحاجات، فصار هذا زارعًا، وهذا حاصدًا، وذاك طاحنًا، وذاك عاجنًا، والآخر خابزًا، وهلمّ جرًّا، وكلٌّ منهم في شأنه ساعٍ. فلمّا كبرت هذه الجماعة عن أن يسعها قسمٌ واحد من الأرض، تفرّقت فيها فصارت جماعات منفصل بعضها عن بعض حسبًا، مع تواصلها بالنوعيّة. وأقبلت كل جماعة منها على العمل في الأرض التي اختارتها مقامًا، استحصالًا لحاجاتها، وأخذ كلٌّ من أهلها يعمل في ما ارتضاه لنفسه من الصناعات، ليعين بمصنوعه رفيقه مستعينًا بما يصنعه ذلك الرفيق، ولو حاول الإنسان الاهتمام في جميع الأرضين، بجميع المهن والمشاغل، لفني عمره ولم يأت بفائدة تامّة، بخلاف ما إذا اقتصر على العمل بمهنته، في جماعته، إذ تتيسّر له أسباب الإعانة والاستعانة، فتحصل الفائدة التامّة في الجماعة وينتهي ذلك إلى حصولها في النوع لما بين الجماعات من علاقات الإنسانيّة. وهذا وجه الفضيلة في حبّ الأمة وحبّ الوطن، فليرسمنَّ اسمهما على صفحات كلِّ قلب، وليلهجنَّ بذكرهما لسان كلِّ إنسان، فإنّما المرء بأصغريه القلب واللسان. (إسحق، درر، ٥٣، ٤)

جماعة المبعوثين

- الذي يلوح لنا إنّ إسم الوكلاء، أو النوّاب غير مصادف محلّه، فإنّ ما يكلّفون به منوط بالإرادة العمومية، والإرادة لا تقبل الوكالة، فهي هي أو هي غيرها وليس بين الطرفين وسط. فهم والحالة هذه رسل الأمة، فأحسن ما يطلق عليهم من الأسماء ما دعتهم به الدولة العثمانية أي جماعة المبعوثين. وقد علم أن وكالة هؤلاء الرسل عن الأمة حديثة عهد لم تكن قبل انتقال حكومة الإنكليز من الاستبداد إلى الشورى، ولم تعرف في جمهوريات اليونان والرومان بل كان منتخبو الأمة فيها بمنزلة المأمورين يراقبون

أعمال الحكومة ليبسطوها في المحافل العمومية، ملتمسين بذلك رأي قومهم في ما ينبغي لهم إجراؤه. علمًا بأن الوكالة عنهم في الأمور القضائية لا تصحّ لصدور قضاياها عن مطلق الإرادة العمومية، وإنّما تصحّ النيابة عنهم في القوة الإجرائية، لتعلّقها بإنفاذ ما وضعوا من القوانين. (إسحق، كسج، ٢٧٢، ١٢)

جمال

- إنّ الله تعالى له هاتان الصفتان: صفة الجلال، وصفة الجمال، فيتجلّى لأهل الجنّة بصفة الجمال، ولأهل النار بصفة الجلال، وكل من هاتين الصفتين فيها من الصفة الأخرى، لأنّ الموصوف بها واحد. فالجمال باطنه جلال، والجلال باطنه جمال، ولا يزال الأمر هكذا أبد الآبدين ودهر الداهرين. (نابلسي، أش، ١٩٠، ٨)

جمع الخزانة وتفريقها

- جمع الخزانة وتفريقها: هو أن يجمع المعنيان من لفظة مشتركة في أمر واحد ثم يفرّق بين جهتي الجمع، وهذا الإسم من إبداعات أزاد، وسمّاه أيضًا الجمع مع التفريق الهندي كقوله: إن الكميت لبغية في محفل المتجرّعين ومعرك الفرسان. وقوله:

سبحان من جعل الكواكب زينة
للقبة الخضراء والغبراء

(مخان، غبم، ١٥، ٧)

جمع مطلق

- إنّ الجمع المطلق هو الجمع الموصوف بالإطلاق، لأننا نفرّق بالضرورة بين الماهيّة بلا قيد والماهيّة المُقيّدة ولو بقيد لا. والجمع الموصوف بالإطلاق لا يتناول غير صورة واحدة وهي قولنا مثلًا: قام زيد وعمرو، ولا يدخل فيه المقيّد بالمعيّة ولا بالتقديم والتأخير لخروجهما بالقيد عن الإطلاق. وأمّا مطلق الجمع فعامّ في أيّ جمع كان سواء كان مرتّبًا أو غير مرتّب فيدخل فيه الصور الثلاث. ونظيره قولهم مطلق الماء أو الماء المطلق. والحقّ إنّهما بمعنى واحد كما هو اصطلاح الأصوليين، لأنّ المطلق هو الحقيقة بلا قيد كما صرّح به غير واحد من علماء الأصول وغيرهم. فالجمع المطلق حينئذٍ هو الجمع لا بقيد وذلك موجود في الجمع بقيد الترتيب وبقيد عدمه، ولا بقيد ضرورة وجود الأعمّ في الأخصّ، والجمع لا بقيد أعمّ منه بقيد فيلزم وجود الأول في الثاني. ثم قولنا مطلق الجمع معناه مطلق من الجمع. فإن كان الجمع المطلق يقتضي تقييد الجمع، فقولنا مطلق الجمع كذلك، فإنّ التقييد بالإضافة والصفة سواء. فكيف يتعقّل فرق بين قولنا هذا مطلق من الجمع الذي هو مدلول مطلق الجمع وقولنا جمع مطلق؟ وإنما جاء الالتباس من توهّم أنّ الشيء المطلق هو الحقيقة بقيد لا وليس كذلك، بل هو الحقيقة لا بقيد. (آلوسي، كشه، ٧٦، ١١)

جمعة

- إنّما سمّيت الجمعة جمعة لاجتماع الناس فيها للصلاة. وقيل أول من سمّاها جمعة الأنصار وذلك قبل قدوم النبيّ صلّى الله عليه وسلّم إلى المدينة، وقبل نزول سورة الجمعة؛ فإنهم اجتمعوا، وقالوا: إن لليهود يومًا يجتمعون فيه، وهو يوم السبت، وللنصارى آخر كذلك، وهو يوم الأحد، فلنجعل لنا يومًا نجتمع فيه

ونذكر الله ونشكره، وكانوا يُسمُّون يوم الجمعة قبل ذلك يوم العَروبة، فاجتمعوا إلى سعد بن زرارة فصلّى بهم يومئذٍ، وذكّرهم، فسمّوه يوم الجمعة. (عاملي، كشك٢، ٣٩٠، ١١)

جمعيات متجرية

- من أهمّ ما اجتناه الأورباويون من دوحة الحرية تسهيل المواصلة بالطرق الحديدية وتعاضد الجمعيات المتجرية والإقبال على تعلّم الحرف والصنائع، فبالطرق تستجلب نتائج البلدان القاصية قبل فوات إبّان الانتفاع بها بعد أن كان جلبها متعذّرًا لطروء الفساد عليها في الطريق أو لزيادة كرائها على إضعاف قيمتها، وبالجمعيات تتّسع دوائر رؤوس الأموال فتأتي الأرباح على قدرها، وتتداول على المال الإيدي المحسنة لتنميته، وبتعلّم الحرف تكتسب الأموال الذريعة عن غير رأس مال، وقد رأينا بالمشاهدة أن البلدان التي ارتقت إلى أعلى درجات العمران هي التي تأسّست بها عروق الحرية والكونستيتوسيون المرادف للتنظيمات السياسية، فاجتنى أهلها ثمارها بصرف الهمم إلى مصالح دنياهم المشار إلى بعضها، ومن ثمرات الحرية تمام القدرة على الإدارة المتجرية، فإنّ الناس إذا فقدوا الأمان على أموالهم يضطرّون إلى إخفائها فيتعذّر عليهم تحريكها، وبالجملة فالحرية إذا فقدت من المملكة تنعدم منها الراحة والغنى ويستولي على أهلها الفقر والغلاء ويضعف إدراكهم وهمّتهم كما يشهد بذلك العقل والتجربة. (تونسي، أقوم، ٧٦، ١٨)

جمعية

- لما كان من الواجب على كل عضو من أعضاء الوطن أن يُعِين الجمعية بقدر الاستطاعة، ويبذل ما عنده من رأس مال البضاعة لمنفعة وطنه العمومية، وينصح لبلاده ببث ما في وسعهم من المعلومية، بذلت جهدي، وجدْتُ بما عندي، وجلت في مضمار المحسنات، وقلت: إنما الأعمال بالنيّات، علمًا بأن من خدم وطنه برهة من الزمن، عطف عليه بتنسيق أحواله الوطن، ومن المعلوم أن طرائق خدمه عديدة، وكلها سديدة مفيدة، وأدناها يرجع إلى تحريض من يعي. (طهطاوي، اكا١، ٢٤٧، ١)

- ما أشرنا إليه من أنّ الشركات الجمعية من أسباب نموّ النتائج المتجرية معقول مجرّب، فإنّ قوة الاجتماع معهودة في سائر الأمور العادية وغيرها، وكلما تمكّن حب الاشتراك من قلوب أهل المملكة يشاهد نموّ المكاسب فيها بالعيان، ولذلك كثرت الجمعيات بأوربا في سائر المعاملات المدنية والمتجرية وغيرها، وتكاثرت الخدمات برًّا وبحرًّا وكثرت مجامع العلوم وجمعيات المحسنين للضعفاء والمساكين، وتكرّر التعاون على استخراج المعادن واصطناع الخلج ومجاري المياه التي تصعد بها السفن إلى الجبال ثم تنزل وطرق الحديد إلى غير ذلك من المهمّات التي لم تكن تحدث لولا وجود تلك الجمعيّات، فمن الذي كان يقدر وحده على اصطناع طريق حديد أو يخاطر بجميع ماله على فرض قدرته في أحداث ما لم يتيسّر لهم إلّا باشتراك مائتي أو ثلثمائة ألف نفس بخلاف مخاطرة الواحد منهم بنزر يسير من ماله فإنها غير مجحفة ولا مستبعدة، ثم إنّ الجمعيّة إذا كانت كبيرة وكان فيها فائدة عمومية فإنّ الدولة قد تضمن لها ربحًا

معلومًا في المائة، وإدارة الجمعية تكون بيد أناس ينتخبون من أرباب الحصص لهم مزيد شهرة ومعرفة بإجراء قانون الشركة وحفظ فوائدها، وعند تمام السنة يقدّمون حساب ذلك مع سائر متعلّقات الإدارة ويعيّنون الفوائد لأرباب الحصص المشار إليهم. ومن أعظم مآثر المشاركة شقّ خليج السويس وطريق الحديد الجامع بين طرفي البحر المحيط بأميركا وثقب جبل آلب الكائن بين إيطاليا وفرنسا وقطع جبل البريني بين فرنسا وإسبانيا لمرور طريق الحديد بهما وإحداث السرداب تحت وادي تامْس بلندرة وعقد الجمعية المسمّاة بمَسَّجْرى اَمْبَرْيَالْ التي لها من السفن الجليلة ما هو مشاهد في سائر البحور، ووضع سلك التلغراف تحت البحر المحيط من إنكلترة إلى أميركا ونحو ذلك من الإعانات التي وجدها في المشاركة رجال الدول وأرباب الاختراع وحذاق المحترفين. (تونسي، أقوم، ٧٧، ٢١)

جمعية أهلية

- إنّه ينبغي لأبناء الوطن أن يؤدّوا ما يجب عليهم من الحقوق لوطنهم، أيًّا ما كانت طبقتهم، لاتّحادهم في وصف الأهليّة، وأن يتعاونوا على ما فيه صلاح مملكتهم وجمعيتهم السياسية، وأن يبذل المستطيع ما عنده في إصلاح حالها ومآلها حتى يصدق عليه أنّه ممن أحيا نخوة الملّة وأنعش قوة الدولة، فيشكره وطنه الذي هو مصره، ويحمده زمنه الذي هو عصره، فيكون مخلد الذكر في دفاتر أخبار الأخيار الذين اشتهروا في سلسلة الأعصار، وأن يتّصف كل عضو من أعضاء الجمعية الأهليّة بالأمانة التي هي أشرف الخصال التي يحتاج إليها في المعاملات، وقد كانت هذه الفضيلة قديمًا في الديار المصرية على غاية من التمسّك بها ولو عند عرب البادية. (طهطاوي، اكا١، ٥٧٧، ١٠)

جمعية تجار

- إنّ قوة المجموع أشدّ بكثير من قوى الجميع، والناس إذا تعاضدوا على شيء توصّلوا إلى المقصود منه ولو كان من أصعب الأمور، وكفى حجّة لذلك الحادثان الهائلان وهما بنك فرنسا المشهور ومستعمرات الإنكليز بالهند، فإنّ دولة إنكلترة تملّكت بجمعية من تجارها تسمّى كومبانية الهند مسافة ثلاثة ملايين وخمسمائة ألف متر مربّعًا بها من السكان مائة وخمسة وثمانون مليون نفس، وأمّا بنك فرنسا فإنّه كان في سنة ثمانمائة وألف رأس ماله ثلاثون مليون فرنك متجمّعة من ثلاثين ألف سهم، وفي سنة ثمان وأربعين وثمانمائة وألف بلغ ما به من النقود أحدًا وتسعين مليون فرنك، وبلغت كواغده المالية الرائجة بين الناس وفي المعاملة رواج المسكوك مقدار اثنين وخمسين وأربعمائة مليون فرنك في أواخر سنة تسع وأربعين وثمانمائة وألف، رخص من الدولة للبنك المذكور أن يزيد في كواغده الرائجة إلى أن تبلغ مقدار خمسة وعشرين وخمسمائة مليون فرنك، وفي سنة سبع وخمسين وثمانمائة وألف طلب البنك من الدولة تجديد المدّة إلى تمام أربعين سنة مستقبلة، فأذنت له بشرط تضعيف ما به من النقود حتى يصير تقريبًا مائتي مليون فرنك، فضاعف ذلك وتمّمت له الدولة مطلوبه، ثم إن من تصرّفات البنك عندهم صرف كواغد الحوالات التي تكون مصحّحة بخط ثلاثة أشخاص يعرف مجموعهم بالملأ الذي يناسب المعاملة بذلك المبلغ الذي

تضمّنته، وقبض ما كلّف البنك بقبضه من الحوالات لأربابها بأجر معلوم إلّا إذا كانت في البلد الذي هو به فإنّه يفعل ذلك بلا عوض، وقبول ودائع الناس لمجرّد حفظها ومراسلة من يضع فيه مالًا وتتميم المحاسبة معه وإقراض المال لمن يريده إذا دفع رهنًا ثقة غير الربع والعقار من كل ما يصير عينًا بسهولة كسهام طرق الحديد، والكواغد التي تباع من اقتراض الدول، والسبائك ونحوها، وإعطاء كواغد الحوالات على نوّابه، كما يحيل عليه النوّاب أيضًا وله خمسة وخمسون نائبًا في بلدان متفرّقة. (تونسي، أقوم، ٧٨، ١٣)

جمعية خشنية

- إنّ أساس الغنى مبني على كثرة الأشغال والأعمال، فهي مصادر وموارد للأموال، ومنابع للسعد والإقبال، ومع ذلك فليس تعويد النفس على النشاط سهلًا، فإنّ الإنسان من أصل الفطرة مركوز في طبعه كراهة التكليف بالعمل، والتباعد منه حسب الإمكان، مع احتياجه إليه لحفظ نفسه وبقاء جنسه بالتناسل الذي من لوازمه كثرة العمل، وذلك إنّما يكون بالتشويق للزواج الذي به ينمو النوع البشري في البلاد الخصبة، فتبعث الوجدانيات صاحب العيلة على أن يستعمل حركة قواه لحاجته وتحصيل لوازمه، فيغلب التطبّع على الطبع ويتحمّل الإنسان على الشغل رغمًا عن أنفه، فهذا التطبّع، الذي هو طبع ثان للإنسان طارئ وعارض عليه، يزول بانتهاء قضاء الأوطار، فيعود للإنسان طبعه الأول من حب الدعة والراحة والإنهماك على البطالة، ولا يخرج من ذلك إلّا إذا تولّد عنده احتياج جديد، فيعمل بقدر قضاء الوطر ثم يعود إلى الدعة والبطالة، وهلمّ جرا، وهذه الحالة في البلاد الخشنة هي حالة طبيعية قريبة من الحالة الفطرية التي هي حالة النوع البشري في أول أمره. فالإنسان في هذه الحالة، من حيث أنه فرد من أفراد الهيئة الاجتماعية، لم يكن قوي الميل لتمدّن الهيئة الإجتماعية، يعني أنّ كل فرد من أفرادها يكون بهذه المثابة، لا انتفاع للجمعية بعمله، فجميع أعضاء الجمعية الخشنية تلتذّ نفوسهم بالراحة والدعة، لا سيّما أهل الأقاليم التي لا تستدعي احتياجاتهم بها كبير عمل ولا عظيم شغل، فبطالة أعضائها كأنها رأس مالهم وراحتهم، يعدونها من أعظم أحوالهم، وكذلك بعض أهالي المدن الغنية المثرية ذات الإيراد، المتلذّذة بحسن المطعم والمسكن والزينة والرفاهية، فإنهم يصرفون النظر عن التلذّذ بالشغل، ويميلون للراحة والتلذّذ بالبطالة والاستراحة، ويهربون بالسرعة من التمتّع بالرفاهية إذا اضطرّوا أن يشتغلوا بأنفسهم لا يخدمهم، فلا يعملون الأعمال الشاقّة في أراضيهم التي لا تقوم بهم إلّا بكثرة العمل، فيتركون، ملاذهم إذا اقتضى الحال أن يكدّوا أنفسهم بعمل هيّن، ولو كان جزءًا من ألف جزء من المتاعب التي يتعبها العملة، فيفوتون هذه اللذّات الجسمية إيثارًا للدعة والراحة عليها، لما قلناه من أن محبة الراحة فطرية مألوفة للنفوس على الإطلاق، متمدّنة أو غير متمدّنة، يعني أن أهل الممالك المتمدّنة لو كلّف مترفوهم وأهالي رفاهيتهم العمل اليسير، وكان لولاه لفاتهم التمتّع بها، فإنهم يؤثرون الراحة على الشغل، ولذلك تقول العامة: الراحة والكسل أحلى مذاقًا من العسل. (طهطاوي، اكا١، ٣١٣، ٢٠)

جملة الإنسان

- إنّ جملة الإنسان: روح وعقل ونفس. فالروح واحد يتعدَّد بتعدّد الأعضاء، فهو واحد كثير، ولا يدبر الجسم. والعقل هو نور الروح، وهو يدبر الجسم بأمر الروح. والنفس؛ هي نور العقل، وهي بمنزلة الخادم للعقل. فإن كمل كملت النفس، وبالعكس. وجملة هذه الثلاث أمر واحد، وهو أمر الله. (جزائري، مواف١، ١٧٥، ١١)

جمهورية

- المَلَكيّة، والحرية والمراد بالمَلَكيّة أتباع الملك القائلون بأنه ينبغي تسليم الأمر لولي الأمر من غير أن يعارض فيه من طرف الرعيّة بشيء، والأخرى يميلون إلى الحرية، بمعنى أنهم يقولون: لا ينبغي النظر إلى القوانين فقط، والملك إنما هو منفّذ للأحكام على طبق ما في القوانين، فكأنه عبارة عن آلة. ولا شكّ أن الرأيين متباينان، فلذلك كان لا اتّحاد بين أهل فرنسا، لفقد الاتفاق في الرأي. والمَلَكية أكثرهم من القسوس وأتباعهم، وأكثر الحريين من الفلاسفة والعلماء والحكماء وأغلب الرعيّة. فالفرقة الأولى تحاول إعانة الملك، والأخرى ضعفه وإعانة الرعيّة. ومن الفرقة الثانية طائفة عظيمة تريد أن يكون الحكم بالكلية للرعيّة، ولا حاجة إلى ملك، ولكن لمّا كانت الرعيّة لا تصلح أن تكون حاكمة ومحكومة وجب أن توكل عنها من تختاره منها للحكم، وهذا هو حكم الجمهورية، ويقال للكبار مشايخ وجمهور، وهذا مثل مصر في زمن حكم "الهمامية"، فكانت إمارة الصعيد جمهورية إلتزامية. فعلم من هذا أن بعض الفرنساوية يريد المملكة المطلقة، وبعضهم يريد المملكة المقيّدة بالعمل بما في القوانين، وبعضهم يريد الجمهورية. (طهطاوي، اكا٢، ٢٠١، ١٣)

- إنّ الجمهوريات لا تراعي الأديان فإنها من الأمور التي تجري بين الإنسان وربّه، وهي من الأمور المتعلّقة بالروحيات والدول للزمنيات، ولا تحكم على الضمائر والقلوب، وبما أن ذلك لا يوافق خَدَمة الدِين فيها لأنّهم تعوّدوا الحصول على مساعدات ملوك البربون الذين كانوا يسوسونها بالمحاماة عن الكثلثكة وتنفيذ أوامر حضرة البابا لا يرتضون بها ويتأسّفون على ما فات، وهذا يبيّن لهم أنّه في هذا القرن الذي يسمّونه بقرن دولة الشيطان لا يقاومون دولة طلبًا للكسب ويتمكّنون من قلبها بمساعدة أحزاب أخرى ما لم يخسروا شيئًا مما كانوا حاصلين عليه. ومن المعلوم أن ذلك لا يحملهم على أن يكفّوا عن مقاومة الجمهورية الجديدة قبل خشونة أظفارها ليقلبوها، مع أنّه لو كان غيرهم في مركزهم لعلمه الاختبار أن صالحه في مراعاة الظروف وموادة السلطان الجاري والاتّفاق معه ولو سلكوا هذا المسلك لأقاموا بحق واجباتهم ولما خسروا ما خسروه. أما أميركا فلا تراعي غير الحقوق الجمهورية، فإنّها سبقت الجميع إلى معرفة جمهورية فرنسا وكذلك إلى معرفة جمهورية إسبانيا، ومع أن حكومة فرنسا اسمها جمهورية لا تقدر أن تغضّ النظر عن قوة حزب الملكية في مجلس النواب وتتبع أميركا في ذلك، ولا ريب في أن ما قد جرى في إسبانيا ينشّط الفرنساويين على تقرير الجمهورية ويضعف حزب الملكية، وبالجملة نقول إن أوروبا سائرة إلى تغييرات عظيمة ولولا تكديرات روسيا لقلنا

إن إنكلترا أثبت دولها وأكثرها راحة. (سبستاني، فجل١، ٢٤٩، ٢٧)

- لمّا كانت العادات والأخلاق والتقاليد متباينة في أقسام الأرض، لزم من ذلك أن تكون القوانين التي هي بمنزلة أزمة الهيئة الإجتماعية مختلفة على حسب اختلاف مواضعها. فنتج عن ذلك وجود المشارب المتنوّعة والمذاهب المتلوّنة، المعبّر عنها الآن بالجمهورية (الأصولية والمعتدلة) والملكيّة (الدستورية والاستبدادية)، والانطلاق المسمّى تارة بالاجتماعية ومرّة بالاشتراكية، إلى غير ذلك ممّا أوجبه الاعتدال في الأمور أو الإفراط في الإقدام أو التفريط فيه. ولكل من هذه المذاهب مقام لا تثمر إلّا في أرضه، ولا تحيا إلّا تحت سمائه. فمن حاول وضع الجمهورية الأصولية في أرض الصين، كان كمن رام إرجاع الملكية الاستبدادية إلى فرنسا وإنكلترة. (إسحق، كسج، ٢٧١، ٦)

- قسّم "مونتسكيو" حالة الدول إلى ثلاثة أقسام. أيضًا: الأول الدولة الوراثية خلفًا عن سلف المطلقة التصرّف بلا قيد، الثاني الدولة الوراثية كذلك المقيّدة بالقوانين، الثالث الدولة الجمهورية المقيّدة بالقوانين أيضًا، والجمهورية عندهم كناية عن انتخاب الأمة رئيسًا لدولتهم يتصرّف في إدارتها بمقتضى القوانين مدّة حياته أو لمدة معلومة، ثم ينتخب غيره، وبين ما ينشأ من الخير والشرّ عن الأحوال الثلاثة وهو معدود عند أهل أوربا قانونًا صحيحًا في الأحكام. (تونسي، أقوم، ٥٨، ١٥)

جميل إختياري

- إعلم أنّ الحمد هو الثناء باللسان على الجميل الاختياري، فأخرج بقوله الثناء باللسان الثناء بالفعل الذي يُسمّى لسان الحال فذلك من نوع الشكر، وقوله: على الجميل الاختياري أي الذي يفعله الإنسان بإرادته، وأمّا الجميل الذي لا صنع له فيه مثل الجمال ونحوه فالثناء به يُسمّى مدحًا لا حمدًا، والفرق بين الحمد والشكر: أنّ الحمد يتضمّن المدح والثناء على المحمود بذكر محاسنه سواء كان إحسانًا إلى الحامد أو لم يكن، والشكر لا يكون إلّا على إحسان المشكور، فمن هذا الوجه الحمد أعمُّ من الشكر، لأنه يكون على المحاسن والإحسان، فإن الله يحمد على من له من الأسماء الحسنى؛ وما خلقه في الآخرة والأولى. (وهاب، تفس، ١٠، ٧)

جنّ

- الصوفية يقولون: إنّ الجنّ أرواح متجسّدة في أجرام لطيفة، عليها النار والهواء، كما أنّ الغالب على بدن الإنسان التراب والماء. وهم قادرون على التشكّل بالأشكال المختلفة وخلع الصور، والدخول في الصورة الأخرى، ومزاولة الأعمال الخارجة عن طوق البشر، وغذاؤهم الهواء المتكفّف برائحة الطعام. وقد نهى النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم عن الاستنجاء بالعظام وقال: إنّها زاد إخوانكم الجن. (عاملي، كشك٢، ٣٤٣، ١٦)

- إنّ الجنَّ من الاجتنان وهو الاستتار، وكل ما سوى الله تعالى فهو مستور بستر العدم، وإن ظهر للمحجوبين موجودًا. (جزائري، مواف١، ٣٥، ١٨)

- الشياطين هم الأشقياء. والسعداء بقي عليهم اسم الجن. فأوّل مَن سمّيَ من الجن شيطانًا الحارث، فأبلسه الله وطرده من رحمته، وطرد

الرحمة عنه. ومنه تفرّعت الشياطين بأجمعها. (جزائري، مواف٢، ٧١٩، ٤)

جنّة

- إنّ الجنّة والنار مخلوقتان، وأنّهما اليوم موجودتان، وأنّهما لا يفنيان؛ وأنّ المؤمنين يرون ربهم بأبصارهم يوم القيامة كما يرون القمر ليلة البدر لا يضامون في رؤيته. (وهاب، رشح، ١٠، ٦)
- اختُلِف في الجنّة هل هي سبع جنّات متجاورة أفضلها وأوسطها الفردوس وهي أعلاها، والمجاورة لا تنافي العلو وفوقها عرش الرحمن ومنها تتفجّر أنهار الجنّة، ويليها في الأفضلية جنّة عدن ثم جنّة الخلد ثم جنّة النعيم وجنّة المأوى ودار السلام ودار الجلال والجنان كلها متّصلة بمقام الوسيلة ليتنعّم أهل الجنّة بمشاهدته صلّى الله عليه وسلّم لظهوره صلّى الله عليه وسلّم لهم منها، لأنّها تشرق على أهل الجنّة كما أنّ الشمس تشرق على أهل الدنيا. (بيجوري، تمر، ١٠٦، ٨)
- الجنّة، التي وعد بها عامّة المؤمنين، فيها ما ترغب فيه كل نفس من المشتهيات الحيوانية الطبيعية، والمستلذّات الجسمانية، وأما الجنّة التي وعد بها خاصة المؤمنين؛ ففيها ما تشتهيه الأرواح وترغب فيه الأسرار، وليس إلّا دوام الشهود على بساط القرب من العلي الأعلى بالمنظر الأوضح الأجلى، ويجدون في تلك المشاهدة من اللذّة كل ما يجده أهل الجنان من اللذّات وأزيد. (جزائري، مواف٢، ٥٥٤، ١٤)
- إنّه (ابن عربي) - رضي الله عنه - يقول بدار محسوسة، تسمّى الجنّة، وبنعيم محسوس، وأهلين مقيمن فيها، لا إلى غاية ولا نهاية. وبدار محسوسة تسمّى جهنّم. وبعذاب محسوس، وأهلين مقيمين فيها لا إلى غاية ولا نهاية. وإن قال إنّ عذابهم له نهاية، مع بقاء جهنّم على حالتها، من الأغلال والأنكال والنار والزمهرير. فما انفرد به - رضي الله عنه - بل قال به جماعة من أهل الحديث، وأهل الكشف. والأدلّة في تسرمد العذاب على أهل جهنم كلُّها ظواهر. وما هي نصوص، لا تحتمل التأويل، ولا إجماع في ذلك، ولو ادعاه بعضهم. فبقي الأمر محتملًا، والعلم عند الله. (جزائري، مواف٣، ٩٧٦، ٩)
- إعلم أنّ الجنّة والنار باقيتان بإبقاء الله، لا نهاية لبقائهما ولا انقطاع، باتّفاق الأمة من علماء الظاهر وأهل الكشف الصحيح. وقد سألني بعض الأصحاب عن قول الشيخ المحقّق العارف الكامل عبد الكريم الجيلي في كتابه "الإنسان الكامل" في باب الأبد، ولا بدَّ أن تحكم بانقطاع الآباد، آباد أهل الجنّة وآباد أهل النار، ولو دامت وطال الحكم ببقائها فإن بعدية الحق تلزمنا أن نحكم على ما سواه بالانقطاع، فليس للمخلوق أن يسايره في بقائه. وهذا الحكم ولو نزلناه في الكلام بعبارة معقولة فإنا قد شاهدناه كشفًا وعيانًا، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر. فأجبته بأنّه يصحُّ أن يكون الحق - تعالى - قد جعل لكل أبد من آباد الجنّة، والنار قدرًا واحدًا، فإذا انتهى جدّد لهما أبدًا. وهكذا إلى غير نهاية. (جزائري، مواف٣، ١٠٥٣، ٢٢)

جنّة عدن

- العدن الإقامة، ولذلك تضاف إليه الجنّة كما قال تعالى ﴿جَنَّتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا﴾ (الرعد: ٢٣)،

وقد تطلق جنّة عدن على خير الجنّات ومحلّ الرؤية الربّانية. (سنوسي، سم، ٢٢، ١١)

جند

- مِنْ حِكَم أرسطو العالم بستان سياجه الدولة، والدولة سلطان تحيا به السنّة، والسنّة سياسة يسوسها المَلِك، والمُلْك نظام يعضده الجند، والجند أعوان يكلفهم المال، والمال رزق تجمعه الرعيّة، والرعيّة عبيد يكنفهم العدل، والعدل مألوف وبه قوام العالم، فقد تضمّنت هذه الكلمات الحكمية الإشارة بجعل العالم بستانًا إلى تشبيه الرعيّة بشجر ثمرته المال وحارسه الجند، وإن استقامة الدولة بها حياة السنّة السياسية التي هي مادة حياة بستان العالم. (تونسي، أقوم، ٢١، ١١)

جنس

- الجنس هو الكلّي فقط، والمقول توطئة لما بعده. (بيجوري، حبم، ٦٥، ٢١)
- إعلم أنّ للجنس ثلاثة أقسام كالأقسام المذكورة في الكلّي، جنس منطقي وهو الذي ذكره المناطقة أعني المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة، وجنس طبيعي وهو ما صدق ذلك من غير اعتبار أنّه مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة كحقيقة الحيوان وحقيقة الجسم، وجنس عقلي وهو كالذي قبله إلّا أنّه مع اعتبار أنه مقول على كثيرين الخ والمراد هنا أحد المعنيين الأخيرين كما أشار لذلك بقوله جنس طبيعي أو عقلي ويجري نظير تلك الأقسام في النوع والفصل والخاصّة. (بيجوري، حبم، ١١٧، ١٥)
- الجنس كلّي يقال على كثيرين مختلفين في الحقائق في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة. وينقسم إلى جنس أعمّ وهو ما لا جنس فوقه كالجوهر بالنسبة إلى الجسم وغيره. وإلى جنس أخصّ وهو ما لا جنس تحته كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان والفرس ونحوهما. وإلى جنس متوسط وهو ما كان نوعًا لما فوقه وجنسًا لما تحته كالحيّ بالنسبة إلى الجوهر والحيوان. وبهذا الاعتبار ينقسم إلى بعيد وقريب. فالأول ما توسَّط بينه وبين النوع جنس آخر كالحيوان المتوسط بين الحيّ والإنسان. والثاني ما لا يتوسَّط بينه وبين أنواعه جنس آخر كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان. (يازجي، قم، ٧، ١٦)
- الملّة في عرف السياسة، كالجنس: جماعة الناس الساكنة في بلدة واحدة، تتكلّم بلسان واحد، وأخلاقها واحدة، وعوائدها متّحدة، ومنقادة غالبًا لأحكام واحدة، ودولة واحدة. وتسمّى بالأهالي، والرعيّة، والجنس، وأبناء الوطن. وينبغي أن تكون الأمة المستحقّة لأن تتّصف بهذه الصفات وتتلقّب بهذه الأسماء ذات شهامة وشجاعة وذكاء وميل إلى حب المجد والفخار وشرف العرض، تحب حرّيتها، وتتولّع بقوة رئيس دولتها، وتنقاد لقوانين مملكتها وسياستها. (طهطاوي، اكا٢، ٤٣٧، ٦)

جنس الجهاد

- إنّ جنس الجهاد فَرَض عين، إمّا بالقلب، وإمّا باللسان، وإمّا باليد، وإمّا بالمال، فعلى كل مسلم أن يجاهد بنوع من هذه الأنواع. (وهاب، مع، ٢٢٩، ٦)

جنسيّة

- هيئة الدنيا الحالية مبنيّة على العصبة الجنسية

والوطنية. فإنّ وطن الإنسان هو المكان الذي له فيه تعلّقات نسبية وعملية وأدبية وسياسية ولغوية. فوطن الإنكليزي إنكلترا وله أوطان أخرى فيها بعض تعلّقاته، فالهند مثلًا وطن للإنكليزي الذي يأتيها باعتبار تعلّقاته السياسية والعملية. أما كندا في أميركا فهي وطن له أيضًا باعتبار السياسة والعمل واللغة. وتعرض على بعض هذه الأوطان الغير التامّة عوارض تفصلها عن الوطن الأصلي وتجعلها مع تمادي الزمان وطنًا مستقلًّا لغير الأمة التي اتّخذته وطنًا غير كامل في أول الأمر. فإن أميركا مثلًا كانت وطنًا إنكليزيًّا في أول الأمر بعد أن كانت وطنًا فرنساويًّا مدّة. ومع تمادي الأيام خرجت من دائرة الوطنية الإنكليزية وأصبحت وطنًا مستقلًّا. أما الإنكليز الذين أتوا أميركا فلم يحفظوا وطنيّتهم وجنسيّتهم الإنكليزية مع أنهم من نفس الأمة الإنكليزية ومن بلادها ولكنهم تجنّسوا بجنسية أخرى واستوطنوا بوطن آخر لأنهم قطعوا كل العلاقات التي كانت تربطهم بجنسيتهم الأصلية وبوطنهم الأول. والذي يحفظ الدنيا على هيئتها الحاضرة هي الجنسية والعصبة الوطنية وليس العصبة الدينية. ولولا ذلك لتغيّرت هيئة الدنيا وأصبحت كأنها دولة واحدة. (سبستاني، فجل١، ١٢٢، ٢٨)

جنود السياسة

- أمّا زيادة الأموال الأميرية وديمومة جريان أحوالها في مجراها القديم من شأنها أن تفضي بالشعب إلى التذمّر والفقر. لأنّه من المعلوم أن في الشرق محلًّا واسعًا للإصلاح. أما نسبة ممالك العالم إلى بعضها بعض فهي كما قد برهنت سنة ١٨٦٩ مبنيّة على أساسات لا يسمح لها الحال أن تتزعزع. هذا ومع أننا مؤكّدون أن بواطن السياسة هي غير خالية من الأكدار، نحبُّ أن نتوهّم بأنه لا يخامر كؤوس الصداقة الدولية أقذار من شأنها تكدير صافي كأس السلام. غير أن أحوال فرنسا الحاضرة، وأشغال إنكلترا، ومرض أمبراطور روسيا وأحوال رعايا ومجد بروسيا واشتغالها بالتنظيم، وإصلاحات النمسا والدولة العليّة، وضعف اليونان، وارتباكات إيران، ومالية إيطاليا، وانقلابات إسبانيا، والقوّات العسكرية الحالية في أوروبا، تتفاعل بعضها في بعض وفي نفسها وتميل بكفّتي الميزان، تارة يمينًا وتارة شمالًا، بواسطة جنود السياسة وبدون جنود القوة التي تخشى أن تطلق لها العنان لئلّا تقصّر عن ردّ جماحها فيفضي بها الأمر إلى ما تقشعرّ أبدانها من مجرّد النظر إليه بعين المستقبل. (سبستاني، فجل١، ٧٧، ١٣)

جنون

- الجنون؛ عبارة عن اختلال القوة العقلية، المميّزة بين الأمور الحسنة والقبيحة، المدركة للعواقب، بأن لا يظهر أثرها، وتتعطّل أفعالها، إمّا بسبب نقصان، خُلِق عليه. وإمّا بسبب خلْط، أو آفة. والفرق بين الحمق والجنون: أن الأحمق؛ مقصوده صحيح، ولكنَّ سلوكه الطريق؛ فاسد. فلا تكون له رويّة صحيحة، في سلوك الطريق، الموصل إلى الغرض. وأمّا المجنون؛ فإنّه يختار، ما لا ينبغي أن يُختار، فيكون أصل اختياره فاسدًا. (جزائري، ذغ، ٥٨، ٣)

جهاد

- الجهاد على أربع مراتب: جهاد النفس، وجهاد

الشيطان، وجهاد الكفّار، وجهاد المنافقين. (وهاب، مع، ١٨١، ٨)

جهاد أرباب الظلم

- جهاد أرباب الظلم والمنكرات والبدع، وهو ثلاث مراتب. الأولى باليد إذا قدر، فإن عجز انتقل إلى اللسان، فإن عجز جاهد بقلبه. (وهاب، مع، ١٨٢، ١١)

جهاد بالمال

- أمّا (الجهاد) بالمال، ففي وجوبه قولان، والصحيح وجوبه، لأنّ الأمر بالجهاد به وبالنفس في القرآن سواء، وعلّق النجاة من النار والمغفرة، ودخول الجنّة به. (وهاب، مع، ٢٢٩، ٩)

جهاد بالنفس

- أمّا الجهاد بالنفس، ففرض كفاية. (وهاب، مع، ٢٢٩، ٨)

جهاد الشيطان

- جهاد الشيطان، وهما مرتبتان. أحدهما: جهاده على دفع ما يلقي من الشبهات. الثانية: على دفع ما يلقي من الشهوات، فالأول يكون بعدّة اليقين، والثاني يكون بعدّة الصبر. (وهاب، مع، ١٨٢، ٣)

جهاد الكفار والمنافقين

- جهاد الكفّار والمنافقين، وهو أربع مراتب بالقلب واللسان والمال والنفس، وجهاد الكفّار أخصّ باليد، وجهاد المنافقين أخصّ باللسان. (وهاب، مع، ١٨٢، ٨)

جهاد النفس

- جهاد النفس وهو أيضًا أربع مراتب. أحدها: أن يجاهدها على تعلّم الهدى. الثانية: على العمل به بعد علمه. الثالثة: على الدعوة إليه، وإلّا كان من الذين يكتمون ما أنزل الله. الرابعة: على الصبر على مشاق الدعوة، ويتحمّل ذلك كله للّه، فإذا استكمل هذه الأربع صار من الربّانيّين، فإنّ السلف مجمعون على أنّ العالِم لا يكون ربّانيًّا حتى يعرف الحق ويعمل به ويعلّمه، ويدعو إليه. (وهاب، مع، ١٨١، ١٠)

جهة

- إنّ نسبة كل قضية لا بدّ لها من كيفيّة تتكيّف بها وهي إمّا الضرورة او الإمكان أو الدوام أو الإطلاق، وتسمّى تلك الكيفية مادة وعنصرًا، ويسمّى اللفظ الدالّ عليها جهة، وتسمّى القضية عند التصريح فيها بذلك اللفظ موجّهة. (بيجوري، حبم، ٣، ١٢)

- إنّ كل قضية لا بدّ لها من النسبة التي هي معنى الرابطة، ولا بدّ لتلك النسبة من الصفة التي هي معنى الجهة، وتلك الصفة هي إمّا الوجوب أو الاستحالة أو الجواز. (بيجوري، حبم، ٨٣، ١٤)

- الجهة وهي اللفظ الدالّ على المادّة. (بيجوري، حبم، ١٣٢، ١٥)

- من اصطلاحات المنطقيّين ما رأيت كالشكل والضرب وغيرهما. ومنها أنهم يعبّرون بالكلمة عن الفعل. وبالأداة عن الحرف. وبالكيفية عن الإيجاب والسلب. وبالكمّية عن الكلّية والجزئية. وبالجهة عن الضرورة والإمكان والامتناع. وبالشرف عن الإيجاب مع الكلّية.

وبالخسَّة عن السلب مع الجزئية. وهي الأكثر دورًا في كتب القوم. (يازجي، قم، ٣٧، ١٦)

جهل

- أمّا الجهل فهو: عدم العلم بالشيء على ما هو عليه، فيجزم بشيء ولا شيء. فترى الكافر قاطعًا بعقيدته الفاسدة، شارحًا بها صدره. (نابلسي، أش، ٢٠١، ٧)
- أمّا الجهل فهو عدم العلم وآفته وقاعدة التوحّش ودعامته وعلامته ورايته، وما الإنسان إنسان إلّا بالعلم ووحش ضارٍ بالجهل الملم، فالجهل عثرة السائر ووعكة الحائر وعمى الناظر وتيه الضائع وخرس الناطق وصمم السامع وأينما حلّ رحلت الملائح ونزلت القبائح. (مرّاش، سام، ١٥٣، ٢٥)
- أمّا أنت أيّها الجهل، فمن أقبح الأرواح الشريرة التي تُفسد في الأرض تأبيدًا لملك العبودية وتخريب أبنية العلم. فما أنت إلّا السبب الأعظم لأكثر الوبال الذي جرى ويجري وسيجري في المسكونة. والأصل الأول الذي منه قد نشأت فروع البدع والخرافات التي تجعل البشر عبيدًا لأهوائهم وأباطيلهم وتحرمهم لذّة حرية الحياة. فإذا كانت المسبّبات تستلزم من الأحكام عليها ما تستلزمه الأسباب مضاعفًا، فكم تكون إذن يا أيها الجهل مستلزمًا صرامة الحكم بمقتك من الناس وتبديدك (مرّاش، غبح، ٧١، ٣٠)

جهنم

- إنّه (ابن عربي) - رضي الله عنه - يقول بدار محسوسة، تسمَّى الجنّة، وبنعيم محسوس، وأهلين مقيمن فيها، لا إلى غاية ولا نهاية. وبدار محسوسة تسمَّى جهنَّم. وبعذاب محسوس، وأهلين مقيمين فيها لا إلى غاية ولا نهاية. وإن قال إنَّ عذابهم له نهاية، مع بقاء جهنَّم على حالتها، من الأغلال والأنكال والنار والزمهرير. فما انفرد به - رضي الله عنه - بل قال به جماعة من أهل الحديث، وأهل الكشف. والأدلَّة في تسرمد العذاب على أهل جهنم كلُّها ظواهر. وما هي نصوص، لا تحتمل التأويل، ولا إجماع في ذلك، ولو ادعاه بعضهم. فبقي الأمر محتملًا، والعلم عند الله. (جزائري، مواف٣، ٩٧٦، ١١)

جواز عقلي

- معنى الجواز العقلي أنّه لو قُدِّر العدم بدلًا عن الوجود أو الوجود بدلًا عن العدم لم يلزم منه محال، وأجيب بأن المراد وهذا معنى الجواز العقلي باعتبار أحد شقّيه وهو جواز العدم. (بيجوري، حبم، ٩٥، ٢)
- عند أهل الإسلام أن يكون الشيء بحيث لو قدّر وجوده بدلًا عن عدمه أو عدمه بدلًا عن وجوده لم يلزم محال في الأول وهو الجواز العقلي، وأن يكون الشيء بحيث لو قُدِّر عدمه بدلًا عن وجوده لزم المحال لذاته في الثاني وهو الوجوب، وأن يكون الشيء بحيث لو قُدِّر وجوده بدلًا عن عدمه لزم المحال لذاته في الثالث وهو الاستحالة. (بيجوري، حبم، ٩٦، ٤)

جواهر مجردة

- الأرواح كلُّها موجودة عن العقل والنفس. وهي من حيث ما هي أرواح أقسام ثلاثة: قسم مقيَّد بعدم المظهر، لا طبيعي ولا مثالي ولا عنصري، وهم الأرواح المهيمة في جلال الله، فلا يشعر أحد منهم بنفسه فضلًا عن غيره.

ولا يسمّون ملائكة، وهم المعروفون عند الحكماء بالجواهر المجرَّدة. (جزائري، مواف٢، ٦٥٤، ١٩)

جوهر

- إنّ الحقائق لا تقتضي من قبل الإطلاقات العرفية، وقد يطلق في العرف على معنى من المعاني لفظ يوهم ما لا يساعده البرهان، بل يحكم بخلافه، ونظير ذلك كثير: منه أنّ لفظ العلم إنّما يطلق في اللغة على ما يُعبّر عنه بدانستن ودانش، ومُرادفاتهما، مما يوهم أنّه من قبل النِّسب، ثم البحث المحقّق والنظر الحكمي يقضي بأن حقيقته هو الصورة المجرّدة، وربما يكون جوهرًا كما في العلم بالجوهر، بل ربما لا يكون قائمًا بالعالم بل قائمًا بذاته كما في علم النفس وسائر المجرّدات بذواتها، بل ربما يكون عين العالم كعلم الواجب تعالى بذاته. ومنه أنّ الفصول الجوهرية يعبّر عنها بألفاظ توهم أنّها إضافات عارضة لتلك الجواهر كما يُعبَّر عن فصل الإنسان بالناطق والمُدرِك للكليّات، وعن فصل الحيوان بالحسّاس والمُتحرّك بالإرادة. والتحقيق أنّها ليست من النِّسب والإضافات في شيء بل هي جواهر، فإنّ جزء الجوهر لا يكون إلّا جوهرًا كما تقرّر عندهم. (عاملي، كشك١، ٢٣٨، ٤)

- الجوهر عند أهل السنّة والجماعة هو الجوهر الفرد، وهو الجزء الذي لا يقبل الانقسام أصلًا لبساطته، وهو الذي يتركّب منه الجسم، فكل جسم مركّب منه، والجوهر عند حكماء الفلسفة إمّا جوهر جرمانيّ أي ماديّ أو جوهر روحاني، والجرماني هو الجسم وأجزاؤه الهيولى والصورة، والروحاني العقول والنفوس المجرّدة، وقد أبطله أهل السنّة بقسميه. (نابلسي، رق، ٨، ٧)

- الجوهر هو المقول على كل ما قام بنفسه بسيطًا كان أو مركّبًا. (بيجوري، حبم، ٦١، ٣)

- أبتِ الآثار أن تحصى وما كانت المؤثّرات لتستقصى ولا بدّ من سببين للتأثير وهما مهيأ ومثير، فإذا كان السبب عرضيًا كانت المُسَبّبات غِيَرًا وأعراضًا، وإذا كان جوهريًا كانت محنًا وأمراضًا، ويُدعى العرضي في علم المعقول أدبيًا، والجوهر في علم المحسوس طبيعيًا، وقد خصَّ الطبيعي بما لا يعقل من الأكوان كما خصَّ الأدبي بالإنسان، ويشترك في الإثنين الإثنان، فإذا صدق على الأفراد هذا المقال صدق طبعًا على الإجمال. أما ترى أن الشهوات تهيئ الأسقام والإفراط يثيرها. ألا ترى أن اللهو يُعد الفاقة والإسراف يصيرها. فكم الغبت المعاطش ريان سيله وكم أسبغت العيلة شبعان ليله وما يلمّ بالواحد يلمُّ بأمّه وهيهات أن تنحصر الملّمه وهاك مثل الإفرنسيس وما جرى على باريس، فما لبثت هذه المدينة العظمى تسحب على الدنيا ذيل خيلائها وتتيه في غرورها وإغوائها وهي سكرى بكميت الجاه ومصروعة بين المجون والباه حتى دارت عليها الدوائر وبكى يومها على أمسها الدابر. (مرّاش، غبح، ١٢٩، ٦)

- أنعم الله - تعالى - على الجوهر بإيجاد العرض. فإنّه لا وجود له بدونه. وأنعم على العَرَض بإيجاد الجوهر؛ فإنّه لا قيام له بدونه. وأنعم على الأسماء الإلهيّة بإيجاد العالم، فإنّه لا ظهور لها إلّا به. ولا تأثير لها إلّا فيه. والمتصدّقون طوائف: طائفة تعطي المتصدّق عليه رحمة به، مع رجاء ما وعد الله به

المتصدِّقين. وهؤلاء لا يفرّقون في صدقاتهم بين المؤمن والكافر والمطيع والعاصي، نظرهم إلى ما ورد من الأمر باختيار الإنسان لصدقته. وطائفة أعلى منها، تعطي المتصدَّق عليه لبقاء صورته مسبِّحة للّه - تعالى - ذاكرة له. وهؤلاء لا يفرّقون بين مؤمن وكافر، ولا بين حيوان ناطق وصامت. بل ولا بين حيوان ونبات. نظرهم إلى أن كلَّ صورة، كانت ما كانت؛ مسبِّحة للّه - تعالى - ما دامت باقية. وطائفة وهي أعلى الجميع، وقليل ما هم؛ تعطي المتصدَّق عليه لبقاء ظهور آثار الأسماء الإلهية، فإنّه لا ظهور لها إلّا بالصور، وكلُّ اسم أنهد مناره؛ خبت آثاره. (جزائري، مواف٣، ١٠٢٠، ١٩)

جوهر هبائي

- الهباء الذي كلامنا فيه عام للصور مطلقًا معنوية وروحانية وجسمانية وخيالية حسدانية وطبيعية وعنصرية وبسيطة ومركّبة. وهذا الجوهر الهبائي لا عين له في الوجود العيني مجرّدًا عن الصورة، وإنّما تظهره الصور. (جزائري، مواف٣، ١١٠٩، ١٤)

ح

حاجات طبيعية

- إنَّ خدمة الإنسانيّة والأرض لا ينبغي أن تنحصر في جماعة من الإنسان، أو في جهة من الأرض، وإنّما يجب أن تكون عامّة فيهما. والجواب أنّه لمّا رأى الإنسان من نفسه عجزًا عن القيام بجميع حاجاته الطبيعيّة، ودفع أذى سائر الحيوان، تألّف جماعة تفرّقت فيها تلك الحاجات، فصار هذا زارعًا، وهذا حاصدًا، وذاك طاحنًا، وذاك عاجنًا، والآخر خابزًا، وهلمّ جرًّا، وكلٌّ منهم في شأنه ساعٍ. فلمّا كبرت هذه الجماعة عن أن يسعها قسمٌ واحد من الأرض، تفرّقت فيها فصارت جماعات منفصل بعضها عن بعض حسبًا، مع تواصلها بالنوعيّة. وأقبلت كل جماعة منها على العمل في الأرض التي اختارتها مقامًا، استحصالًا لحاجاتها، وأخذ كلٌّ من أهلها يعمل في ما ارتضاه لنفسه من الصناعات، ليعين بمصنوعه رفيقه مستعينًا بما يصنعه ذلك الرفيق، ولو حاول الإنسان الاهتمام في جميع الأرضين، بجميع المهن والمشاغل، لفني عمره ولم يأت بفائدة تامّة، بخلاف ما إذا اقتصر على العمل بمهنته، في جماعته، إذ تتيسّر له أسباب الإعانة والاستعانة، فتحصل الفائدة التامّة في الجماعة وينتهي ذلك إلى حصولها في النوع لما بين الجماعات من علاقات الإنسانيّة. وهذا وجه الفضيلة في حبّ الأمة وحبّ الوطن، فليرسمنَّ اسمهما على صفحات كلّ قلب، وليلهجنَّ يذكرهما لسان كلّ إنسان، فإنّما المرء بأصغريه القلب واللسان. (إسحق، درر، ٥٣، ٣)

حاجة

- إنّ كل أمّة مجموع شغلها المنجز يساوي مجموع احتياجاتها البشرية، فإذا فرضنا في القضية المتقدّمة أن إقليم "الشلوك" و"الدنكة" بالسودان إقليم فلاحة وأن مقدار أهله مليون ومساحة أرضه عشرة ملايين من الفدادين، وأن الشخص الواحد يكفيه في غذائه فدان واحد، فتكون أرض هذا الإقليم كافية لغذاء عشرة ملايين من الأنفس، فهي زائدة تسعة ملايين عن حاجة أهلها الموجودين بها، فكل إنسان من الأهالي يشتغل بقدر ما يلزم لحاجته، فالعمل الزراعي لا يكون من الجميع إلّا بقدر المؤنة اللازمة للجميع، دون الزيادة عليها، وفي هذه الحالة يكون عمل كل إنسان بأقلّ من طاقته وجهده، ودون قواه الطبيعية، بحيث يكون له من البطالة نصيب عظيم، وأيضًا لا يزرعون في هذه الحالة من إقليمهم إلّا المزارع الخصبة التي تكون سهلة الحراثة قريبة السقي، بدون أن يكون فيها كبير مشقّة على الحارث، فتلك الأمّة، التي فرضنا اتّصافها بتلك الصفات، تقنع بالفلاحة اليسيرة، وتكتفي بقدر القوت الضروري، لملازمة الكسل وحب الراحة للطبع البشري، فكل فرد من أفراد هذا الإقليم مستعدّ لأن يصرف ثلاثة أرباع زمنه في التمتّع بلذّة البطالة والراحة، بدون أن يعود عليه ضرر في احتياجاته الأولية وأقواته المعاشية، فلا يضرّه ضياع الأوقات. والغالب أيضًا أنّ الأهالي، الذين هم بهذه المثابة، لا يكادون يخرجون عن هذه الحالة، ما لم تغلب على طباعهم وأحوالهم حالة أخرى تعادل قوة الاحتياجات

الأوليّة، كالتناسل والتوالد، أو تشوقهم الحكومة إلى ذلك، أو تجبرهم عليه، فإن الكثرة تستجلب الحاجة، فبهذا يزيد عددهم وينمو في قليل من السنين، ويصير ضعفين، فيتضاعف مقدار زراعتهم بذلك، فيكون للمليونين من الأنفس مليونان من الفدادين، وفي مدة مساوية لما ذكر يكون عدد الأهالي أربعة ملايين، وهكذا، إلى أن يبلغ مقدار الأهالي عشرة ملايين بقدر ما تكفيه من الغذاء، فتحسّ الأمة إحساسات قوية بصعوبة تحصيل غذائها لكثرة أهاليها، فلا تكاد تتحصّل منه على الكفاية، فكل شخص من الأهالي نقص له شيء من غذائه اضطرّ على أن يصرف جميع زمنه وجميع قواه في تحصيل الغذاء والمؤنة، ففي هذه الحالة يتجدّد لأهالي هذا الإقليم صفة نشاط أخرى، فيكون مقدار الشغل عندهم والعمل الكافي لهم صرف ما يستطيعونه من الكدّ والاجتهاد والقوة والنشاط، ولا تزال تتزايد عندهم القوة النشاطية والانتفاع بالأراضي الزراعية أيًّا ما كانت خصوبتها. (طهطاوي، اكا١، ٣١٤، ٢٣)

- الحاجة من شأنها أن تقود المحتاج طبعًا إلى الحصول على ما مسّت إليه، كما نرى في أصل الفطرة وكيف قيد كلّ نوع إلى التماس ما فطر محتاجًا إليه في قوامه وكماله النوعي. وهذا الفريق وإن امتاز عن الأول بما تقدّم من عروض فرحه في عرض آلامه، ولكن قد يعرض له ما يزيده كدرًا وحزنًا بما يراه بمرآة خاطره من نوازل الاستقبال، وموانع الإصلاح. فإنّ الإنسان وإن نبهته الحوادث وكشفت له الحجاب عن أسباب نزولها، ودعته الحاجة بعد ذلك إلى لمّ شعثه، ورقع ثوبه، إلّا أنّه قد يفقد الاستعداد ويحزم الأسباب والوسائل، فلا يستطيع إلى الإصلاح سبيلًا. ولا سيّما إذا خيف من اضمحلال العصبيّة، والوقوع في العبوديّة، كما جرى على كثير من الأمم التي أُخذت في إحدى تينك الحالتين، فصارت أثرًا بعد عين. (إسحق، درر، ٥٩، ١٤)

- لجميع الناس مطلوب واحد، هم عليه متزاحمون وإلى الاختصاص به متسابقون، وهم مع ذلك مضطرّون إلى مساعدة بعضهم بعضًا. إذ كان كل واحد، كما ترى، لا يمكنه أن يستقلّ بتحصيل جميع حاجاته، سيّما والإنسان ضعيف البدن لا يقاوم سبعًا ولا يكف عادية بهيمة. فلو فرضنا أنه يعيش فيما خلق الله من ماء وشجر، يتغذّى بالثمار ويستتر بالأوراق، فكيف له بدفع السباع الكاسرة، وكفّ البهائم العادية؟ لا يتهيّأ له ذلك إلّا بالإجماع والمساعدة على اتّخاذ أشياء تقوم له مقام أنياب السباع ومخالبها وقرون البهائم وما اختصّت به تلك الحيوانات من قوة البطش وسرعة العدد وبُعد الوثب، إلى غير ذلك ممّا خلا الإنسان عن بعضه. ومنه يتبيّن لك معنى قولنا إن المعلّم الأول هو طبيعة الموجودات وحاجة الإنسان. فالناس بين مزاحمة تقتضي عداوة ومساعدة تقتضي محبّة، وهما الأصل الذي يدور عليه جميع أعمال الإنسان. فيجب اعتبارهما إدامة ملاحظتهما ومحاولة إضعاف الأولى إذا كانت أصل كل ضرر وتقوية الثانية إذ كانت أصل كل منفعة. وذلك وإن كان في وجدان كل واحد، وهو شاعر به، وإن لم يجد أن يعبّر عنه، فلا سبيل إلى جعل جميع الناس يعتبرونه ويهتمّون بتعديله. فوجب إفراد طبقة منهم لملاحظة ذلك وتعديله وضبط كل عند حدّ. فإن كانت هذه الطائفة عارفة خيره،

اجتهدت في إضعاف معنى العداوة بضبط المزاحمة ووضع الحدود لها وتقوية معنى المساعدة. وتلك الطائفة هي التي تسمّى ملوكًا وحكّامًا وأمراء، إلى غير ذلك من الأسماء، وإن كانت على غير تلك الصفة قويَ أمر العداوة لسبقها وضعف أمر المساعدة. (حرصيفي، ركث، ٩٨، ٧)

حادث

- أمّا القائلون من علماء الرسوم بأنّ الوجود قديم وحادث، فمرادهم بالحادث نفس الأعيان والصور فقط. ولهذا كان مذهب الأشعري أن وجود كل شيء عينه كما تقرّر في موضعه. وأمّا الوجود الذي به تلك الأعيان والصور موجودة فلا شكّ أنّه وجود الذات الأقدس بلا خوف. وكلام المحقّقين في هذا لا في الوجود الذي هو عين ذات الموجود. فالخلاف في ذلك لفظي راجع إلى تفسير المراد بلفظ الوجود، وقد قرّر في غير موضع أن له ثلاثة إطلاقات: فعند السادة بمعنى مبدأ الآثار التي صارت به الأشياء موجودة. وعند الأشعري وجود كل شيء عينه، وعند جمهور المتكلّمين هو كون الشيء في الأعيان. ولا خلاف في أنه بالمعنيين الأخيرين متعدّد وبالمعنى الأول واحد. والبرهان القطعي على هذا برهان التمانع، والقائل بخلافه كافر بالله تعالى العظيم إجماعًا. (آلوسي، كشه، ٥٧، ١٦)
- كل حادِث لا بدّ له من صانع حكيم واجب الوجود موصوف بالصفات. (بيجوري، تمر، ٢٣، ٢٩)
- لا معنى للحادث إلّا ما كان مسبوقًا بالعدم، وجميع الأجسام متركّبة منه فهي حادثة والعالَم بجميع أجزائه حادِث وهذا مذهب المسلمين. (بيجوري، تمر، ١١٢، ٢٥)
- الحادث الذي هو المحكوم به وعليه، وبين القديم، وهو حكم الله - تعالى -. (جزائري، مواف٢، ٨٦٤، ٤)

حاكم

- الشخص الذي يتعاطى السياسة: فهو يجب أن يكون رجلًا من أصل كريم وموسر، لأنه متى كان هكذا يكون بطبيعته ذا تربية حسنة وصالحة فيكون ذا صفات حميدة وأخلاق رضية حسبما يستلزم حسن التربية ويقتضي صلاح الأحكام، ثم يجب أن يكون مروَّضًا بالعلوم الرياضية والأدبية ومثقّفًا بمعرفة الشرائع والقوانين، لأنه إذا كان يجهل هذه الأمور لا يكون قادرًا على تتميم خدمته ويعود حينئذٍ مضطرًّا إلى الاسترشاد بالأجانب أو تحكيمهم وهم ربما يضلّونه أو يخونونه لأغراض ذاتية لهم، فتصير كل أحكامه فاسدة ويقع في مهاوي اشمئزاز الجمهور. ثم ينبغي أن يكون فطنًا نبيهًا لأنه إذا كان خاملًا لا تجد دقائق السياسة محلًّا في عقله فيضيع الحق وتضطرب الأحكام فيصبح المحقوق غالبًا والمحق مغلوبًا. ثم يقتضي أن يكون عادلًا لأن العدل يثبت الحكم ويوطّده ويجعل الحاكم محبوبًا من جميع الناس ممدوحًا من الأخيار مهابًا ومخافًا من الأشرار الذين لا لجام لجماح شرّهم سوى هيبة الحاكم. وخلاف ذلك الظلم لكونه يهدم بناء السياسة ويعارض اتّجاهات الحق ويلقي المقت والكراهية في قلوب الشعب وينهج سبيلًا رحبًا لهجوم العصاة وتمزيق الهيئة. ثم يجب أن يكون قنوعًا لأن الطمع نتيجة التولّع بالمال وحيثما وجد الولع بالأموال فهناك يوجد

التعرُّض والارتشاء: الصفتان اللتان متى باشرتا قلب الحاكم أزاغتاه عن الحق وسدلتا بينه وبين المصلحة العامة حجابًا كثيفًا. ثم يجب أن يكون ذا أناة لأن الأناة هي الآلة الوحيدة لاستقصاء الحقائق من صدور المتداعين حتى تصحَّ الأحكام، أما العجلة فعليها يسافر الصواب. ثم ينبغي ألا يكون سكيرًا على أنه لا يوجد أعظم طارد للرشد والنباهة من مداناة الدَّن ومعاقرة الخمر، فمتى ذهب رشد الحاكم فسدت الحكومة وبطُلَ الحق. ومن الواجب أن يكون شجاعًا لأن الشجاعة درع للرؤساء وردع للمرؤوسين ولا عار أعظم من جبانة الرئيس لأنّها تبقيه عاجزًا عن اقتحام صعوبات الرئاسة وتجعله كريشة ترتجف لدى هبوب كل ريح. ومن الضرورة أن يكون غير ممازح لأنه متى لازم المزاح سخرت منه الناس واستهجنته ربما استخفّت بعقله فلا يعود أحد يعتبر أحكامه مهما كان حازمًا. ولا شكّ أن وجود صفات كهذه في الشخص الذي يتناول زمام الحكومة قد تستلزم وجود نتائجها ما بين أتباعه وحواشيه، الأمر الذي له دخل كبير في واجبات السياسة. والعكس بالعكس. وذلك كالمركز الذي تتوقّف استقامة أقطاره على استقامة وضعه، فبمقدار كونه مستقيمًا تستقيم، وبمقدار كونه منحرفًا تنحرف. (مرّاش، غبح، ٤٣، ٢٧)

- إنّ حكّام كل قوم هم الذين يستلمون إدارة مهامه الخصوصية والعمومية لدى وقوع مشاكل أو اقتضاء الحال. وهم إمّا روح الأمّة وملح العالم وباب العدالة وقصر الإنصاف وحصن المدافعة وخزينة الثروة ونهر التمدُّن وأفق الراحة وجسم الحلم. وإمّا عزرائيل الأمّة وفساد العالم وباب الظلم وسجن الإنصاف ومركز الضعف ولصوص الثروة وسمّ التمدّن وجحيم الراحة وجسم الغضب. وربما اجتمعت هذه أجمع في شخص واحد أو اجتمع بعضها فيه. والخلاصة أنّه لا بدَّ من أن يتحلّى جيّد كل حاكم بتلك الصفات الحسنة أو أن يتلطّخ بهذه السجايا القبيحة. (سبستاني، فجل١، ١٠٥، ٢٣)

حاكم حسن

- أمّا الحاكم الحسن فيقتضي أن يتحلّى بالأمور الآتية وهي: حسن الطويّة والمعرفة التي تقتضيها وظيفته ومحل مأموريته والعدل والانتباه والنشاط والغيرة والأمانة وعدم التعصّب والحذق ومحبة الدولة والعفّة وتجنّب الإفراط بشرب المسكرات وربما التمنّع عنها جميعها والقناعة بما هو عليه مع طلب الارتقاء اللازم وعدم الحسد والمحافظة على قوانين دولته وعدم مراعاة الخواطر بدون أن يغفل عن القيام بحق مقتضيات ظروف الأحوال والصرامة والنظر في كل ما يسلم أمره للذين هم دونه من المتوظّفين وملاحقة أوامره والسهر على الذين يجرونها وترتيب أوقاته والصبر وغير ذلك. (سبستاني، فجل١، ١٠٥، ٢٨)

حاكم مستقيم وحاكم معوج

- شتّان بين الأرض المخصبة والأرض المقفرة وكذلك الفرق بين الحاكم المستقيم الأحوال والحاكم المعوجّ السبل والأعمال، فمحصول الأول عمران ورخاء، ومحصول الثاني خراب وضيق، وهذا هو الذي يحمل الأهالي على أن يتمنّوا للأول التقدّم والتوفيق، وأن يطلبوا

للثاني التأخّر والسقوط، وما يبديه المحكوم في بلاد تعوّدت الذلّ من المدح في الوجه والتمليق لا يدلّ على حبّه للحاكم وخلوص صداقته وصفاء بواطنه لأنّ مداهنة السائد الظالم حصن المسود، وفي كل بلدان الدنيا حكّام ديدنهم العدل والإنصاف وحكّام شأنهم الظلم والاعتساف. (سبستاني، فجل١، ٢٩٤، ٢٢)

حال

- المختار عند المحقّقين أنّه لا حال، وأنّ الحال محال، فعلى القول بثبوت الأحوال تكون الأمور أربعة أقسام: موجودات وهي التي وجدت في الخارج بحيث ترى، ومعدومات وهي التي ليس لها ثبوت أصلًا، وأحوال وهي التي لها ثبوت لكن لم تصل إلى درجة الموجود حتى ترى ولم تنحطّ إلى درجة المعدوم حتى تكون عدمًا محضًا، وأمور اعتبارية وهي قسمان: أمور اعتبارية إنتزاعية كقيام زيد فهو أمر اعتباري انتزاعي لأنّه انتزع من الهيئة الثابتة في الخارج، وأمور اعتبارية اختراعية كبحر من زئبق فهو أمر اعتباري اختراعي لأنّه اخترعه الشخص. والقسم الأول لا يتوقّف على اعتبار المعتبر وفرض الفارض والقسم الثاني يتوقّف على ذلك. (بيجوري، تمر، ٤٥، ١)

حال الإسلام

- حال الإسلام في الشريعة: أمّا الحال الذي في الشريعة فهو: عصمة المال والنفس في الدنيا من الأخذ إلّا بحق، وفي الآخرة من الخلود في النار، قال النبي صلّى الله عليه وسلّم: "أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أن لَا إِلَه إلا الله، وَأَنِي رَسُول الله، فَإِذَا شَهَدُوهَا عَصَمُوا مِني دِمَاءهُمْ وَأَمْوَالَهُم إِلَّا بِحَقِّهَا، وَحِسَابُهُمْ عَلَى الله". وهذا الحديث شامل لحال الإسلام في الدنيا باعتبار قوله: "عصموا مني"، وفي الآخرة باعتبار قوله: "وحسابهم على الله". وكذلك الحكم الأخروي، وهو قوله: "وحسابهم على الله". وهذا الحديث من جوامع الكلم يشمل الإسلامين: الإسلام الحقيقي، وهو: إسلام المؤمن. والإسلام المجازي، وهو: إسلام المنافق. وإسلام المؤمن في الدنيا والآخرة. وإسلام المنافق في الدنيا فقط. ولهذا كانت عصمة المؤمن في الدارين وعصمة الكافر في الدنيا فقط. (نابلسي، أش، ٢٢٣، ٣)
- أمّا حال الإسلام في الحقيقة فهو: القرب من الله تعالى، والمكالمة معه. والله تعالى مُكلِّم لأهل الإسلام كلهم على مراتبهم الثلاث: الأنبياء، والأولياء، والعامة. (نابلسي، أش، ٢٢٥، ١٠)

حال التوبة

- أمّا الحال الذي للتوبة بحسب الشرع: فهو النجاة من غضب الله تعالى الذي كان العبد مستحقًّا له بفعله الذنب. فإن أهل السنّة والجماعة أجمعوا على أن العاصي في مشيئة الله تعالى إن شاء عذّبه وإن شاء عفا عنه، قال تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ (النساء: ٤٨). يعني: من غير توبة، فإنّ التوبة يغفر الشرك أيضًا، وتوبة الشرك هي الإيمان حتى لا يجوز القطع للعصاة بالنار باعتبار هذه الآية، وإنّما لا بدّ لطائفة من العصاة - لا بأعيانهم - من دخول النار، ثم يموتون فيها حتى لا يحسّوا بألم العذاب إلّا ساعة خروجهم. (نابلسي، أش، ١١٨، ١٤)
- أمّا حال التوبة بحسب الحقيقة: فهو ظهور

وحدة الوجود على التنزيه التام واستغراق الكثرة فيها بحيث يقول التائب: "أنا لا أنا، وهو لا هو"، ثم يقول: لا أنا ولكن هو لا هو، ثم يقول: لا هو، ثم يقول: هو، ثم يخرس على الأبد، كما ورد في الحديث: "مَنْ عَرفَ الله كَلَّ لِسَانُه". (نابلسي، أش، ١١٩، ١٨)

حال الذنب

- حال الذنب: وأمّا الحال الذي للذنب فهو بحسب الشريعة: البعد والطرد، وهو على أربعة أقسام: بُعْد وطرد يحصل بخلاف الأولى، وبالصغيرة، وبالكبيرة، وبالكفر، ويقتضي ذلك المذمّة في الدنيا والآخرة، وإطلاق أسماء الذم - كالفاسق، والعاصي، والمذنب، والمجرم، والكافر، والمسرك، ونحو ذلك - واستحقاق العقاب في الآخرة أو في الدنيا. أما بحسب الحقيقة فحال الذنب هو القرب، لكن القرب المذموم دون القرب المحمود. وذلك أنّه ما أذنب إلّا بعد تَعيُّن وجوده بغلبة الوجود الأول على ما بعده، بحيث استهلك فيه بقيّة الموجودات، ولكن الموطن يظهر بحكمه فيصدر الذنب. فالمُذْنِب في حال ذنبه أقرب إلى الله تعالى منه في حال طاعته، لكن قربًا مذمومًا بسبب تَعيُّن وجوده مع الله تعالى تعيّنًا صادرًا منه لا من نفس الوجود. (نابلسي، أش، ٩١، ١٩)

حال الغفلة

- أمّا حال الغَفْلة فصاحب الإيمان الكامل فيها لا يُسمّى كافرًا، ولكن يقال كما ورد في الأحاديث: "لا إيمان له". نحو قول النبي صلّى الله عليه وسلّم: "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن" كما ذكرنا، يعني: وهو مؤمن إيمانًا كاملًا، إيمان كشف وشهود تأمين. (نابلسي، أش، ٢٦٩، ١٣)

حالة الاستبداد

- اقتضاء التنظيمات لمزيد الضرائب على المملكة فجوابها: إنّ هذا القائل المسكين لو علم ما ينشأ عن حالة الاستبداد وحالة التقيّد بالتنظيمات لما صدرت منه هذه القولة الوهمية المبنيّة على عكس القضية، فإن حالة الاستبداد هي التي تقتضي كثرة الضرائب إذ يؤخذ فيها اللازم وغير اللازم ليصرف فيما هو في الغالب غير لازم، بخلاف حالة التقيّد فإنها بضبط الدخل وصرفه في خصوص الأمور اللازمة لا تكلّف فيها أهل المملكة إلّا بضرائب تسمح بها نفوسهم، حيث يرون لزومها وصرفها في مصالح وطنهم، فإذا قابلنا ما يلزم صرفه على إجراء التنظيمات بما ينقص بها من المصاريف والخطط غير اللازمة التي لم تكن محدودة قبل التنظيمات بعدد ولا ضابط ممّا يرتفع بها من المظالم التي لا تقف بدونها عند حدّ، لم يبق للمنصف شكّ في أن التنظيمات على فرض كثرة خططها من أقوى أسباب الاقتصاد والتوفير، لاسيّما والمباشرون لاستخلاص المجابي متقيّدون بالقوانين أيضًا، فشتّان بين حالة المستبدّ الذي يأخذ ويعطي بمقتضى الشهوة والاختيار وحالة المتقيّد بالقوانين الذي يفعل ما ذكر بمقتضاها متوقّعًا تعقّب آراء كثيرة يخجل من تنزيلها إيّاه منزلة القاصر في تصرّفه فضلًا عن الخائن فيه، فبان بهذا أن المصاريف البالغة التي تكلّف المملكة ما لا طاقة لها به إنّما تكون حالة الاستبداد، وأنّ الاقتصاد الذي هو منشأ خيرها

إنّما يحصل بضبط سائر التصرّفات بقيود التنظيمات. (تونسي، أقوم، ٤٨، ٦)

حالة الاستواء

- حالة الاستواء: إن أعظم المقوّمات لصحّة السياسة وإقامة الحق هو أن يكون مجرى شرائعها متساويًا على كل أبنائها دون أدنى امتياز بين الأشخاص أو تفريق بين الأحوال. فلا يجب الأخذ بيد الكبير ودفع الصغير. ولا الالتفات إلى الغني والإعراض عن الفقير. ولا مؤازرة القوي ومواراة الضعيف. بل يجب معاملة الجميع على حدّ سواء كيلا يقع خلل في نظام الحق. لأن كل فئة من الناس لها منزلة في طريق السياسة تستدعي النظر إليها. فكما أن العظماء والأغنياء هم القوة الواصلة كذلك الصغار والفقراء هم الآلة الموصلة. فلولا يد الصغير لم يطُلْ ساعد الكبير. ولولا تعب ذوي الفاقة لم تتسهل متاجر أرباب الغنى ولم تُحرَسْ أموالهم ولم تقُمْ قصورهم العالية وسرادقهم المشيّدة. (مرّاش، غبح، ٤٤، ١٦)

حالة تأنسيَة

- الحالة التأنّسية للإنسان، والاجتماعات البشرية للتحضّر والعمران، هي حالة فطرية للآدمي من أصل ولادته وخلقته، وهي فيه جبلة وغريزة طبيعية، فبالناطقية الموجودة فيه من أصل الفطرة يمكنه أعمال قواه العقلية بإمعان الفكرة، فيسعى لما فيه التمدّن والحضارة، ويبذل جهده بحوز ما ينتج عن التمدّن بالبراعة والمهارة، لأنّه لو انفرد وحده ولم يتأنّس بغيره، ولا اكتسب لوطنه درجة العمران، كان دائمًا ضعيفًا خائفًا، وعن جادة الأمن حالفًا، فباجتماعه ببني جنسه، واتّحاد تجاريبهم وحدسهم بتجريبه وحدسه، تتّسع القوى العقلية المنضمّة إلى البحث عن العلوم العقلية والنقلية، فبهذا تتسلطن الأمّة المتمدّنة على من سواها، وتجلب لنفسها من المنافع جميع ما عند من عداها، وما دامت الجمعية التأنّسية مائلة إلى الحصول على السعادة، وراغبة في تحصيل الشرف والسيادة، فلا محيص لها من أن تتعاطى الأسباب، وتتشبّث بالاغتنام والاكتساب، فإن أهملت التمسّك بحبال التمدّن والفضيلة، واستغنت عنه ورضيت بالخشونة والدعة، عاشت مدة عمرها ذليلة، فيجب على الإنسان أن يدع الدعة التي هي في لوح فؤاده منطبعة وفي زوايا الكسل مودعة. (طهطاوي، اكا٢، ٣١٢، ١٥)

حالة الجمع

- إنّ غالبهم (الصوفية) مقلّدون جاهلون. يظنّون أن حكمهم واحد، في "حالة شهود الوجود الحق ليس معه غيره" من المخلوقات، والاستغراق في ذلك الشهود، بحيث اضمحلّ العقل أيضًا والحسّ، وصاروا مصطلمين لا يدركون شيئًا أصلًا، ولا يعون لأنفسهم. وفي "حالة الصحو"، ورجوع العقل والحسّ إليهم، بحيث يدركون أنفسهم وغيرهم. وليست الحالتان سواء في حكم الله تعالى. فإنّ الحالة الأولى، "حالة الجمع"، ما دام العبد فيها، وهو لا يدرك شيئًا، ولا يعي لنفسه ولا لغيره، ولا يميّز بين السماء والأرض، والطول والعرض، فإنّه حينئذٍ تسقط عنه جميع التكاليف الشرعية والعرفية، لفقد "شرط التكليف" منه، وهو العقل. فإن الشرائع والأديان كلها لم ترد من الله تعالى على ألسنة الأنبياء والمرسلين إلّا خطابًا للعقلاء، بشرط

وجود العقل فيهم، ومتى فُقد العقل فلا تكليف أصلًا. وإلى ذلك يشير العارف الكامل "أبو مدين" الأندلسي قدّس الله سرّه بقوله من أبيات له: (من الطويل)

"ولا تلم السكران في حال سكره
فقد رفع التكليف في سكرنا عنا"

(نابلسي، وج، ٢٥٧، ٩)

حالة الفرق

- إنّ غالبهم (الصوفية) مقلّدون جاهلون. يظنّون أن حكمهم واحد، في "حالة شهود الوجود الحق ليس معه غيره" من المخلوقات، والاستغراق في ذلك الشهود، بحيث اضمحلّ العقل أيضًا والحسّ، وصاروا مصطلمين لا يدركون شيئًا أصلًا، ولا يعون لأنفسهم. وفي "حالة الصحو"، ورجوع العقل والحسّ إليهم، بحيث يدركون أنفسهم وغيرهم. وليست الحالتان سواء في حكم الله تعالى. فإنّ الحالة الأولى، "حالة الجمع"، ما دام العبد فيها، وهو لا يدرك شيئًا، ولا يعي لنفسه ولا لغيره، ولا يميّز بين السماء والأرض، والطول والعرض، فإنّه حينئذٍ تسقط عنه جميع التكاليف الشرعية والعرفية، لفقد "شرط التكليف" منه، وهو العقل. فإن الشرائع والأديان كلها لم ترد من الله تعالى على ألسنة الأنبياء والمرسلين إلّا خطابًا للعقلاء، بشرط وجود العقل فيهم، ومتى فُقد العقل فلا تكليف أصلًا. وإلى ذلك يشير العارف الكامل "أبو مدين" الأندلسي قدّس الله سرّه بقوله من أبيات له: (من الطويل)

"ولا تلم السكران في حال سكره
فقد رفع التكليف في سكرنا عنا"

والحالة الثانية، "حالة الفرق"، وهي إذا عاد العقل، ورجع العبد إلى حال الإدراك والتمييز، فإنّه يرجع التكليف إليه بجميع ذلك، كالعقلاء. فإذا عاد إلى الحالة الأولى، عاد إلى سقوط التكليف لفقد العقل كذلك. وهذا حكم الله الحق في خلقه إلى يوم القيامة، لا ينسخ ولا يتغيّر. وهو حكم "الشريعة المحمديّة"، وحكم الحقيقة الأحمدية"، وحكم "الطريقة المصطفوية". والمخالف لهذا الحكم كافر جاحد زنديق مارق. (نابلسي، وج، ٢٥٧، ١٩)

حالة فطرية

- إنّ أساس الغنى مبني على كثرة الأشغال والأعمال، فهي مصادر وموارد للأموال، ومنابع للسعد والإقبال، ومع ذلك فليس تعويد النفس على النشاط سهلًا، فإنّ الإنسان من أصل الفطرة مركوز في طبعه كراهة التكليف بالعمل، والتباعد منه حسب الإمكان، مع احتياجه إليه لحفظ نفسه وبقاء جنسه بالتناسل الذي من لوازمه كثرة العمل، وذلك إنّما يكون بالتشويق للزواج الذي به ينمو النوع البشري في البلاد الخصبة، فتبعث الوجدانيات صاحب العيلة على أن يستعمل حركة قواه لحاجته وتحصيل لوازمه، فيغلب التطبّع على الطبع ويتحمّل الإنسان على الشغل رغمًا عن أنفه، فهذا التطبّع، الذي هو طبع ثان للإنسان طارئ وعارض عليه، يزول بانتهاء قضاء الأوطار، فيعود للإنسان طبعه الأول من حب الدعة والراحة والإنهماك على البطالة، ولا يخرج من ذلك إلّا إذا تولّد عنده احتياج جديد، فيعمل بقدر قضاء الوطر ثم يعود إلى الدعة والبطالة، وهلمّ جرا، وهذه الحالة في البلاد الخشنة هي

حالة طبيعية قريبة من الحالة الفطرية التي هي حالة النوع البشري في أول أمره. فالإنسان في هذه الحالة، من حيث أنه فرد من أفراد الهيئة الاجتماعية، لم يكن قوي الميل لتمدّن الهيئة الإجتماعية، يعني أنّ كل فرد من أفرادها يكون بهذه المثابة، لا انتفاع للجمعية بعمله، فجميع أعضاء الجمعية الخشنية تلتذّ نفوسهم بالراحة والدعة، لا سيّما أهل الأقاليم التي لا تستدعي احتياجاتهم بها كبير عمل ولا عظيم شغل، فبطالة أعضائها كأنها رأس مالهم وراحتهم، يعدونها من أعظم أحوالهم، وكذلك بعض أهالي المدن الغنية المثرية ذات الإيراد، المتلذّذة بحسن المطعم والمسكن والزينة والرفاهية، فإنهم يصرفون النظر عن التلذّذ بالشغل، ويميلون للراحة والتلذّذ بالبطالة والاستراحة، ويهربون بالسرعة من التمتّع بالرفاهية إذا اضطرّوا أن يشتغلوا بأنفسهم لا يخدمهم، فلا يعملون الأعمال الشاقّة في أراضيهم التي لا تقوم بهم إلّا بكثرة العمل، فيتركون، ملاذهم إذا اقتضى الحال أن يكدّوا أنفسهم بعمل هيّن، ولو كان جزءًا من ألف جزء من المتاعب التي يتعبها العملة، فيفوتون هذه اللذّات الجسمية إيثارًا للدعة والراحة عليها، لما قلناه من أن محبة الراحة فطرية مألوفة للنفوس على الإطلاق، متمدّنة أو غير متمدّنة، يعني أن أهل الممالك المتمدّنة لو كلّف مترفوهم وأهالي رفاهيتهم العمل اليسير، وكان لولاه لفاتهم التمتّع بها، فإنهم يؤثرون الراحة على الشغل، ولذلك تقول العامة: الراحة والكسل أحلى مذاقًا من العسل. (طهطاوي، اكا١، ٣١٣، ١٦)

حالة مدنيّة

- إنّ للوجود الإنسانيّ في هذه الحياة الدنيا ثلاثة أدوار متوالية يأخذ بعضها بأطراف بعض - الأوّل دور الفطرة وهو الوجود الطبيعيّ - والثاني دور الاجتماع وهو الحالة المدنيّة - والثالث دور السياسة وهو موضوع كلامنا في هذا المقام - فالمرء يوجد ساذجًا فطريًّا يلتمس الغذاء والمبيت وسائر الحاجات الطبيعيّة ممّا تصل يد إمكانه إليه، ثمَّ يدفعه الحرص على الذات إلى حفظ النوع، وتلجئه كثرة الحالمات إلى طلب الإعانة، فيتألّف ويجتمع فيصير مدنيًّا، ثمَّ يتقدّم في هذه المرتبة فينظر في شؤون نفسه، ويهتمُّ بأحوال جنسه، فيصير سياسيًّا وهو الإنسان المدنيّ الكامل الحقوق والواجبات. (إسحق، درر، ٢٠٢، ٤)

- التعليم فرض واجب على الوالدين بلا استثناء إلى حدّ ما يستطيعون. ومن المعلوم أنّ الحالة المدنية قد وسعت نطاق الضروري من العلم بما نشأ عنها من تفرّع الحاجات، وتنوّع الحالات، حتى عزّ على كثير من الناس أن يبلغوا بولدهم حدّ اللازم من المعرفة، والضروري من العلم، فصار من الواجب على هيئة الاجتماع أن تعينهم على ذلك بإنشاء المدارس المجّانية. فقامت الدول المتمدّنة بهذا الواجب فلم يبق فيها للوالدين من عذر في التثاقل عن تهذيب أولادهم، فإن فعلوا عنادًا أو عمى قلب، تعيّن على الهيئة الحاكمة المختارة إرشادهم إلى الواجبات الطبيعية بالدعوة، والحثّ، والإغراء، والإلزام. يجب عليها ذلك من وجه إنّ المولود ليس ملكًا للوالد يتصرّف فيه كيف شاء وإنّما هو لله علّة الوجود، ثم لنفسه،

ثم لهيئة الإجتماع. وهذا هو الأصل في قوانين التعليم الإلزامي. (إسحق، كسج، ١٦٤، ٢٩)

حالة المصلحة العامة

- حالة المصلحة العامّة: إنّ أهمّ دواعي السياسة وأعظم بواعثها هو النظر الدائم إلى المصلحة العامة وتواصل السهر عليها بحيث مهما أتقنت السياسة نظامها وأحكمته ولم تلتفت إلى هذه المصلحة أو تغافلت عنها فلا تعتبر إلّا كمساعد على نثر عقد الهيئة الاجتماعية التي لا يمكن دوامُها منظومًا ما لم تكن الملاحظة السياسية عاصمة له، إذ إن إهمال ما يسبّب العمار هو تسبيب لوقوع الخراب والدمار. وهذه الملاحظة تنحصر جميعها في توقيع ما يؤول نفعه إلى العامة إجمالًا وأفرادًا ودفع ما يفضي إلى الضرر. وذلك يستريح على خمسة أركان. وهي: تمهيد سبل العلوم، وتسهيل طرائق التجارة، وتقوية وسائط الصنائع والأشغال، ومساعدة الزراعة والفلاحة، وقطع أسباب التعدّي. (مرّاش، غبح، ٤٥، ٢١)

حالة المطابقة

- حالة المطابقة: إن منزلة السياسة من الهيئة الاجتماعية هي كمنزلة الدم من الجسد. فكما أن هذا السائل يقوم بتغذية الجسد وبدونه لا تثبت الحياة، هكذا السياسة تقوم بإعالة تلك الهيئة وبدونها لا يثبت النظام. وكما أن الدم يجب أن يكون بمقداره ونسب أجزائه لما يحتاجه الجهاز العضوي بحيث إذا لم تحصل هذه المطابقة أن يكن من قبيل الزيادة أو النقصان لا تلبث الأعضاء على صحتها وتقع في حالة الاضطراب في وظائفها، هكذا ينبغي أن تكون السياسة مطابقة بقوانينها وشرائعها لما يقتضيه واقع الحال دون زيادة ولا نقصان. ومتى عدمت تلك المطابقة زاغت الهيئة عن واجباتها واضطرب كل نظامها. (مرّاش، غبح، ٤٤، ٣٤)

حب

- ينقسم الحب إلى خمسة أقسام وهي: الأبوي والبنوي والأخوي والودادي والعشقي. (مرّاش، سام، ١٦٣، ١٢)
- أمّا الحبّ فهو جانحة جسمانيّة يتبادلها الذكر والأنثى لتتميم وظيفة الإيجاد. وهي تنشأ عن إشعار النوعين بوجوب حفظ الجنس. (مرّاش، غبح، ١٢١، ٣٣)
- من الحبّ تشتقّ الغيرة والوسواس وسوء الظنّ والانعكاف على الملاهي والشهوات والبطالة. ومن ذلك يتأتّى السكر والخلاعة والمرح. ومن هذا القبيل تصدر الأمراض والعاهات. وعلى هذه الحالة الحاضرة يسخط المستقبل ويضفر مجالد المحن والأوصاب لمعاقبة الغافل. هذا إذا كان الحب شديدًا وعامًّا. وكلما ضعف وتخصّص ضعفت المشتقّات عنه وتخصّصت وكان سخط المستقبل لطيفًا. (مرّاش، غبح، ١٢٢، ٢)

حب الذات

- حبّ الذات: هو علّة الفوائد، والمضارّ، والمحاسن، والقبائح، والكمالات، والنقائص، والسعادة، والشقاء، تجتمع الفضائل في الاعتدال فيه أي الوقوف عند حدّ الكمال، والرذائل في الإفراط فيه أي استعماله في تجاوز الحدّ من جانب الزيادة، والتفريط، أي استعماله في تجاوز الحدّ من جانب النقصان. (إسحق، درر، ١٤٣، ١)

حب الوطن

- قد اختلف في سبب حبّ الوطن، فقيل إنَّ السبب فيه الألفة، فإنَّ الإنسان إذا ألف شيئًا أحبّه، وأجيب بأنّه قد يخرج الإنسان من وطنه صغيرًا، فينبت في آخر، ولا ينسى مع ذلك حبّ وطنه. وقيل إن حبّ السكّان، يورث حبّ المكان، كما قيل:

وما حبُّ الديار يهيجُ وجدي
ولكن حبّ من سكنَ الديارا

وأجيب بأنّه قد ينتقل الإنسان عن وطنه، بمعظم أهله وأصدقائه، ولا ينفكّ مؤثرًا وطنه بالحبّ. وعندنا أن ياء الإضافة في قولي وطني هي السبب في حبي لوطني كما أن ياء النسبة في قولنا فرنسوي هي السبب في حبّ الفرنسوي لامته فتأمّله فلله من ياءَين ياء نسبة، وياء إضافة، يدعوان إلى فضيلتين حبّ الأمّة، وحب الوطن. (إسحق، درر، ٥٢، ١)

حبس

- الحبس وهو إعطاء منفعة الملك إعطاء لازمًا. (سنوسي، مدر، ١٣٧، ١٣)

- عن فقهائنا أنّ الحبس على نوعين: فمنه ما قصد به المحبس خصوص تمليك الانتفاع لمن قام به الوصف، كتحبيس الدار لسكنى إمام ومدرّس وتحبيس المدرسة لسكنى من يشتغل بقراءة العلم وتحبيس التكايا لسكنى الفقراء، فهؤلاء لا يجوز لهم أن يهبوا انتفاعهم ولا يعيروه المدة الطويلة ولا أن يواجروه، ومنه ما قصد به المحبس تمليك المنفعة كالحبس على شخص وعلى أعقابه وأعقاب أعقابه، فهذا تجوز فيه الهبة والإجارة والإعارة. ومن هذا الفرق بين المنفعة والانتفاع شرعًا يظهر الفرق بين مطلق الهبة وبين الاستعمال والسكنى. (سنوسي، مدر، ١٤٩، ٢)

حبل ديواني

- ضبط العقار بالكيل والتكسير المبني عليه أخذ المثال بالتدقيق الهندسي مما لا يمنع منه النظر الشرعي لما يحصل به من نفي الجهالة وضبط الحق المباع، والغالب على الأملاك التونسية الاكتفاء بتحديدها من الجهات الأربع على الوجه السابق. وقد يقع ضبط الأرض المتّسعة بقدر البذور على حسب ما تفلحه الماشية، وهو ضبط مختلف بحسب اختلاف جهات المملكة، ففي مثل جهات ماطر وغيرها من النواحي الشمالية التي هي مركز الفلاحة تقدّر الماشية بمائة واثنين وتسعين مرجعًا، وفي أحواز الحاضرة مثل اريانة تقدّر بمائة وستين مرجعًا بحساب أربعين مرجعًا طولًا وأربعين عرضًا، والمرجع عبارة عن قيس حبل ديواني طولًا ومثله عرضًا، والحبل الديواني طوله خمسون ذراعًا والذراع أربعة وعشرون أصبعًا. ويقدّر المرجع بالبذر على حسب اختلاف الأراضي، فأكثر الأراضي قبولًا للبذر يكون المرجع فيه مزرعة لمكيل أربعة أصواع وأدناها مزرعة لصاعين فقط ومتوسّطها فيما بين ذلك. وحيث تعين تقدير المراجع بالأذرع سهل تصيير تقدير الماشية بحساب الهكتار الذي هو عبارة عن مكسر عشرة آلاف ميترو، ومنه يعلم أن التقدير بالماشية أو بالبذر لا يفيد تعيين تكسير المساحة على التحقيق لما علمت من اختلاف اعتبار عدد المراجع في الماشية واختلاف بذر المرجع بحسب اختلاف الجهات، لكن على كل حال يمكن أن يقال على سبيل التقريب أن متوسّط مزرعة الماشية نحو الإثني عشر هكتارًا

وذلك مبلغ مائة وعشرين ألف ميترو مربّعًا لكن هذا التقدير لا يمكن الاعتماد عليه بوجه. (سنوسي، مدر، ٥١، ٦)

حج

- الحَجُّ بفتح الحاء وكسرها هو القصد في اللغة، وفي الشرع زيارة مكان مخصوص في زمان مخصوص بفعل مخصوص. (نابلسي، رق، ٨٦، ٢٠)

حجاب

- (الخَلْق) مصدر بمعنى المخلوق؛ والمراد به كل ما سوى الله تعالى من ملك ظاهر وملكوت باطن وجبروت كامن، (حجاب) لك أيها العبد عن شهود نفسك ولم يقل حجب لتساويهم في صفة الحجابية لأنّ الواحد منهم يحجب كالكثير (وأنت) أي نفسك المحجوب أنت عنها بالخلق (حجاب) لك عن شهود الحق تعالى، فأنت حينئذٍ محجوب عن شهود الحق بمرتبتين من الحجب، مرتبة بنفسك ومرتبة بغيرك، فنفسك حجابك عن شهود الحق تعالى، وغيرك حجابك عن شهود نفسك، (والحق) سبحانه وتعالى من حيث هو (ليس بمحجوب) عن أحد مطلقًا إذ لا يحجب إلّا العظيم، ولا أعظم من الله تعالى حتى يحجبه، وإنّما هو موجود ظاهر كمال الظهور، ومع ذلك باطن عن غيره كمال البطون، فهو ظاهر لا لغيره وباطن لا عن نفسه، كما أنّه أول بذاته وآخر بخلقه، (ومحتجب) عزّ وجلّ (عنك) أي عن نفسك وعن إدراك عقلك له وحسّك (بك) أي بنفسك وبإدراك عقلك لغيره وحسّك، (وأنت) أيها العبد (محجوب عنك) أي عن نفسك فلا تعرف نفسك ما هي ويلزم من ذلك أن لا تعرف ربك، لأن من عرف نفسه فقد عرف ربه (بهم) أي بالخلق، لأنّك تنظر إليهم فتشتغل بمعرفتهم عن معرفة نفسك إذ هم في الحقيقة صور نفسك ظهرت لك في نفسك عند تجلّي الحق تعالى عليك في حضرات مختلفة. (نابلسي، رت، ١٥١، ١٧)

حجامة

- العلم المحمود؛ ما يرتبط به مصالح الدين والدنيا، كالطب والحساب. وكل علم؛ لا يستغنى عنه، في قوام أمر الدين والدنيا، كأصول الصنائع من الفلاحة، والحياكة، والسياسة، والحجامة. بل الحجامة؛ من العلوم اللازمة. فلو خلا البلد عن الحجّام؛ تسارع الهلاك إلى أهل ذلك البلد. فإنّ الذي أنزل الداء؛ أنزل الدواء، وأرشد إلى استعماله، وأعدّ الأسباب لتعاطيه، فيقبح التعرّض للهلاك. (جزائري، ذغ، ٧١، ٥)

حجّة

- قال ابن القيم رحمه الله في (أعلام الموقعين): واعلم أنّ الإجماع والحجّة والسواد الأعظم هو العالِم صاحب الحق وإن كان وحده وإن خالفه أهل الأرض. وقال عمرو بن ميمون سمعت ابن مسعود يقول: "عليكم بالجماعة فإنّ يد الله على الجماعة" وسمعته يقول: "سيلي عليكم ولاة يؤخّرون الصلاة عن وقتها فصلّ الصلاة وحدك" وهي الفريضة "ثم صلّ معهم فإنّها لك نافلة". قلت: يا أصحاب محمد، ما أدري ما تُحدّثون، قال: وما ذاك؟ قلت: تأمرني بالجماعة ثم تقول صلّ الصلاة وحدك! قال: يا عمرو بن ميمون، لقد كنت أظنّك من أفقه أهل هذه القرية، أتدري ما

الجماعة؟ قلت: لا، قال: جمهور الجماعة هم الذين فارقوا الجماعة، والجماعة ما وافق الحق وإن كنت وحدك. (وهاب، رشح، ٢٣٦، ٥)

- في كتاب القضاء من التنوير فإذا تقلّد صاحب خطة القضاء طلب ديوان قاض قبله يعني السجلّات، قال محشيه في القاموس. الديوان ويفتح مجتمع الصحف والكتاب يكتب فيه الجيش وأهل العطيّة، وأول من وضعه عمر رضي الله عنه. والسجلّ لغة كتاب القاضي. والمحاضر جمع محضر وهو ما كتب فيه ما جرى بين الخصمين من إقرار أو إنكار ويسمّى سجِّلًا. والصكّ ما كتب فيه البيع والرهن وغيره. والحجّة والوثيقة يتناولان الثلاثة. (سنوسي، مدر، ٣٤، ١٠)
- إعلم أنّ النتيجة قبل تركيب القياس لها وإقامة الدليل عليها تُسمّى مطلوبًا. وهي المعبَّر عنها بالانتقال الفكريّ. والموصِّل إليها يُسمَّى حجَّة. وهو المعبَّر عنه بالقياس. (يازجي، قم، ٣٠، ١١)

حجج التملّك

- إنّ حجج التملّك في تونس وعملها صكّ شهد به عدلان شهادة تقتضي أنّ المِلْك لمالكه حقيقة، غير أن هاته الصكوك على أنواع: منها رسم أصل قديم يتضمّن تنقّلات المِلْك من مالك إلى آخر إلى ثلاث استقرارات فأكثر، مع تفصيل موجب لانتقال من بيع أو هبة أو إرث أو مقاسمة تستوفي فيها جميع الأنصباء، وربما وجدت فيه انتقالات مضت عليها مئات من السنين، وهذا الرسم يتضمّن ضبط الملك بذكر عدد أصوله إن كان مشجرًا أو وصف الربع، والإحاطة بحدوده من جهاته الأربع إمّا بذكر علامات توجد عند الحدود طبيعية كانت أو وضعية، أو بذكر المجاورين في تاريخ التحديد، ويستمرّ الملك بتلك الحجّة قرونًا، وربما بعض المشترين أعاد تحرير الحدود بذكر المالكين حين الشراء الأخير حرصًا على حفظ الملك. (سنوسي، مدر، ٢٦، ٥)

حَجْر

- الحجر عرّفه ابن عرفة بأنّه صفة حكمية توجب لموصوفها منع نفوذ تصرّفه في الزائد على قوّته أو تبرّعه بماله، وبذلك دخل حجر المريض والزوجة لأنّهما ممنوعان من التبرّع بكل المال، قال خ المجنون محجور للإفاقة، والصبي لبلوغه، ومقابل الحجر هو الرشد. (سنوسي، مدر، ٢١١، ٢٠)

حدّ

- الحدُّ لا يثبت إلّا بالإقرار أو ببيّنة. (وهاب، مع، ٢٩٧، ٣)
- حدّ تام سُمّي حدًّا لمنعه من دخول أفراد غير المحدود، والحدُّ لغة المنع وتامًّا بذكر أجزاء الماهيّة فيه بتمامها، وقوله وحدّ ناقص سمّي حدًّا لما ذكر وناقصًا لنقصه عن التام لحذف بعض الأجزاء منه. (بيجوري، حبم، ٧١، ٧)
- القول الشارح هو ما يقال على الشيء لإفادة تصوُّره. وهو إمّا أن يشرح الماهيّة بذاتها ويقال له الحدُّ. وإمّا أن يشرحها بوجه يميّزها عمّا سواها ويقال له الرسم. وكل منهما قد يكون تامًّا وقد يكون ناقصًا. (يازجي، قم، ١٥، ١٣)

حدّ أصغر

- قوله (السنوسي) طرف إحدى مقدّمتيه الخ هذا

هو المسمّى عندهم بالحدّ الأصغر، وهذا بقطع النظر عن كونه موضوع تلك المقدّمة أو محمولها على التفصيل الآتي في الأشكال، وكذا يقال فيما بعد وقوله أصغر المطلوب، أي الذي هو النتيجة، وسيذكر في الشرح وجه تسمية ذلك أصغر قوله وهو أي أصغر المطلوب وقوله موضوعه أي المطلوب وقوله إن كان أي المطلوب، وكذا يقال فيما بعد، فإذا قلت مثلًا كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم أنتج كل إنسان جسم، فطرف إحدى المقدِّمتين وهو الإنسان أصغر المطلوب وهو موضوعه لأنّه حملية، وقوله ومقدّمه إن كان الخ فإذا قلت مثلًا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلّما كان النهار موجودًا فالليل معدوم أنتج كلما كانت الشمس طالعة فالليل معدوم، فطرف إحدى المقدّمتين وهو كلما كانت الشمس طالعة أصغر المطلوب وهو مقدّمة لأنّه شرطيّة قوله وتسمّى هذه المقدّمة أي التي طرفها أصغر المطلوب قوله وطرف المقدّمة الأخرى الخ وهذا هو المسمّى بالحدّ الأكبر، وقوله وهو محموله إن كان الخ، فإذا قلت مثلًا كل إنسان حيوان إلى آخر ما تقدّم فطرف المقدّمة الأخرى وهو الجسم أكبر المطلوب وهو محموله لأنّه حمليّة، وقوله وتاليه إن كان الخ فإذا قلت مثلًا كلما كانت الشمس طالعة الخ فطرف المقدّمة الأخرى وهو الليل معدوم أكبر المطلوب وهو تاليه لأنّه شرطية، وقوله وتُسمّى هذه المقدّمة أي التي طرفها أكبر المطلوب، قوله في ثالث وهو الوسط أي وهذا هو المسمّى بالحدّ الوسط فتلخّص أنّ الحدود ثلاثة. (بيجوري، حبم، ١٧٣، ٢٤)

- القياس قول مؤلَّف من أقوال متى سُلِّمت لزم عنها لذاتها قول آخر. نحو كل جسم مركَّب. وكل مركَّب حادث. فكل جسم حادث. وتُسمَّى القضية الأخيرة نتيجة. وموضوعها حدًّا أصغر. ومحمولها حدًّا أكبر. والمكرَّر في القضيّتين الأوليين حدًّا أوسط. والقضيَّة المشتملة على الحدّ الأكبر مُقدَّمة كبرى. والمشتملة على الحدّ الأصغر مقدَّمة صغرى. واقتران الصُّغرى بالكبرى ضربًا. ونسبة الحدّ الأوسط إلى الأصغر والأكبر شكلًا. (يازجي، قم، ٢٩، ٨)

حدّ أكبر

- قوله (السنوسي) طرف إحدى مقدّمتيه الخ هذا هو المسمّى عندهم بالحدّ الأصغر، وهذا بقطع النظر عن كونه موضوع تلك المقدّمة أو محمولها على التفصيل الآتي في الأشكال، وكذا يقال فيما بعد وقوله أصغر المطلوب، أي الذي هو النتيجة، وسيذكر في الشرح وجه تسمية ذلك أصغر قوله وهو أي أصغر المطلوب وقوله موضوعه أي المطلوب وقوله إن كان أي المطلوب، وكذا يقال فيما بعد، فإذا قلت مثلًا كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم أنتج كل إنسان جسم، فطرف إحدى المقدِّمتين وهو الإنسان أصغر المطلوب وهو موضوعه لأنّه حملية، وقوله ومقدّمه إن كان الخ فإذا قلت مثلًا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلّما كان النهار موجودًا فالليل معدوم أنتج كلما كانت الشمس طالعة فالليل معدوم، فطرف إحدى المقدّمتين وهو كلما كانت الشمس طالعة أصغر المطلوب وهو مقدّمة لأنّه شرطيّة قوله وتسمّى هذه المقدّمة أي التي طرفها أصغر المطلوب قوله وطرف المقدّمة الأخرى الخ وهذا هو المسمّى بالحدّ الأكبر،

وقوله وهو محموله إن كان الخ، فإذا قلت مثلًا كل إنسان حيوان إلى آخر ما تقدّم فطرف المقدّمة الأخرى وهو الجسم أكبر المطلوب وهو محموله لأنّه حمليّة، وقوله وتاليه إن كان الخ فإذا قلت مثلًا كلما كانت الشمس طالعة الخ فطرف المقدّمة الأخرى وهو الليل معدوم أكبر المطلوب وهو تاليه لأنّه شرطية، وقوله وتُسمّى هذه المقدّمة أي التي طرفها أكبر المطلوب، قوله في ثالث وهو الوسط أي وهذا هو المسمّى بالحدّ الوسط فتلخّص أنّ الحدود ثلاثة. (بيجوري، حبم، ١٧٣، ٣٣)

- القياس قول مؤلَّف من أقوال متى سُلِّمت لزم عنها لذاتها قول آخر. نحو كل جسم مركَّب. وكل مركَّب حادث. فكل جسم حادث. وتُسمَّى القضية الأخيرة نتيجة. وموضوعها حدًّا أصغر. ومحمولها حدًّا أكبر. والمكرَّر في القضيّتين الأوليين حدًّا أوسط. والقضيَّة المشتملة على الحدّ الأكبر مُقدَّمة كبرى. والمشتملة على الحدّ الأصغر مقدَّمة صغرى. واقتران الصُّغرى بالكبرى ضربًا. ونسبة الحدّ الأوسط إلى الأصغر والأكبر شكلًا. (يازجي، قم، ٢٩، ٨)

حدّ أوسط

- قوله (السنوسي) طرف إحدى مقدّمتيه الخ هذا هو المسمّى عندهم بالحدّ الأصغر، وهذا بقطع النظر عن كونه موضوع تلك المقدّمة أو محمولها على التفصيل الآتي في الأشكال، وكذا يقال فيما بعد وقوله أصغر المطلوب، أي الذي هو النتيجة، وسيذكر في الشرح وجه تسمية ذلك أصغر قوله وهو أي أصغر المطلوب وقوله موضوعه أي المطلوب وقوله إن كان أي المطلوب، وكذا يقال فيما بعد، فإذا قلت مثلًا كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم أنتج كل إنسان جسم، فطرف إحدى المقدّمتين وهو الإنسان أصغر المطلوب وهو موضوعه لأنّه حملية، وقوله ومقدّمه إن كان الخ فإذا قلت مثلًا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلّما كان النهار موجودًا فالليل معدوم أنتج كلما كانت الشمس طالعة فالليل معدوم، فطرف إحدى المقدّمتين وهو كلما كانت الشمس طالعة أصغر المطلوب وهو مقدّمة لأنّه شرطيّة قوله وتسمّى هذه المقدّمة أي التي طرفها أصغر المطلوب قوله وطرف المقدّمة الأخرى الخ وهذا هو المسمّى بالحدّ الأكبر، وقوله وهو محموله إن كان الخ، فإذا قلت مثلًا كل إنسان حيوان إلى آخر ما تقدّم فطرف المقدّمة الأخرى وهو الجسم أكبر المطلوب وهو محموله لأنّه حمليّة، وقوله وتاليه إن كان الخ فإذا قلت مثلًا كلما كانت الشمس طالعة الخ فطرف المقدّمة الأخرى وهو الليل معدوم أكبر المطلوب وهو تاليه لأنّه شرطية، وقوله وتُسمّى هذه المقدّمة أي التي طرفها أكبر المطلوب، قوله في ثالث وهو الوسط أي وهذا هو المسمّى بالحدّ الوسط فتلخّص أنّ الحدود ثلاثة. (بيجوري، حبم، ١٧٤، ٤)

- القياس قول مؤلَّف من أقوال متى سُلِّمت لزم عنها لذاتها قول آخر. نحو كل جسم مركَّب. وكل مركَّب حادث. فكل جسم حادث. وتُسمَّى القضية الأخيرة نتيجة. وموضوعها حدًّا أصغر. ومحمولها حدًّا أكبر. والمكرَّر في القضيّتين الأوليين حدًّا أوسط. والقضيَّة المشتملة على الحدّ الأكبر مُقدَّمة كبرى. والمشتملة على الحدّ الأصغر مقدَّمة صغرى. واقتران الصُّغرى بالكبرى ضربًا. ونسبة الحدّ

الأوسط إلى الأصغر والأكبر شكلًا. (يازجي، قم، ٢٩، ٩)

حدّ تام

- إمّا أن يكون (المعرَّف) بالجنس والفصل القريبين وذلك هو الحدّ التام، وإمّا أن يكون بالفصل وحده أو مع الجنس البعيد وذلك هو الحدّ الناقص، وإمّا أن يكون بالخاصّة مع جنس قريب أي ولو بعيدًا على ما يأتي من الخلاف وذلك هو الرسم التام، وإمّا أن يكون بالخاصّة وحدها أو مع الجنس البعيد على ما فيه وذلك هو الرسم الناقص. (بيجوري، حبم، ٧١، ٢)

- حدّ تام سُمّي حدًّا لمنعه من دخول أفراد غير المحدود، والحدُّ لغة المنع وتامًّا بذكر أجزاء الماهيّة فيه بتمامها، وقوله وحدّ ناقص سمّي حدًّا لما ذكر وناقصًا لنقصه عن التام لحذف بعض الأجزاء منه، وقوله ورسم تام سُمّي رسمًا لكونه أثرًا وعلامة على الماهيّة، والرسم لغة إسم لذلك، وتامًّا لشبهه بالحدّ التام من حيث أنه ذكر فيه الجنس مقيّدًا بما هو كالفصل من الخواص، وقوله ورسم ناقص سمّي رسمًا لما ذكر وناقصًا لنقصه عن التام بحذف بعض أجزائه منه. (بيجوري، حبم، ٧١، ٧)

- أمّا الحدُّ فالتامُّ منه ما تركَّب من جنس الشيء وفصله القريبين كالحيوان الناطق في تعريف الإنسان. (يازجي، قم، ١٥، ١٥)

حدُّ الفن

- أمّا حدُّ الفنّ: فهو علم يُبْحَث فيه عن مفردات الألفاظ الموضوعة من حيث دلالتها على معانيها بالمطابقة. (مخان، بصل، ٦٤، ٤)

حدُّ اللغة

- قال أبو الفتح ابن جنّي في "الخصائص": حدُّ اللُّغة: أصوات يُعبِّر بها كل قوم عن أغراضهم. ونحوه في "المُزْهِر"، وبمثلهِ قال أبو الوفا الهُوريني. وهذا الحدُّ للُّغة من حيث هي. (مخان، بصل، ٦٤، ١)

حدّ ناقص

- إمّا أن يكون (المعرَّف) بالجنس والفصل القريبين وذلك هو الحدّ التام، وإمّا أن يكون بالفصل وحده أو مع الجنس البعيد وذلك هو الحدّ الناقص، وإمّا أن يكون بالخاصّة مع جنس قريب أي ولو بعيدًا على ما يأتي من الخلاف وذلك هو الرسم التام، وإمّا أن يكون بالخاصّة وحدها أو مع الجنس البعيد على ما فيه وذلك هو الرسم الناقص. (بيجوري، حبم، ٧١، ٢)

- حدّ تام سُمّي حدًّا لمنعه من دخول أفراد غير المحدود، والحدُّ لغة المنع وتامًّا بذكر أجزاء الماهيّة فيه بتمامها، وقوله وحدّ ناقص سمّي حدًّا لما ذكر وناقصًا لنقصه عن التام لحذف بعض الأجزاء منه، وقوله ورسم تام سُمّي رسمًا لكونه أثرًا وعلامة على الماهيّة، والرسم لغة إسم لذلك، وتامًّا لشبهه بالحدّ التام من حيث أنه ذكر فيه الجنس مقيّدًا بما هو كالفصل من الخواص، وقوله ورسم ناقص سمّي رسمًا لما ذكر وناقصًا لنقصه عن التام بحذف بعض أجزائه منه. (بيجوري، حبم، ٧١، ٨)

- والناقص ما تركَّب من جنسه البعيد وفصله القريب كالجسم الناطق. (يازجي، قم، ١٥، ١٧)

حدّ الوضع

- في حدِّ الوضع وما يفاد به: وهو عبارة عن تخصيص الشَّيء بالشَّيء، بحيث إذا أُطلِق الأوَّل فهم منه الثَّاني. قال التَّاج السُّبكي: وهذا تعريف سديد، فإنَّك إذا أطلقت قولك: "قام زيد" فُهِمَ منه صدور القيام منه. والمفيد في الحقيقة إنَّما هو المتكلِّم، واللَّفظ كالآلة الموضوعة لذلك. قال الرَّازيّ وابن الحاجب وابن مالك وغيرهم: ليس المركَّب بموضوع، وإلَّا لتوقَّف استعمال الجُمَل على النَّقل عن العرب، كالمفردات. ورجَّح القرافي والتَّاج والسُّبكي وغيرهما من أهل الأصول أنَّه موضوع؛ لأنَّ العرب حجرت في التَّراكيب كما حجرت في المفردات. والأوَّل أولى. ولا يجب أن يكون لكلِّ معنى لفظ؛ لأنَّ المعاني لا تتناهى، والألفاظ مُتناهية، لكن ما تكثر الحاجة إليه من المعاني لا يخلو عن الألفاظ، والتي تندر الحاجة إليها يجوز أن يكون لها ألفاظ وألَّا يكون. وليس الغرض من الوضع إفادة المعاني المفردة، بل إفادة المركَّبات والنِّسب بين المفردات، كالفاعليَّة والمفعوليَّة وغيرهما، وإلَّا لزم الدَّور. (مخان، بصل، ٩٩، ٣)

حَدَث

- إنّ ما يدلّ على الحدث هو المصدر وهو إسم باتّفاق، قال ابن مالك المصدر إسم ما سوى الزمان من مدلوله الفعل كأمن من أمن، قال شرّاحه أي المصدر هو الدالّ على الحدث لأن مدلولي الفعل الحدث والزمان، فغير الزمان هو الحَدَث، وقد فسّر صاحب نار القرى المصدر بما يدلّ على الحدث وهو خطأ. (أسير، أرش، ٨، ١٠)

- إنّ الحَدَث هو إسم لفعل الفاعل، والحدوث إسم للتجدّد، والمصدر إنّما يدلّ على فعل الفاعل لا على تجدّده. (أسير، أرش، ٨، ٢٣)

حدوث

- دليل على الحدوث وهو دليل على الإفتقار إلى صانع حكيم متّصف بالصفات، وحاصله أن تقول العالم حادِث، وكل حادث لا بدّ له من صانع حكيم متّصف بالصفات. (بيجوري، تمر، ٢٤، ٥)
- الحدوث أي الوجود بعد العدم. (بيجوري، تمر، ٥٤، ٢٤)
- قال العارف الكبير عبد الكريم الجيلي - رضي الله عنه - الحدث اللازم في حكم المخلوق هو افتقاره إلى موجد يوجده، فهذا الأمر هو الذي أوجب اسم الحَدَث على المخلوق، فهو ولو كان موجودًا في علم الله فهو مُحْدَث في ذلك الوجود لأنّه فيه مفتقر إلى موجِد يوجده، فلا يصحّ على المخلوق إسم القديم ولو كان موجودًا في العلم الإلهي قبل بروزه لأنّه من حكمه أن يكون موجودًا بغيره، فوجوده مرتّب على وجود الحق. وهذا معنى الحدوث. فالأعيان الثابتة في العلم الإلهي محدثة لا قديمة بهذا الاعتبار. (جزائري، مواف٣، ١٣٠٦، ١)
- إنّ الحَدَث هو إسم لفعل الفاعل، والحدوث إسم للتجدّد، والمصدر إنّما يدلّ على فعل الفاعل لا على تجدّده. (أسير، أرش، ٨، ٢٤)

حدوث الشيء

- يقول العبد: الربُّ حقّ ثابت مطلق في ألوهيّته وقدمه واجب الوجود لذاته. والعبد حقّ ثابت مقيّد في عبوديّته وحدوثه واجب الوجود بغيره.

وقد اتّصف هذا العبد الحادِث بالوجود، والوجود واحد قديم لا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتعدّد. إذ لا يخلو هذا الوجود الذي استفاده الحادث ووصف به من أن يكون معدومًا ووجد، أو معدومًا، لا يصحّ أن يكون معدومًا ووجد، لأنّ الوجود لا يكون عدمًا ولا موجودًا، وإن كان عدمًا فلا فرق بينه وبين العين الموصوفية به. فإنّ الوجود من حيث ما هو معدوم محتاج إلى وجوده فيتسلسل وهو محال، وعليه فالوجود واحد قديم في الربّ حادث الظهور عند العبد، ولا يقدح ذلك في قدمه، فإنّ حدوث الشيء عندنا لا يدلّ على أنّه لم يكن له وجود قبل حدوثه. (جزائري، مواف٣، ١٣٣٠، ١)

حدوث العالم

- الدليل على أنّ الله تعالى؛ فاعل مختار، هو أنّ هذه الأجسام الموجودة؛ متناهية. وكل متناه؛ فهو مشكَّل. ينتج: أنّ هذه الأجسام الموجودة؛ مشكَّلة. وهذه الأشكال؛ قسمان: أحدهما: الأشكال، التي حصلت على سبيل الاتفاق، من غير أن يحتاج حصولها، إلى فعل فاعل حكيم. والثاني: الأشكال، التي يشهد صريح العقل؛ بأنّها لم تحصل، إلّا قصد فاعل حكيم. أمّا القسم الأول؛ فمثل الحجر المنكسر، والكوز المنكسر. فإنّه لا بدَّ وأن يكون لتلك القطعة من الحجر والفخّار، شكل مخصوص معيّن. إلّا أن صريح العقل؛ شاهد بأن ذلك الشكل المخصوص؛ وقع على سبيل الاتّفاق. ولا يتوقّف حصوله، على فعل فاعل مختار. وأمّا القسم الثاني؛ فهو مثل الأشكال، الواقعة على وَفق المصالح والمنافع. مثاله: الإبريق. فإنّنا لما نظرنا إلى الإبريق؛ رأينا فيه ثلاثة أشياء: أحدها؛ الرأس الواسع. وثانيها؛ البُلبُلة الضيّقة. وثالثها؛ العروة. فلما تأمّلنا، في هذه الأحوال الثلاثة؛ وجدناها موافقة لمصلحة الخلق. فإنّه لا بدَّ من توسيع رأس الإبريق؛ حتى يدخل الماء فيه بالسهولة. ولا بدَّ من ضيق بُلبُلته؛ حتى يخرج الماء منها بقدر الحاجة. ولا بدَّ له من العروة؛ حتى يقدر الإنسان، على أن يأخذه بيده. فلما وجدنا هذه الأوصاف الثلاثة، في الإبريق، مطابقة للمصلحة؛ شهد عقل كل واحد، بأن فاعل هذا الإبريق؛ لا بدَّ وأن يكون قد فعله، بناءً على الحكمة، ورعاية المصلحة. ولو أنّ قائلًا قال: إن هذا الإبريق؛ تكوّن بنفسه، من غير قصد قاصد حكيم، ولا فعل فاعل. بل اتّفق تكوّنه بنفسه، كما اتّفق تشكّل هذه القطعة بهذا الشكل الخاص، من غير قصد قاصد حكيم. ولا جعل جاعل؛ لشهدت الفطرة السليمة، بإن هذا ال قول؛ باطل محال. ومتى ثبت القول، بالفاعل المختار؛ ثبت حدوث العالم. (جزائري، ذغ، ٩٧، ٤)

حديث

- إنّ الحديث بمنزلة الأساس الذي هو الأصل والفقه بمنزلة البناء الذي هو له كالفرع، وكل بناء لم يوضع على قاعدة أساس فهو منهار، وكل أساس خلا عن بناء وعمارة فهو قفر وخراب. (دهلوي، رد، ١٦، ٢٩)

حرّ

- الحريّة من حيث هي: رخصة العمل المباح، من دون مانع غير مباح، ولا معارض محظور. فحقوق جميع أهالي المملكة المتمدّنة ترجع

إلى الحرية، فتتّصف المملكة بالنسبة للهيئة الاجتماعية بأنّها مملكة متحصّلة على حريتها، ويتّصف كل فرد من أفراد هذه الهيئة بأنّه حرّ، يباح له أن ينتقل من دار إلى دار ومن جهة إلى جهة، بدون مضايقة مضايق ولا إكراه مكره، وأن يتصرّف كما يشاء في نفسه ووقته وشغله، فلا يمنعه من ذلك إلّا المانع المحدود بالشرع أو السياسة، مما تستدعيه أصول مملكته العادلة. ومن حقوق الحريّة الأهلية أن لا يجبر الإنسان على أن ينفى من بلده، أو يعاقب فيها، إلّا بحكم شرعي أو سياسي مطابق لأصول مملكته، وأن لا يضيّق عليه في التصرّف في ماله كما يشاء، ولا يحجر عليه، إلّا بأحكام بلده، وأن لا يكتم رأيه في شيء، بشرط أن لا يخلّ ما يقوله أو يكتبه بقوانين بلده. (طهطاوي، اكا٢، ٤٧٣، ٦)

حرام

- عن أبي الدَّرداء - رضي الله عنه - مرفوعًا: "ما أحلَّ الله في كتابه فهو حلال وما حرَّم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عافية، فاقبلوا من الله عافيته فإنّ الله لم يكن لينسى شيئًا. (وهاب، أي، ٢٩، ٥)
- الحلال ما أحلّ الله ورسوله والحرام ما حرّم الله ورسوله. (سنوسي، كو، ٨٨، ٢)

حرب

- من طالع التاريخ منذ وجد الإنسان إلى الدقيقة التي يقرأ فيها هذا الكلام يرى أن أصل كل حرب إنّما هو أحد أمرين وهما الطمع والحسد. وهما أو أحدهما ما حمل سميراميس ملكة آثور على قيام الحرب على الهند. والإسكندر على فتح الدنيا. وتيمورلنك على تخريب الشرق وأورليان على تخريب تدمر وغيرهم كثيرين من الذين أنزلوا في العالم جنود الويلات والهوان. وما وصفنا من ساحة الحرب هو جنّة بالنسبة إلى ما يرى في المدن التي يفتح المدفع فمه المهلك ليفتح أبوابها لدخول المهاجم. فإن هناك يصيب النساء والأولاد والشيوخ والأطفال ما يصيب الرجال في ساحة المعارك فترى ما ينفطر منه القلب شفقة وحزنًا ويحمل صاحب المروءة والحنو على لعن طمع الإنسان وشرّه. (سبستاني، فجل١، ١٠٨، ١٠)
- من عادات الدول فضّ مجالس المبعوثين في أثناء الحرب. حتى أنّ الرومانيين القدماء كانوا عند وقوع وطنهم في خطر يبطلون النظام ويقيمون حاكمًا أو ملكًا يسمّونه دكتاتور ويجعلونه ذا استبداد تامّ. لأنّ الحرب توقّف القوانين وتبيت البلاد مفتقرة في أثنائها إلى سرعة الأجراء والإقدام بدون مصادفة عوائق المفاوضات المجلسية. وبعد أن يعقد الصلح تلتئم المجالس وتندّد بأعمال الذين تستحقّ أعمالهم التنديد وتحاكم الذين يستوجبون المحاكمة. ولا يخفى على كل عالم بالأمور أن النظام وعدم النظام لا يجتمعان. ولذلك من أصوب الأمور فضّ المجلس لهذا السبب إذا لم يكن ذلك لسبب آخر والمبادرة إلى جمعه بعد أن يقرّر الصلح. (سبستاني، فجل٢، ٤٨٩، ٣٣)

حرفة

- الحرفة ما يرتزق منها الإنسان، وكل ما اشتغل به الإنسان وضرى عليه يسمّى صنعة وحرفة لأنّه ينحرف إليها. (أسير، أرش، ٥، ٣)

حركة

- إنّ الجسم لا يتحرّك حركتين إلى جهتين من حيث هما حركتان، بل يتحرّك حركة واحدة تتركّب منهما، فإنّ الحركات إذا تركّبت وكانت إلى جهة واحدة أحدثت حركة مساوية لفضل البعض على البعض، أو سكونًا إن لم يكن فضل، وإن كانت في جهات مختلفة أحدثت حركة مركّبة إلى جهة، لتوسّط تلك الجهات على نسبتها، وذلك على قياس سائر الممتزجات. فإذن الجسم الواحد لا يتحرّك من حيث هو واحد إلّا حركة واحدة إلى جهة واحدة، إلّا أنّ الحركة الواحدة كما تكون متشابهة قد تكون مختلفة، وكما تكون بسيطة فقد تكون مركّبة، وكل مختلفة مركّبة وكل بسيطة متشابهة ولا يتعاكسان، الحركة المختلفة تكون بالقياس إلى متحرّكاتها الأول بالذات، وإلى غيرها بالعرض، ولا يكون جميعها بالقياس إلى متحرِّك واحد بالذات، بل لو كان فيها ما هي بالقياس إليه بالذات لكانت إحداهما فقط، وإذا ظهر ذلك فقد ظهر أنه لا يلزم من كون الجسم متحرّكًا بحركتين حصوله دفعة في جهتين، ولم يحوج ذلك إلى ارتكاب شيء مستبعد فضلًا عن محال. (عاملي، كشك٢، ١٦، ١٨)

حركة الإجتماعات الإنسانية

- إلّا أنّ الاجتماع الإنساني هو بمنزلة جسم حيوي، يحصل فيه السكون، ولا تبطل حركة النمو ما دام حيًّا. فما كان يصلح له في حال لا يصلح بعد انتقاله منها، فمثله كمثل الإنسان ينتقل من صورة إلى صورة، ومن قماط إلى قماط، متحوّلًا من كمية إلى كمية، ومن كيفية إلى كيفية، فيغذّى وهو طفل بما لا يكفيه إذا يفع، وهو بما لا يرضيه إذا شاخ. وبناء عليه فإن أحكم الحكّام وأرشد ذوي الرئاسة من تبع بأعماله حركة قومه، فجعل القوانين مناسبة لهم في كل حال. ومن أنعم النظر في حركة الاجتماعات الإنسانية يجد أن الشارعين والوازعين جميعًا قد وضعوا من القوانين ما كان ملائمًا لأحوال عصورهم. فلمّا تبدّلت تلك الأشكال، وتحوّلت تلك الأحوال، رأى النبهاء من تابعيهم أن لا بدّ من تغيير تلك القوانين بحيث تكون ملاحمة لما صارت إليه الأمة، فصرفوا إلى ذلك عنهم، وأبدلوا صور القضايا وأشكالها، وجلوها مموّهة بالتأويل، فحصل ما نراه من واجب التساهل في أكثر الشرائع ومعظم القوانين. ولا غرو في ذلك فإنها بمثابة الدواء المعدّ لا دواء الإجماع، وليس كل دواء بصالح لكل داء، بل ربما كان العلاج الواحد نافعًا للداء في أوله ضارًّا في آخره. (إسحق، كسج، ٢٧١، ١٨)

حرمة الأصول الملكية

- لمّا كانت السياسة جسيمة لا يقوم بها واحد اختصّ المَلِك بمعالي الأحكام وكلّياتها، وخلع بعض نفوذه في جزئيّات الأحكام على المحاكم والمجالس، وجعل لهم لوائح وقوانين خصوصيّة ترشد أفعالهم ولا يتعدّونها. قال بعضهم: ليست في الدنيا جمعية منتظمة ولا مملكة معتدلة الأحكام إلا وتكون القوة فيها بالأصول العدليّة، فالأصول العادلة تصون ناموس الدولة عن الملامة، ولهذا كان جميع ما أمضاه الملك السالِف من الأحكام وأجرى مقتضاه بالفعل والتنجيز لا يسوغ لمن جاء بعده أن يخدشه ويبطل أحكامه التي جرى مقتضاها، وهذه القاعدة جارية في

سائر الممالك، فحرمة الأصول الملكيّة بصونها عن نقض مجرياتها راجعة في الحقيقة لحفظ حرمة الملك، فإنّ بتّ الحكم في عهد الملك أثر نتائج أفكاره أو ثمرة أوامره ونواهيه وتصديقه عليه فهو منسوب إلى المنصب الملوكي فلا يسوغ نقضه. (طهطاوي، اكا١، ٥١٩، ٢٠)

حروب

- لا برهان إذن على سموّ عقل الإنسان وترويض أخلاقه ودعة سجيّته أعظم من محبته السلام ونفوره من الحروب والخصومات. على أنّه بالسلام تنمو الهيئة الاجتماعية وتتوسّع دائرة تقدّمها بالثروة والمعارف والآداب. بالسلام تخصب الحقول وتعطي الأرض غلّاتها وتجود الفلاحة ويكثر الحصاد. بالسلام تعمر البلاد والقرى وتتّسع التجارة التي عليها يقوم مدار الاشتراك الاقتصادي مع كافّة العالم. بالسلام تتقوّى الممالك وتعظم رجالًا ومالًا. وبالإجمال أنه بالسلام يقوم شرف البلاد وصالح العباد. ولكن إذا أخذنا نتصفّح الحروب وغوائلها إنما نرى العكس تمامًا. على أنه بالحرب تتبدّد الهيئة الاجتماعية وتضيق دائرة تقدّمها ونجاحها حيثما يرسل إليها مركز الجهل قاطرات الخراب، بالحرب تمحل الأرض وتضنّ بإنتاجها وتتقهقر الفلاحة ويقتر الحصاد، بالحرب تنهدم البلاد وتغور المتاجر في أودية الاضمحلال وتنقطع الشعوب عن مشاركة بعضهم البعض، بالحرب تضعف الممالك وتقلّ رجالًا ومالًا، وفي النتيجة أنه بالحرب تذلّ البلاد وتباد القبائل ويسود الخراب، ومع كل ذلك فقد يلد السلام حروبًا والحروب سلامًا، بناء على أن زيادة الراحة قد تنشئ أضرارًا جمّة لا تذهب إلّا بواسطة التعب والرياضة. (مرّاش، غبح، ٢١، ٢٠)

- قد تكون الحروب بداية العظمة والإصلاح والإتقان والعدل أن عقبها نصر أو كسر، فإنّها تكشف ما استتر من قوة الأمم وتفتح طرق النجاح والفلاح، فإن سُلكت تؤدّي إلى المطلوب، وإن عرض عنها تبلي بالانحطاط والذلّ والهوان، فيعقب ذلك ما ربما آل إلى الاضمحلال، وقد ادعينا على مسمع من العالم أن مجلس مبعوثينا ينبوع تقدّمنا وتقويم اعوجاجنا وقد بشرتنا الرسالات البرقية بأن المجلس الثاني سيجتمع بعد أقلّ من ٣ أشهر أي في أواخر تشرين الثاني (نوفمبر)، فإن وجه خاطره إلى المنافع العامة يفيد الأمة وتنشرح الصدور المتضايقة، ويرى الذين خسروا ثروتهم وتضعضعت أحوالهم أنهم في وطن يتيسّر فيه التعويض وإن فاتتهم فرصة تسنح أخرى، والذين قد اكتسبوا ما يؤهّلهم لجمع المال فضلًا عن الآداب يرون أنّهم في حقول من جدّ فيها وجد. (سبستاني، فجل٢، ٤٦٨، ٢٤)

- إنّ محامد هؤلاء السياسيين حُماة الإنسانيّة، وأولياء الحريّة. وأنصار التمدّن، أكثر من أن تُحصر. ولا نذكر إلّا واحدة منها وهي أنّهم لمّا رأوا تكاثر بني الإنسان خافوا أن تضيق بهم الأرض، أو أن لا يصيبوا منها رزقهم، فجعلوا الحروب متعاقبة متواصلة وأهلكوا منهم (حبًّا بالإنسانية) في أقلّ من ثلاثين عامًا، أكثر من مليونين، وفرّقوا أشلاءهم في جهات الأرض، فجعلوا جانبًا منها في خنادق مليكوف، وقسمًا في سادوا، وجانبًا في سيدان وباريس،

ومقدارًا في الأناضول والروملي، ولا نذكر ما أودعوا من ذلك بطون أرض الحبشة، وخيوى، وخوقند، وبخارى، وداغستان، وانشين، ولا نراهم قانعين بجميع ذلك فإنّهم لا يزالون يجمعون الزخائر، ويجهّزون العساكر، ويتجاولون في ميادين السياسة، فمنهم من يجيء ثانيًا عنانه، ومنهم من يعود ضاربًا أصدريه. وقد ظهر لنا أخيرًا أن أصوات هذه الخلائق الصغيرة، والموجودات الحقيرة، ارتفعت إلى مقاماتهم العالية، وبلغت مسامعهم، فتفضّلوا علينا بوعد نسأل الله أن يوفّقهم إلى إنجازه، وهو أن يأتمروا للنظر في أمورنا ليمنعونا من تخديش مسامعهم الشريفة بالشكوى. وعساهم أن يروا أن الدنيا لم تضق بنا، فيعدلوا عن تعريضنا للمخاطر والمهالك. وأن يعلموا أنّ الجندي القادر على خدمة الطبيعة مستحقٌّ لخيراتها، جدير بإصابة الرزق منها، لا المتموّل، الكسل، الجبان، المنغمس بالترف والنعيم، وأن عليهم تبعة ما يفعلون، وأنهم يجزون بمثل ما يجرون فإن أساءوا وظلموا فلهم جزاء الظالمين، وإن أحسنوا فلهم عاقبة المحسنين. (إسحق، درر، ٧١، ١٤)

حرية

- "سائر الفرنسيس مستوون قدّام الشريعة" معناه سائر من يوجد في بلاد فرنسا من رفيع ووضيع لا يختلفون في إجراء الأحكام المذكورة في القانون، حتى أنّ الدعوة الشرعيّة تقام على الملك، وينفذ عليه الحكم كغيره، فانظر إلى هذه المادة الأولى فإنّها لها تسلّط عظيم على إقامة العدل وإسعاف المظلوم وإرضاء خاطر الفقير بأنّه العظيم نظرًا إلى إجراء الأحكام، ولقد كادت هذه القضية أن تكون من جوامع الكلم عند الفرنساوية، وهي من الأدلّة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة عالية، وتقدّمهم في الآداب الحاضرة، وما يُسمّونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف، وذلك لأنّ معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجور الحاكم على إنسان، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة. (طهطاوي، اكا٢، ١٠٢، ٢٦)

- الفرنساوية مستوون في الأحكام على اختلافهم في العظم والمنصب والشرف والغنى، فإنّ هذه مزايا لا نفع لها إلّا في الاجتماع الإنساني والتحضّر فقط، لا في الشريعة، فلذلك كان جميعهم يقبل في المناصب العسكرية والبلدية، كما أنّه يُعِين الدولة من ماله على قدر حاله، وقد ضمنت الشريعة لكل إنسان التمتّع بحريته الشخصيّة حتى لا يمكن القبض على إنسان إلّا في الصور المذكورة في كتب الأحكام، ومن قبض على إنسان في صورة غير منصوصة في الأحكام يعاقب عقوبة شديدة، ومن الأشياء التي ترتّبت على الحرية عند الفرنساوية أن كل إنسان يتبع دينه الذي يختاره يكون تحت حماية الدولة، ويعاقب من تعرّض لعابد في عبادته، ولا يجوز وقف شيء على الكنائس أو إهداء شيء لها إلّا بإذن صريح من الدولة، وكل فرنساوي له أن يبدي رأيه في مادة السياسات أو في مادة الأديان، بشرط أن لا يخلّ بالانتظام المذكور في كتب الأحكام. كل الأملاك على الإطلاق حرم لا يهتك، فلا يكره إنسان أبدًا على إعطاء ملكه إلّا لمصلحة عامة، بشرط أخذ - قبل التخلية - قيمته، والمحكمة هي التي تحكم. (طهطاوي، اكا٢، ١٠٥، ٥)

- المَلَكيّة، والحرية والمراد بالمَلَكيّة أتباع الملك القائلون بأنه ينبغي تسليم الأمر لولي الأمر من غير أن يعارض فيه من طرف الرعيّة بشيء، والأخرى يميلون إلى الحرية، بمعنى أنهم يقولون: لا ينبغي النظر إلى القوانين فقط، والملك إنما هو منفّذ للأحكام على طبق ما في القوانين، فكأنه عبارة عن آلة. ولا شكّ أن الرأيين متباينان، فلذلك كان لا اتّحاد بين أهل فرنسا، لفقد الاتفاق في الرأي. والمَلَكية أكثرهم من القسوس وأتباعهم، وأكثر الحريين من الفلاسفة والعلماء والحكماء وأغلب الرعيّة. فالفرقة الأولى تحاول إعانة الملك، والأخرى ضعفه وإعانة الرعيّة. ومن الفرقة الثانية طائفة عظيمة تريد أن يكون الحكم بالكلية للرعيّة، ولا حاجة إلى ملك، ولكن لمّا كانت الرعيّة لا تصلح أن تكون حاكمة ومحكومة وجب أن توكل عنها من تختاره منها للحكم، وهذا هو حكم الجمهورية، ويقال للكبار مشايخ وجمهور، وهذا مثل مصر في زمن حكم "الهمامية"، فكانت إمارة الصعيد جمهورية إلتزامية. فعلم من هذا أن بعض الفرنساوية يريد المملكة المطلقة، وبعضهم يريد المملكة المقيّدة بالعمل بما في القوانين، وبعضهم يريد الجمهورية. (طهطاوي، اكا٢، ٢٠١، ٣)

- حقوق المواطن: ثم إنّ ابن الوطن المتأصّل به، أو المنتجع إليه، الذي توطن به واتّخذه وطنًا، ينسب إليه، تارة إلى اسمه فيقال: مصري، مثلًا، أو إلى الأهل فيقال: أهلي، أو إلى الوطن فيقال: وطني، ومعنى ذلك أنّه يتمتّع بحقوق بلده، وأعظم هذه الحقوق الحرية التامّة في الجمعية التأنسيّة، ولا يتّصف الوطني بوصف الحريّة إلّا إذا كان منقادًا لقانون الوطن ومعينًا على إجرائه، فانقياده لأصول بلده يستلزم ضمنًا ضمان وطنه له التمتع بالحقوق المدنية، والتمزي بالمزايا البلدية، فبهذا المعنى هو وطني وبلدي، يعني أنّه معدود عضوًا من أعضاء المدينة، فهو لها بمنزلة أحد أعضاء البدن، وهذه أعظم المزايا عند الأمم المتدمّنة. وقد كان أهالي غالب الأمم محرومين من تلك المزية، التي هي من أعظم المناقب، وكان ذلك في الأزمان التي كانت فيها أوامر ولاة الأمور جارية على هوى أنفسهم، يفعلون ما شاؤه، وقد كانت الأهالي إذ ذاك لا مدخل لها في معارضة حكّامهم، ولا محاماة لهم عن أحكام الشريعة، فكان لا يمكنهم أن يخبروا ملوكهم بما يرونه غير موافق، أو يكتبوا شيئًا فيما يختصّ السياسات والتدابير، ولا يبدوا آراءهم في شيء، فكانوا كالأجانب في أمور الحكومة، وكانوا لا يتقلّدون من الوظائف والمناصب إلّا بما هو دون استحقاقهم، والآن تغيّرت الأفكار، وزالت عن أبناء الوطن هذه الأخطار، فالآن ساغ للوطني الحقيقي أن يملأ قلبه بحب وطنه لأنه صار عضوًا من أعضائه. (طهطاوي، اكا٢، ٤٣٣، ١٩)

- من زاول علم أصول الفقه، وفقه ما اشتمل عليه من الضوابط والقواعد، جزم بأن جميع الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول أهالي باقي الأمم المتمدّنة إليها، وجعلوها أساسًا لوضع قوانين تمدّنهم وأحكامهم، قلَّ أن تخرج عن تلك الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية التي عليها مدار المعاملات، فما يُسمّى عندنا بعلم أصول الفقه يُسمّى ما يشبهه عندهم بالحقوق الطبيعية أو النواميس الفطريّة، وهي عبارة عن قواعد عقلية، تحسينًا وتقبيحًا،

يؤسّسون عليها أحكامهم المدنية، وما نُسمّيه بفروع الفقه يُسمّى عندهم بالحقوق أو الأحكام المدنية، وما نسمّيه بالعدل والإحسان يعبّرون عنه بالحرية والتسوية، وما يتمسّك به أهل الإسلام من محبة الدين والتولّع بحمايته، مما يفضّلون به عن سائر الأمم في القوة والمنعة، يُسمّونه محبة الوطن. (طهطاوي، اكا٢، ٤٦٩، ٢٢)

- الحريّة من حيث هي: رخصة العمل المباح، من دون مانع غير مباح، ولا معارض محظور. فحقوق جميع أهالي المملكة المتمدّنة ترجع إلى الحرية، فتتّصف المملكة بالنسبة للهيئة الاجتماعية بأنّها مملكة متحصّلة على حريتها، ويتّصف كل فرد من أفراد هذه الهيئة بأنّه حرّ، يباح له أن ينتقل من دار إلى دار ومن جهة إلى جهة، بدون مضايقة مضايق ولا إكراه مكره، وأن يتصرّف كما يشاء في نفسه ووقته وشغله، فلا يمنعه من ذلك إلّا المانع المحدود بالشرع أو السياسة، مما تستدعيه أصول مملكته العادلة. ومن حقوق الحريّة الأهلية أن لا يجبر الإنسان على أن ينفى من بلده، أو يعاقب فيها، إلّا بحكم شرعي أو سياسي مطابق لأصول مملكته، وأن لا يضيّق عليه في التصرّف في ماله كما يشاء، ولا يحجر عليه، إلّا بأحكام بلده، وأن لا يكتم رأيه في شيء، بشرط أن لا يخلّ ما يقوله أو يكتبه بقوانين بلده. (طهطاوي، اكا٢، ٤٧٣، ٣)

- إذا كانت الحريّة مبنيّة على قوانين حسنة عدلية كانت واسطة عظمى في راحة الأهالي وإسعادهم في بلادهم، وكانت سببًا في حبّهم لأوطانهم. وبالجملة فحرية أهالي كل مملكة منحصرة في كونهم لهم الحق في أن يفعلوا المأذون شرعًا، وأن لا يُكْرَهوا على فعل المحظور في مملكتهم، فكل عضو من أعضاء جمعية المملكة يرخص له أن يتمتّع بجميع مباحات المملكة، فالتضييق عليه فيما يجوز له فعله، بدون وجه مرعي، يُعدّ حرمانًا له من حقّه، فمن منعه من ذلك، بدون وجه، سلب منه حق تمتّعه المباح، وبهذا كان متعدّيًا على حقوقه، ومخالفًا لأحكام وطنه. ومتى كانت حرية الأهالي مصحوبة بعدل الملوك، الذين يمزجون اللين بالخشونة للإهابة، فلا يخشى منها على الدولة، بل يكون التعادل في الحقّين، ويسعد الرئيس والمرؤس. (طهطاوي، اكا٢، ٤٧٥، ٣)

- أعظم حريّة في المملكة المتمدّنة حرية الفلاحة والتجارة والصناعة، فالترخيص فيها من أصول فن الإدارة الملكيّة، فقد ثبت بالأدلّة والبراهين أن هذه الحرية من أعظم المنافع العمومية، وأن النفوس مائلة إليها من القرون السالفة التي تقدّم فيها التمدّن إلى هذا العصر، وأن أصعب ما على العاقل الذي يفهم منافع هذه الفنون أن يرى تضييق دائرتها، ولكن قد يكون سبب التضييق في ذلك أن ملوك المملكة الموجود فيها ذلك يرون رعاياهم ليسوا أهلًا لهذه الرخصة، لعدم استكمال التربية الأهلية فيها، وأنهم ينتظرون تقدّم التربية وصلاح حال الأهالي ليبيحوا لهم رخصة اتّساع الدوائر الزراعية والتجارية والصناعية، لأن تهذيب الأهالي وتحسين أحوالهم يكسب عقولهم الرشد والتصرّف في العمليات المتّسعة. (طهطاوي، اكا٢، ٤٧٥، ٢٢)

- يقارن الحرية: التسوية، وكلاهما ملازم للعدل والإحسان. (طهطاوي، اكا٢، ٤٧٦، ١١)

- ما كان إلّا كلمح البصر حتى انبرى الفيلسوف من هواجسه وقال: - لم أفهم معنى الخلاص من دولة العبودية وهل يمكن أن يوجد لأحد خلاص منها؟ - كيف لا يمكن ذلك؟ أجابت الملكة. وهل يخفى عليك فعل المدافع والبنادق؟ - إنني لا أرى وسيلة يمكن بها الخلاص لأحد من نير العبودية. على أنني أرى جميع ما في الطبيعة مرتبطًا بسلسلة الاستعباد بعضها ببعض. - وكيف ذلك؟ أجاب الملك، وهلا يوجد حريّة في العالم؟ لا، أيها الملك العظيم. - أفلا توجد طريقة بها يحصل الإنسان على شبه الحرية لكي ينال لذّة الحياة. - نعم، يوجد. - أوضح لنا ذلك. فأطرق الفيلسوف بُرهة ثم أخذ يتكلّم فقال: - إننا إذا تتبّعنا الإنسان منذ ولادته إلى نهاية حياته، إنما نرى حياته تجري خاضعة إلى ما لا ينتهي من العبوديات. وهكذا نرى أيضًا جميع المخلوقات، فالطفل المولود عندما يسقط على الأرض يصرخ وينتحب علامة لإشعاره بوقوع سلطان المحيطات به عليه ولم يزل عبدًا طبيعيًا لأمّه طالما يغتذي من لبنها إلى أن تضع له المرّ على الثدي إثارة لطرده من حلاوة الحياة وإكراهه على الدخول في مضمار الحياة المستقلّة. وحينئذٍ يميل بوجهه إلى مواجهة عالم الغلبات فتدفعه شرائع الاستقلال الحيوي في عبودية الموجودات وتعصف به زوابع الأقدار في مفازة الطبيعة فيعود مدافعًا ومجاذبًا جميع الكائنات أملًا بالخلاص من فواعلها وتأثيراتها الواقعة عليه، فيخضع للحرارة ليستعين بها على الفرار من سلطة البرد. ويميل إلى هذا الأخير ليدفع عنه غلبة سفير الأولى، ثم يبسط يديه لدى مكارم المملكة الأزلية علنًا ليسترجع منها ما اقتنصته من بنيته بالانحلال والتنفّس خفيّة، ويبتني من الجوامد بيوتًا لتحميه من حوادث الجو وهجير الشمس، ويستنجد بالمعادن لوقاية ابنيته من غوائل الصواعق المنقضة، ويستخدم أجنحة البخار ليطير بها إلى كل فسحات الأرض. وهكذا لا تبرح طيور أفكاره تحوم على دوحة الطبيعة، وأقدام آماله تعدو في كل ميادين العالم حتى تنتصر أخيرًا على جميع قوّاته كلٌّ تلك الأكوان وتزجّه في أودية العدم حيثما تحيط به ظلمات الأزل وتكتنفه غمرات السكوت بعد حياة قد تقضّت بالتعبّد لكافّة الحادثات وجرت تحت رقّ المصائب والأتعاب والأمراض خاضعة لقوي مُقتدِر أو ضعيف مستتر حسبما تقتضي الغاية أو الضرورة. فلا حرية إذن للإنسان وكذلك تجري هذا المجرى سائر الموجودات. أما ترى كيف أن الحيوان القوي يستعبد الضعيف؟ أما ترى كيف أن كل الحيوانات تسترقّ لخدمتها جميع جماهير الوجود النباتي؟ أما ترى كيف أن القوّات الجاذبة تجمع ما بين المتفرّقات العنصرية وتُخضِعها لسلطان الاجتماع والتراكم تحت عبودية الفواعل الكيماوية وأسر قوات التماسك بحيث لو أمكن للعناصر الهيولّيّة أن تأخذ حرية الانفراد لما أمكن قيام النظام الطبيعي أصلًا؟ (مرّاش، غبح، ٢٦، ١٤)

- قد يمكن للإنسان أن يحصل على شبه الحريّة ويتمتّع بلذّة الحياة على نوع ما، أمّا حصوله على الحريّة فلا يمكن إلّا إذا أدرك كون اعتبار سني وجوده مهما كانت عديدة بالنسبة إلى ما سبقه، من العدم وما سيرد عليه كاعتبار برق طفيف لمع في ليل دامس، وإن جميع مصائب الدنيا وأكدارها تحيط بهذه الفترة الحقيرة من

الحياة التي يجب أن يستثنى منها أوقات نومه وطفولته وشيخوخته، الأوقات التي تعتبر عدمًا. وإن جميع المحيطات به تجتهد بهدم بنيته لتستردّ منه ما سرقه من موادها بالاغتصاب، ولا تغفر السَّرقة إلّا بالردّ الذي هو حكم المغتصب. فإذا عرف هذا جميعه يعود متحرّرًا من سلطان الوقائع ومعتوقًا من عبودية الزمان، فلا يلبث معرّضًا للأكدار والأحزان لعدم مبالاته بها، ولا يوجد هائمًا بالمسرّات والملذّات لكونه لا يعتبرها بحيث يرى الجميع بخارًا يتصاعد قليلًا ثم يضمحلّ. ومن لم يبال بالألم لا يشعر بمضضه، ومن لا يعبأ باللذّة لا يدرك بهجتها. (مرّاش، غبح، ٢٧، ٢٢)

- إننا قد عرفنا عدم إمكان وجود حريّة ليس للإنسان فقط بل ولسائر الأنواع أيضًا، وأن جميع الأشياء بما أنها مرتبطة بخدمة بعضها البعض فهي مقيّدة أيضًا بعبودية بعضها للبعض، ولكن عندما تكون هذه العبودية غريبة عن الفائدة أو مضرّة بمصلحة العموم، فالاجتهاد بإبطالها ضرب من اللزوم وقانون صوابي. وبناء على ذلك عندما نظرنا دولة الاستعباد تتداخل بين شعوبنا بطرق مختلفة حيثما لا ينجم عن هذا التداخل سوى الإضرار بهم وفساد طبائعهم السليمة، نهضنا حالًا ضدّها وسطونا عليها سطوة إسكندر على داريوس وسجناها كما علمت. (مرّاش، غبح، ٢٩، ٢٢)

- على كل حال إن الإنسان إذا كان متعبّدًا لأحكام دولة التمدّن والصلاح يكون داخلًا في حقيقة الحريّة التي تطلبها الواجبات الإنسانية أدبيًّا. على أنه إذا كان التعبّد لازمًا فتلك الحرية ملزومة لأن اعتناق الإنسان واجباته لا يُدعى عبودية. ولكن إذا كان الشخص معتوقًا من رقّ تلك الدولة فهو بالضرورة داخل في عبودية ما ضدّها تبعًا لمقتضى الحال. وبما أن الدخول في أحكام دولة الخشونة والبربرية يُفسد أحوال البشر وينثر نظام جمعهم نازعًا عنهم كل الصفات الحميدة والسلوك السليم، الأمر الذي لا يوجد أضرُّ وأشرُّ منه لمملكة التمدّن والصلاح، وجب علينا من ثم، دفعًا لوقوع البلبال والوبال بين رعايانا أن تنهض ضدّ تلك الدولة الآبقة التي إذا لم ندثر آثارها لم تقم حريّة الإنسان المطلوبة أصلًا، تلك الحريّة التي لا يمكن إنكارها أدبيًّا مهما أطلّت في إيراد الهواجس والأوهام الفلسفية الفاقدة كل مكان سوى العقل الذي قد يخطر فيه ما لا حقيقة له في الظاهر. (مرّاش، غبح، ٢٩، ٣٤)

- أمّا النمسا فإنّ سلخها الكنيسة عن الحكومة وإعطاءها الحرية وغير ذلك مما يزيد بلادها نجاحًا كافٍ لتعويض الخسائر التي تكبّدتها في الحروب الأخيرة مع بروسيا وإيطاليا. (سبستاني، فجل١، ٧٥، ٢٥)

- للمساواة عارض قوي جدًّا وهو الدين. وللحريّة عارض أساسه محبة الذات لقيام السلطة وحفظ المركز وهو السياسة. ولترقية أسباب تقدّم العالم خصوصًا وعمومًا عارضان وهما الدين والسياسة. هذا مع قطع النظر عن عوارض أخر قانونية وعن العوارض الطبيعية التي نظرًا لرحمة الباري سبحانه وتعالى تكاد لا تضرُّ شيئًا بالعالم لأنها إذا أضرّت هنا عوّضت هناك. فبناء على ذلك قد أصبح لروح العصر الحاضر ضدّان قويّان وهما الدين والسياسة. وليس المقصود مطلق وجود الدين ومطلق وجود السياسة لأنهما ركنا حفظ الميزانية

وراحة العباد وبدونهما يخرب نظام الكون البشري وتقف حركته. ولكن المقصود إنّما هو الدين بالنظر إلى تفاعله في ما لا يتعلّق به ويضادُّ مبادئه وإلى استخدامه للقيام بأعمال ليس من خصوصياته القيام بها كتحميل الدولة الإنكليزية رعاياها الكاثوليكيين والإيرلنديين مثلًا مصاريف الكنائس البروتستانتية. ولا يخفى أنّ العار الذي لحق بإنكلترا من جراء الإصرار على التمسّك بهذا النظام إلى أوائل السنة الحاضرة لمجرّد كونه قديمًا هو أعظم من العار الذي كان يلحق بها بسبب عدم تنصيبها في المناصب أحدًا من الذين هم من غير مذهب الملكة لعدم إركانها فيهم لأنّها حافظت على هذه النظامات مع أنها منافية جدًّا لروح العصر، ولكن لما رأت أن روح العصر قد أبدل العصبة الدينية بالعصبة الوطنية ألغت ذلك القانون مع أنّه قديم فأصبحنا نرى أصناف رعاياها في جميع المناصب. (سبستاني، فجل١، ٩٧، ١٢)

- الحرية ثالوث موحّد الذات، متلازم الصفات، يكون بمظهر الوجود فيقال له الحرية الطبيعية، وبمظهر الاجتماع فيعرف بالحرية المدنية، وبمظهر العلائق الجامعة فيسمّى بالحرية السياسية. وقد حدَّها "منتين" بقوله هي المقدرة على فعل كلّ ما يتعلّق بذاتي. وبمثل ذلك حدَّها الحكيم "سنيك" من قبل. (إسحق، درر، ٢٦، ١)

- قد اتّفق الكثير من الناقدين على تعريف الحريّة بكونها مقدرة المرء على فعل ما لا يضرّ بغيره من الناس. وهو عين الحدّ المنصوص عليه في القانون الروماني وفيه نقص من وجهين. الأول أن حدَّ الأضرار منوط بالأحكام الموضوعة على ما بها من الخلل. والثاني أن قيد الأضرار بالغير يخرج عنه الأضرار بالذات وهو مخالف لمقتضى الناموس الطبيعي الحقيق بالاتّباع. (إسحق، درر، ٢٦، ١٢)

- إنّ اختلاف المعرّفين، وخطأ كثير من الناقدين، وأباطيل ذوي الأغراض الذاتية، ومفاسد الهيئة الاجتماعية، كلّ ذلك لم يمنع من ظهور نور الحريّة من خلال الفاف الأقوال، فهي فيما ترشد إليه البداهة خاصة طبيعية وُجدت لينمي بها الإنسان قواه البدنيّة والعقلية متدرّجًا في مراتب كمالات الوجود، ثمّ كان من سوء بخته أنَّ مظاهر السلطة أتت على ضدّها من كل وجه وفي كل زمان حتى كأنّما أول ما سعت فيه الجمعية البشرية ألّا يكون الإنسان إنسانًا. فقد ألمّت هاته الجمعية بالحريّة الطبيعية في كل مكان. أو ما ترى كل إناس يرومون أن يكون الولد على شاكلة آبائهم. فالصينيّ يخنق رجل الطفلة بالنعل الحديد لتشبَّ على خلق جدّتها. والأوروبيّ يضعف يسار الطفل لتكون يمينه أقوى. والشرق يخنق الطفل بجملته في اللفافة والقِماط. (إسحق، درر، ٢٧، ٥)

- إنّا (لا) نروم الإطلاق المحض في الحريّة بمعنى إخراجها عن كل حدّ وتعريف وقانون فذلك فيما نعتقد يردُّها إلى العتيديّة بحكم أنّ الطرفين يتلاقيان. وإنّما المراد إظهار آثار القوانين الموضوعة، والعادات المألوفة، في حريّة الإنسان. فالقانون الحقّ لا ينقص من الحريّة ولا يزيل الاستقلال. ولكنه يقيم لهما حدودًا تقيهما الضعف والاضمحلال. وشرط الحقيقة في القانون أن يكون موضوعه الحرص على حقوق الكل، والحفظ لحق الفرد، ما لم

يمسُّ تلك الحقوق، فالحكم يكون قانونيًا لا من حيث أنّه يذهب بحريّة فرد من القوم ولكن من وجه أنّه يحفظ حريّة الكل. فلا ينبغي للقوانين أن تمسّ غير الذين ألمّوا بحقوق غيرهم من الناس. ولا يسوغ أن تؤثّر في شأن الوطن إلّا بمقدار ما يصيب من حق الجميع فهي من هذا القبيل معدّلة للحرية لا ناسخة ولا مبدّلة. (إسحق، درر، ٣١، ١)

- من المقرّر المتّفق عليه بين النقدة الأحرار أنّ الحريّة والمساواة متلازمتان، فلا حريّة مع الامتياز ولكن هنالك درجات عبودية من الأمير إلى أحقر الرعيّة تتّصل دنياها بالرقّ ولا تصل علياها إلى الحريّة. ولا خفاء في ذلك فحدُّ الامتياز أن يعمل أحد الناس ما لا يجوز لسائرهم على الجميع ما يجوز لبعض الأفراد بحيث لا يتمتّع الممتاز بمزيّته ما لم يمسّ حرية سائر القوم ولا ينال هؤلاء حريّتهم إلّا بانعدام تلك المزيّة فالامتياز والحرية متخالفان. (إسحق، درر، ٣٣، ١١)

- إن قيل إنَّ أولي الأمر، في هذا العصر، لا يبرمون أمرًا إلّا بموافقة أهل الندوة والشورى بخلاف السَلَف، فإنّهم كانوا يقضون بما يظهر لهم أوّل العين ولم يكن لوزرائهم إلّا حقّ المشورة والنصحية، قلنا إنّه قد ظهر لنا بدلائل التجارب، وشواهد الحوادث، إنَّ رئيس الحكومة إذا أراد أمرًا حمل أهل الندوة على الموافقة عليه ولا سيّما إذا كان ضلع العامّة معه، وأنت تعلم أنَّ العامّة تنظر إلى ظاهر السياسة لا إلى باطنها، وأنّه لا يصعب على رئيس حكومتها أن يجمع قلوبها على ولائه، وفي تاريخ نابوليون الثالث، وقيام العامّة بأمره ما يؤيّد ذلك، وناهيك أنَّ نابوليون الأول كان يتصرَّف في دم الفرنساويين وأموالهم، ويبذل منها ما شاء بغير حساب، ولم يكن منهم من يسخط لعمله أو يردُّ له أمرًا، ولا حاجة إلى الاستدلال بالتواريخ والأخبار، فإنَّ في الأعمال الجارية ما يثبت قولنا، وحسبنا أن جرائد أوروبا لا تخجل وهي في بلاد الحريّة أن تقول إنَّ الحرب أو السلم بيد السياسيين المتقدّم ذكرهم، وأنَّ أحدهم يغيّر هيئة الأرض بكلمة واحدة، فإذا تدبّرت ذلك علمت أنّ الحريّة إسم بلا مسمّى عند القوم، وأنّ تكرار ذكرها في محافلهم، ورسمها في مجامعهم، هو من قبيل اللغو الساقط، والتمويه والتطرئة، وأيقنت أن في حريّتهم استبدادًا واستعبادًا، وحيث قد تبيّن لنا أن أمر بني الإنسان في يد مَن ذكرنا منهم، فلا مندوحة لنا عن النظر في أعمالهم، رجاء معرفة مقاصدهم، وعسى أن لا يكون في ذلك ما يسوءهم ويخرج عن أحكام استبدادهم، وأنّا لنبرأ إليهم كما شاءت العبوديّة من أن يكون في كلامنا ردّ لأمرهم، أو مخالفة لحكمهم، أو خروج عن حسن الرجا فيهم، والظنّ بهم. (إسحق، درر، ٧١، ٢)

- الوطن في اللغة محلّ الإنسان مطلقًا، فهو السكن بمعنى أن تقول استوطن القوم هذه الأرض وتوطّنوها أي اتّخذوها سكنًا، وهو عند أهل السياسة مكانك الذي تُنسب إليه، ويُحفظ حقّك فيه ويُعلم حقّه عليك، وتأمن فيه على نفسك وآلك ومالك. ومن أقوالهم فيه - لا وطن إلّا مع الحريّة - وقال لابروير الحكيم الفرنسويّ - لا وطن في حالة. ولكن هناك مصالح خصوصية، ومفاخر ذاتيّة، ومناصب سميّة، وكان حدّ الوطن عند قدماء الرومانيّين - المكان الذي فيه للمرء حقوق وواجبات

سياسيّة. وهذا الحدّ الرومانيّ الأخير لا ينقض قولهم لا وطن إلّا مع الحريّة بل هما سيّان. فإنَّ الحريّة إنّما هي حقُّ القيام بالواجب المعلوم فإن لم توجد فلا وطن لعدم الحقوق والواجبات السياسيّة، وإن وجدت فلا بدَّ معها من الواجب والحقّ وهما شعار الأوطان التي تفتدى بالأموال والأبدان، وتقدّم على الأهل والخلّان، ويبلغ حبُّها في النفوس الزكيّة مقام الوجد والهَيَمان. (إسحق، درر، ٢١٢، ١٤)

- إنّ التمدّن هو عبارة عن إقامة أمر الحريّة الذاتية والتعاونية وصيانة التقدّم المعنوي والحسّي في الهيئة الاجتماعية، أوليست الحريّة عبارة عن إجراء أحكام العدل في جميع الأعمال الإنسانية؟ وهل العدل إلّا إتباع حكمة: لا تعاملوا الناس إلّا بما رمتم أن يعاملوكم: ألا يعلّم التمدّن الأوروبوي أن من حقوق كل من الناس ومن الهيئات الإجتماعية أن يذود عن حوضه، ويدافع عن وطنه، فكيف ساغ له أن يُكرِه أمة ما على أمر لا يرضاه لأي كان من أقوامه؟ (إسحق، كسج، ٨٠، ٣٣)

- إنّ المساواة والحرية من لوازم الوجود الإنساني ونواميس الحكمة الإلهية. ولما كان كل من الناس مالكًا لوجوده الشخصي، لزم من ذلك أن تكون الحرية من شروط الملازمة التي لا ينقصها ميثاق، ولا يحلّها عهد. وكذلك لمّا كان الإنسان مساويًا لغيره من بني نوعه، وجب أن يكون ما يأخذه مساويًا لما يعطيه، وبذلك يتبيّن أنّ الحريّة مشتملة على العدل الموجِب للمساواة. وبناء عليه فالمساواة والحريّة هما الدعامتان الطبيعيّتان لكل اجتماع إنساني. فهما لذلك المبدأ الضروري الأصلي لكل قانون.

ولكل حكومة نظاميّة. (إسحق، كسج، ١٢٠، ٣٢)

- إنّ الحرية كالنور للعقل ترشده إلى المسالك في ظلمات المشاكل الاجتماعية. ولا ريب أن أهل فرنسا وسويسرا وإنكلترة وغيرها من الممالك الشوروية لم يبلغوا ما هم عليه من الحرية وحصول الحقوق دفعة، بل لا يزال منهم من ينقاد للرئيس والوجيه، جريًا على حكم العادة السابقة، فما الظنّ بمن لم تدخل الحرية أرضهم منذ أنبتت إنسانًا؟ لا جرم أنهم لا يدركونها إلّا بعد العناء والجهد. وأنّهم حقيقون بأن تأخذ حكومتهم بيدهم، فترشدهم إلى ما يوجب لهم السعادة والراحة، ولها القوة والثبات. وأن يكون نوّابهم كبعض من نعرف منهم لا يخافون في الحق أحدًا بل قد رسموا على صحائف قلوبهم: بئس الرأي إن كان للرغبية عبدًا، وبئس القول إن كان للحقيقة ضدًّا. (إسحق، كسج، ٢٧٤، ١١)

- هذا الصنع الجميل الذي صدر من هؤلاء السلاطين العظام ممّا حصل به من تحسين حال الدولة والرعايا مما لا يسع المنصف إنكاره بالنسبة لما كان قبل، لم يقنع حزبًا من المسلمين مع الرعايا من غيرهم بل لم يزالوا يطلبون من الدولة إطلاق الحريّة بمقتضى قوانين يكون تأسيسها وحمايتها من مجلس مركّب من أعضاء تنتخبهم الأهالي، وفي هذه المدّة الأخيرة اشتدّ إلحاحهم في طلب ذلك حسبما تضمّنته صحف الأخبار، ونحن وإن لم نطّلع على أحوال إدارة المملكة العثمانية في الحال لاسيّما في كيفيّة إجراء تلك التنظيمات اطّلاعًا يمكننا معه معرفة صحّة الأسباب التي يتظلّم منها الفريق المذكور أو عدم صحّتها،

فإنّا نُسلِّم أنّ هذا المطلب الذي طلبوه هو من أعظم الوسائل في حفظ نظام الدول وقوة شوكتها ونموّ عمران ممالكها ورفاهية رعاياها خصوصًا في هذه الأزمان، كما نُسلِّم أيضًا أنّ مقصد المسلمين من أهل الحزب المذكور بطلبهم لما ذكر إنّما هو إصلاح حال الدولة والرعيّة، لكن لنا أن نسألهم هل ثبت عندهم أن مقصد غيرهم ممَّن معهم موافق لمقصدهم حتى تحصل لهم الثقة بهم ويصدر منهم ما ذكر. (تونسي، أقوم، ٣٥، ٨)

- إنّ لفظ الحريّة يطلق في عرفهم (الأوروبيون) بإزاء معنيين: أحدهما يُسمّى الحريّة الشخصية وهو إطلاق تصرّف الإنسان في ذاته وكسبه مع أمنه على نفسه وعرضه وماله ومساواته لأبناء جنسه لدى الحكم، بحيث أنّ الإنسان لا يخشى هضيمة في ذاته ولا في سائر حقوقه ولا يحكم عليه بشيء لا تقتضيه قوانين البلاد المتقرّرة لدى المجالس، وبالجملة فالقوانين تقيّد الرعاة كما تقيّد الرعيّة، والحرية بهذا المعنى موجودة في جميع الدول الأورباوية إلَّا في الدولة البابوية والدولة المسكوبية لأنهما مستبدّتان، وهما وإن كانتا ذواتي أحكام مقرّرة إلَّا أنّها غير كافية لحفظ حقوق الأمة لأن نفوذها موقوف على إرادة الملك. (تونسي، أقوم، ٧٤، ١١)

- حيث كان من ضرورة الحياة الإنسانية الاجتماع التعاوني، والتعامل الارتفاقي. وأن لا بدّ من الاختصاص كما سلف تقريره، حتى يكون هذا حق فلان وهذا حق فلان. فالإنسان لا محالة له وعليه، فإذا عرف ما له وما عليه، وكان له شرف نفس يمنعه أن يتجاوز ما له لأخذ ما ليس له، وانقياد لتأدية ما عليه وإباء يقيه من اغتصابه ما ليس عليه، كان حرًّا وإنسانًا كاملًا وعزيزًا إلى غير ذلك من الأسماء التي يتداولها الناس في التفاخر ومدح بعضهم بعضًا. فإذن الحريّة معرفة وشرف وانقياد وإباء، فإذا لم يكن واحد من تلك الأشياء، بأن كان الإنسان جاهلًا، دخل تحت أسر التعليم ومنع من الأفعال حتى يعرف ما له وما ليس له فعله، حذرًا من وقوع الفساد وإبطال معنى الاجتماع التعاوني الذي قلنا إنه من ضرورة الحياة الإنسانية. أو كان خسيسًا يعرف ما له ويتجاوزه إلى ما ليس له؛ أو منقادًا في محلّ الإباء أو أبيًّا في محل الانقياد، أخذ الناس على يده ومنعوه من التصرّف لما فيه من العدوان والظلم أو الحماقة والسفه. وإذن يكون حكمه حكم البهيمة العجماء التي لا يصلح في رأي أن تترك تفعل أهواءها. أو يكون وسطًا بين الإنسان الكامل وبين البهيمة، وحينئذٍ يطلب له إسم غير الحرّ، فسمِّه ما شئت. (حرصيفي، ركث، ٩٤، ١٠)

حرية أدبية

- أردف الفيلسوف كلامه قائلًا: أنا لم أمنع إمكان الحرية أدبيًا بل طبيعيًا، ولا شكّ إذا أطلقنا أنظارنا إلى عالم الآداب وتبصّرنا بشرائع الحكمة إنما نرى بكل وضوح قومًا أحرارًا وآخرين عبيدًا حسبما تقتضي أحوالهم وكيفيّاتهم. وعلى كل حال إن الاجتهاد في عتق العبد وهدم مباني العبودية هو أمر ضروري وواجب. فطرح الملك أنظاره على الفيلسوف وقال: - إذن فمشروعنا محاربة مملكة العبودية وإنقاذ شعوبنا من قيودها لا يستحقّ الملام. - كلا. بل هو مُستحسَن وواجب، يا أيها الملك العظيم، لأنّ الاستعباد مكروه عقلًا وطبعًا وقد

نهض العالم بأسره ضدّ هذه العادة المستهجنة وما يحاكيها. فحاربوا من ظلم واعتدى. وأعدّوا له السلاسل والأغلال. (مرّاش، غبح، ٣٠، ٩)

حرية الإنتخاب

- حدُّ حريّة الانتخاب أن يُراد به مصلحة الوطن العزيز ليس إلّا. (إسحق، درر، ٢٠٧، ٧)

حرية دينية

- الحرية الدينيّة: هي حرية العقيدة والرأي والمذهب، بشرط أن لا تخرج عن أصل الدين، كآراء الأشاعرة والماتريدية في العقائد، وآراء أرباب المذاهب المجتهدين في الفروع، فإن الإنسان يأمن على أن يتبع مذهبًا من هذه المذاهب يتمسّك به في العبادة. (طهطاوي، اكا٢، ٤٧٤، ٩)

- في بيان حقوق غير المسلمين من رعايا الدولة العليّة ملخصّة: أنّ أصناف الرعيّة كلّهم وديعة الله في يد الملك، فالواجب أن يكونوا كلّهم حاصلين على الحالة الحسنة من العدل والإحسان، وإذا اتّحدت وتألّفت قلوب بني الوطن قويت شوكة الدولة وعزّة المملكة، ومن أسباب تأليف قلوب السكّان من سائر تباع الدولة أمن غيرالمسلم منهم على نفسه وماله، كما أمن المسلمون، فلذلك نجعل لهم مجالس تحت نظر الباب العالي للنظر في أمورهم الدينية، ثم بيّن كيفيّة تصرّف رؤساء ديانتهم في ذلك، ثم ذكر أن القانون مانع لسائر الناس من ارتكاب ما يزرى بشرف الإنسان من أوصاف الشين والعار، وأنّ كل امرءٍ له الحريّة التامة في دينه ومذهبه، فلا يمنع أحد من رعايا السلطنة عن عبادته ولا يجبر على تبديل دينه أو مذهبه، ثم ذكر أن الدعاوى التي تحدث بين المسلمين وغيرهم من أهل الملل تفصل في مجالس يكون أعضاؤها من المسلمين وغيرهم، وإذا تنازع إثنان من غير المسلمين في مثل الميراث وتراضيا على التحاكم لدى رؤساء ديانتهما أو مجلس ينعقد لخصوص النازلة فلهما ذلك. (تونسي، أقوم، ٩٧، ٦)

حرية الرأي

- حدُّ حريّة الرأي أن يكون مبنيًا على القياس، موافقًا للحكمة، مطابقًا للصواب. (إسحق، درر، ٢٠٧، ٣)

حرية الرأي والتعبير

- حرية الرأي والتعبير: ومما أعان على سعة دائرة التمدُّن في بلاد الدنيا ترخيص جميع الملوك للعلماء وأصحاب المعارف في تدوين الكتب الشرعية والحكمية والأدبية والسياسية، ثم توسّع في حرية ذلك بنشره طبعًا وتمثيلًا، وخصوصًا جرائد الوقائع لاسيّما في بلاد أوروبا بقانون حرية إبداء الآراء، بشرط عدم ما يوجب الاختلال في الحكومة بسلوك سبيل الوسط بغير تفريط ولا شطط. (طهطاوي، اكا٢، ٤٧٠، ٢٣)

حرية سلوكية

- الحرية السلوكيّة: التي هي حسن السلوك ومكارم الأخلاق، هي الوصف اللازم لكل فرد من أفراد الجمعية، المستنتج من حكم العقل، بما تقتضيه ذمّة الإنسان وتطمئنّ إليه نفسه في سلوكه في نفسه وحسن أخلاقه في معاملة غيره. (طهطاوي، اكا٢، ٤٧٤، ٦)

حرية سياسية

- الحرية السياسية: أي الدولية، هي تأمين الدولة لكل أحد من أهاليها على أملاكه الشرعية المرعيّة، وإجراء حرّيته الطبيعية بدون أن تتعدّى عليه في شيء منها، فبهذا يباح لكل فرد أن يتصرّف فيما يملكه جميع التصرّفات الشرعية، فكأن الحكومة بهذا ضمّنت للإنسان أن يسعد فيها ما دام مجتنبًا لأضرار أخوانه. (طهطاوي، اكا٢، ٤٧٤، ٢١)

- عرّف "منتسكيو" الحرية المدنية بأن لا يجبر المرء على ما لا توجبه القوانين وعرّف السياسية بأن يفعل كل ما تجيزه القوانين. ومرجع هذين الحدَّين إلى وهم واحد وهو الذهول عن ماهية القوانين. فإنّ الظاهر من قول هذا الحكيم الفرنسوي أنّ الحرية موجودة في واشنطن وجودها في طهران. حاصلة في لندرا حصولها في بكين. وليس الأمر كذلك بل الحرية الحقيقية غريبة في كل مكان، لسوء حظّ الإنسان. (إسحق، درر، ٢٦، ٦)

- إنّ الحريّة السياسية بعيدة المنال، عسيرة الكمال، بل يكاد يمتنع تكاملها في فريق من الناس بما تؤثّر فيها عوامل العادات والقوانين والأحوال والأخلاق الاجتماعية، وإنّما تحصل منها ضروبٌ متنوّعة تشبه أن تكون ضروبًا من الامتياز ثم تكثر وتمتدّ حتى يحصل منها لكل واحدٍ من القوم نصيب فتعمّهم أنواع الامتياز كأنّهم جميعًا نبلاء، ولو حصلت لهم الحريّة الحقيقية لكانوا جميعًا متساوين. (إسحق، درر، ٣٤، ٦)

- إنّ عامّة غيرنا الذين بلغوا بالتنظيمات غاية التمدّن كانوا في مبدأ الأمر أسوأ حالًا من عامّتنا، وإن كنّا نسلّم أن معارفنا الدنيوية الآن أقلّ مما أنتجته التنظيمات لبعض الأمم الأورباوية لكن عند التأمّل يثبت عندنا أنّ الأمّة الإسلامية بمقتضى ما شهد به المنصفون من رجحان عقول أواسط عامّتها على عقول غيرها من الأمم، تقتدر أن تكتسب بما بقي لها من تمدّنها الأصلي وبعاداتها التي لم تزل مأثورة لها عن أسلافها ما يستقيم به حالها ويتّسع به في التمدّن مجالها، ويكون سيرها في ذلك المجال أسرع من غيرها كائنًا من كان إذا أذكيت حرّيتها الكامنة بتنظيمات مضبوطة تسهل لها التداخل في أمور السياسة، وذلك أنّ الحريّة والهمّة الإنسانية اللتين هما منشأ كل صنع غريب غريزتان في أهل الإسلام مستمدّتان مما تكسبه شريعتهم من فنون التهذيب بخلاف غيرهم ممن لم تحصل لهم الغريزتان المذكورتان إلّا بإجراء التنظيمات في بلدانهم، نعم من الواجب على مؤسّس أصول الحرية السياسية اعتبار حال السكان ومقدار تقدّمهم في المعارف ليعلم بذلك متى يُسوَّغ إعطاء الحرية التامّة ومتى لا يُسوَّغ، ومتى يعمّم المقدار المعطى في سائر السكان ومتى يخصّ بمن قامت به شروط معتبرة، ثم توسيع دائرتها بحسب نموّ أسباب التمدّن شيئًا فشيئًا، ثم لو سلّم عدم القابلية للتنظيمات وأن الأمّة كما يزعمه أولئك القادحون بمثابة الصبي غير الرشيد الذي يلزم التقديم عليه فهل ينهض لهم دليل على جواز أن تكون تصرّفات المقدّم خالية عن مراعاة مصلحة المقدّم عليه وهل تتيسّر تلك المراعاة بدون توقّع احتساب مؤسّس على الشرع. (تونسي، أقوم، ٤٤، ٢٠)

- المعنى الثاني الحريّة السياسية وهي تطلب الرعايا التداخل في السياسات الملكية

والمباحثة فيما هو الأصلح للملكة على نحو ما أشير إليه بقول الخليفة الثاني عمر ابن الخطاب رضي الله عنه "من رأى منكم فيّ اعوجاجًا فليقوِّمه" يعني انحرافًا في سياسته للأمّة وسيرته معها، ولما كان إعطاء الحريّة بهذا المعنى لسائر الأهالي مظنّة لتشتيت الآراء وحصول الهرج عدل عنه إلى كون الأهالي ينتخبون طائفة من أهل المعرفة والمروءة تسمّى عند الأورباويين بمجلس نوّاب العامة، وعندنا بأهل الحلّ والعقد وإن لم يكونوا منتخبين من الأهالي، وذلك أنّ تغيير المنكر في شريعتنا من فروض الكفاية، وفرض الكفاية إذا قام به البعض سقط الطلب به عن الباقين، وإذا تعيّنت للقيام به جماعة صار فرض عين عليهم بالخصوص، ومجلس النوّاب المشار إليهم موجود في سائر الممالك الأورباوية ما عدا المملكتين المتقدّم ذكرهما وله أن يتكلّم بمحضر الوزراء وغيرهم من رجال الدولة بما يظهر له في سيرة الدولة من استحسان وضدّه وغير ذلك من المصالح العمومية كما يأتي. (تونسي، أقوم، ٧٤، ١٩)

حرية شخصية

- الفرنساوية مستوون في الأحكام على اختلافهم في العظم والمنصب والشرف والغنى، فإنّ هذه مزايا لا نفع لها إلّا في الاجتماع الإنساني والتحضّر فقط، لا في الشريعة، فلذلك كان جميعهم يقبل في المناصب العسكرية والبلدية، كما أنّه يُعِين الدولة من ماله على قدر حاله، وقد ضمنت الشريعة لكل إنسان التمتّع بحريته الشخصيّة حتى لا يمكن القبض على إنسان إلّا في الصور المذكورة في كتب الأحكام، ومن قبض على إنسان في صورة غير منصوصة في الأحكام يعاقب عقوبة شديدة، ومن الأشياء التي ترتّبت على الحرية عند الفرنساوية أن كل إنسان يتبع دينه الذي يختاره يكون تحت حماية الدولة، ويعاقب من تعرّض لعابد في عبادته، ولا يجوز وقف شيء على الكنائس أو إهداء شيء لها إلّا بإذن صريح من الدولة، وكل فرنساوي له أن يبدي رأيه في مادة السياسات أو في مادة الأديان، بشرط أن لا يخلّ بالانتظام المذكور في كتب الأحكام. كل الأملاك على الإطلاق حرم لا يهتك، فلا يكره إنسان أبدًا على إعطاء ملكه إلّا لمصلحة عامة، بشرط أخذ - قبل التخلية - قيمته، والمحكمة هي التي تحكم. (طهطاوي، اكا٢، ١٠٥، ٢)
- إنّ لفظ الحريّة يطلق في عرفهم (الأوروبيون) بإزاء معنيين: أحدهما يُسمّى الحريّة الشخصية وهو إطلاق تصرّف الإنسان في ذاته وكسبه مع أمنه على نفسه وعرضه وماله ومساواته لأبناء جنسه لدى الحكم، بحيث أنّ الإنسان لا يخشى هضيمة في ذاته ولا في سائر حقوقه ولا يحكم عليه بشيء لا تقتضيه قوانين البلاد المتقرّرة لدى المجالس، وبالجملة فالقوانين تقيّد الرعاة كما تقيّد الرعيّة، والحرية بهذا المعنى موجودة في جميع الدول الأورباوية إلّا في الدولة البابوية والدولة المسكوبية لأنهما مستبدّتان، وهما وإن كانتا ذواتي أحكام مقرّرة إلّا أنّها غير كافية لحفظ حقوق الأمة لأن نفوذها موقوف على إرادة الملك. (تونسي، أقوم، ٧٤، ١٢)

حرية طبعية

- الحرية الطبعيّة: هي التي خلقت مع الإنسان، وانطبع عليها، فلا طاقة لقوّته البشرية على دفعها بدون أن يعد دافعها ظالمًا، كالأكل

والشرب والمشي مما يشترك فيه جميع الأفراد ولا يستغنون عنه، مما لا ضرر فيه على الإنسان نفسه ولا على إخوانه، فلا يجوز مثلًا التخمة، ولا أكل السموم، ولا أكل طعام الغير بدون إذنه. (طهطاوي، اكا٢، ٤٧٤، ١)

حرية طبيعية

- البقاء من لوازم الوجود. فالإنسان من حيث أنه موجود مكلّف بحفظ ذاته ترشده البداهة إلى معرفة نواميس الطبيعة الضامنة لذلك الحفظ. والحيوان الناطق داجن مؤالف بالطبع. فالإنسان من وجه أنّه مدنيّ مُكلّف بحفظ نوعه تهديه القوة العاقلة إلى الأحكام الأدبية الكافلة لذلك الحفظ. فذلك هو الواجب الذاتي وهذا هو الواجب النوعي، وهما طبيعيان لازم وجودهما في الناس لزوم العلّة المبقية، للعلّة الموجدة. فإذا تبيّن ذلك علم أنّه لا بدّ للإنسان من الحرية الطبيعية في القيام بذينك الواجبين، فثبت له بذلك حق واضح وهو حق إجراء ما وجب عليه. (إسحق، كسج، ١٥٤، ١١)

حرية عامة

- في الحرية العامّة: لا ريب أنّ الأمة باختيارها للنواب المناضلين عنها بالقمرة وبما لأرباب الأملاك وغيرهم من متوظّفي المملكة من نفوذ الكلمة وبدوام نظر البارلمان في أمور العامة وبإعلان مباحثاتهم بدون منع تستقرّ حريّتها ويستتبّ نجاح سائر أمورها، وحسبك أنّ الطبقة العليا من الناس وأوساطهم يتداخلون في سائر الأمور ولهم مزيد اعتناء وشدّة مراقبة لأفعال متصرّفي دولتهم، ولآرائهم اعتبار تامّ في انتخاب متوظّفي البلاد مما لأرباب الحرف والصناعات من الرخصة في عرض ما أرادوا عرضه على البارلمان، ثم لا يصدر من الدولة فعل من الأفعال بدون أن يكون الوزير الذي أذن فيه ضامنًا لما ينشأ عنه، وكذلك سائر المتوظّفين ضامنون لما ينشأ من تصرّفهم بحيث أنّهم من الأدنى إلى الأعلى يتوقّعون الشكاية بهم من آحاد الناس للتريبونال، ويوقف المشتكى به بإذن البارلمان، وهو من أحسن الضمانات في حفظ الحقوق، ثم أن الناس لا يمنعون من الاجتماع في المجامع العمومية للنظر في أفعال الدولة ولا تضيق هذه الرخصة عليهم كما أشار إليه اللورد بروغم، وقد يمكن اجتماع مئات من الألوف في مكان واحد للمكالمة فيما يظهر لهم من سيرة الدولة بإقامة الدليل على ذلك بلا مانع، وما يقع عليه الاتّفاق يعرض عليها وعلى البارلمان إلّا إذا خرجوا عن الحدود المعقولة القانونية بأن اغتنموا فرصة تلك الرخصة وأرادوا تحيير راحة السكان بإشهار السلاح وتهديد من لم يوافق رأيهم ونحو ذلك، فيجب منعهم حينئذٍ. (تونسي، أقوم، ٢٠٩، ٢)

حرية القول

- حدُّ حريّة القول أن يُراد به الخير ولا يجاوز فيه حدّ المنفعة والملائمة، ولا يمسّ شرفًا مصونًا، ولا يضرّ بريئًا أمينًا، ولا ينشر عن غير علم يقين. (إسحق، درر، ٢٠٧، ٤)

حرية مدنية

- الحرية المدنية: هي حقوق العباد والأهالي الموجودين في مدينة بعضهم على بعض، فكأن الهيئة الاجتماعية المؤلّفة من أهالي المملكة تضامنت وتواطأت على إداء حقوق بعضهم

لبعض، وأن كل فرد من أفرادهم ضمن للباقين أن يساعدهم على فعلهم كل شيء لا يخالف شريعة البلاد، وأن لا يعارضوه، وأن ينكروا جميعًا على من يعارضه في إجراء حريته، بشرط أن لا يتعدّى حدود الأحكام. (طهطاوي، اكا٢، ٤٧٤، ١٥)

- عرّف "منتسكيو" الحرية المدنية بأن لا يجبر المرء على ما لا توجبه القوانين، وعرّف السياسية بأن يفعل كل ما تجيزه القوانين. ومرجع هذين الحدَّين إلى وهم واحد وهو الذهول عن ماهية القوانين. فإنّ الظاهر من قول هذا الحكيم الفرنسوي أنّ الحرية موجودة في واشنطن وجودها في طهران. حاصلة في لندرا حصولها في بكين. وليس الأمر كذلك بل الحرية الحقيقية غريبة في كل مكان، لسوء حظّ الإنسان. (إسحق، درر، ٢٦، ٦)

حرية المطبعة

- إنّ الوازع ضروري لبقاء النوع الإنساني، ولو ترك ذلك الوازع يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لم تظهر ثمرة وجوب نصبه على الأمّة لبقاء الإهمال بحاله، فلا بدّ للوازع المذكور من وازع له يقف عنده إمّا شرع سماوي أو سياسة معقولة، وكل منهما لا يدافع عن حقوقه إن انتهكت، فلذلك وجب على علماء الأمّة وأعيان رجالها تغيير المنكرات، ونَصَب الأورباويون المجالس وحرّروا المطابع، فالمُغيِّرون للمنكر في الأمّة الإسلامية تتّقيهم الملوك كما تتّقي ملوك أوربا المجالس، وآراء العامّة الناشئة عنها وعن حريّة المطابع، ومقصود الفريقين واحد وهو الاحتساب على الدولة لتكون سيرتها مستقيمة وإن اختلفت الطرق الموصلة إلى ذلك. (تونسي، أقوم، ١٢، ٥)

- بقي وراء ذلك للعامّة شيء آخر يُسمّى حرية المطبعة وهو أن لا يمنع أحد منهم أن يكتب ما يظهر له من المصالح في الكتب والجرنالات التي تطّلع عليها العامة أو يعرض ذلك على الدولة والمجالس ولو تضمّن الاعتراض على سيرتها، وفي هذا المقدار افترقت الممالك الأورباوية، فمنهم من ناله مع الأول فتمّت له الحرية المطلقة، ومنهم من ناله بشروط معتبرة عند الملوك التي لم ترخص لرعاياها ما تيسّر لغيرها إعطاؤه من الحقوق، وذلك أن أحوال الممالك متفاوتة بتفاوت مقاصد رعاياها، فمنهم من لا ينازع الملوك إلّا لقصد الحصول على ما يسوغ لهم معارضة الدولة إن حادت عن سواء السبيل واستجلابها لما فيه صلاح المملكة، وحينئذٍ تيسّر للملوك إعطاء تمام الحرية لتوارد مقصد الراعي والرعية على المصلحة، ومنهم من يظنّ به أن الباعث له على المناضلة فرط التعصّب والحمية حيث تفترق الرعايا أحزابًا كل حزب يروم السياسة التي يراها أصلح للملكة في نظره، كأن يرى البعض أن تكون الدولة جمهورية، والبعض يختار أن يكون الملك في عائلة غير التي يختارها الآخر، فينشأ عن ذلك ظنّ الدولة أن معارضة الأحزاب لها وإن كانت بحسب الظاهر لإلجائها إلى طرق المصلحة لكن الغَرَض منها وراء ذلك، وبذلك الظنّ الناشئ عمّا ذكر استباح الملوك الامتناع من إعطاء تمام الحرية الموصل لما أشير إليه. (تونسي، أقوم، ٧٥، ١٠)

حرية مطلقة

- من لوازم هذه الحريّة (المطلقة) تساوي الرعايا

في سائر الحقوق السياسية التي منها الخطط السامية، مع أنّ من الشروط المعتبرة في إعطاء تلك الحرية تواطؤ جميع الرعايا على مصلحة المملكة وتقوية شوكة دولتها، ولأقلّ من هذا السبب امتنع بعض الدول الأورباوية من إطلاق الحرية المشار إليها تحاشيًا من تحزُّب بعض الرعايا على تبديل العائلة الملكيّة. (تونسي، أقوم، ٣٦، ٤)

- إنّ رعايا الدولة (العثمانية) ينقسمون إلى عدّة أجناس مختلفة الأديان واللغات والعادات، وغالبهم يجهل اللغة التركية التي هي لغة الدولة، بل يجهلون لغة بعضهم بحيث تعسر المفاوضة بينهم لو رُكِّب مجلس من جميع طوائفهم، ولا يتيسّر إعطاء الحرية للبعض دون البعض لما ينشأ عن ذلك من الهَرْج، فيجب أن تعتبر حالة هؤلاء الرعايا من أعظم العوائق عن تأسيس الحريّة على الوجه المطلوب بالدولة العثمانية، فمن اعتبر ما أشرنا إليه لا يسوغ له أن يوجّه اللوم على الدولة في توقّفها إلى الآن عن إعطاء الحرية المطلقة وتأسيس المجلس المذكور، وإن كان ما ذكرناه لا يرفع عنها وجوب الاجتهاد في قطع تلك العوائق التي يكون حسمها بعون الله تعالى من مآثر خليفة العصر الذي رفع من أعلام العدل ما انتكس وأحيا من رسوم الاستقامة ما اندرس، فإنّا بمقتضى ما خوّله الله من الحزم الناجح والرأي الراجح نؤمّل أن نرى منه لاسيّما بعد اطّلاعه على أحوال أوربا بالعيان وتطبيقها على ما كان معلومًا لديه بالبيان مزيد العناية بكل ما يتيسّر به إطلاق الحرية على الوجه الأكمل بإعانة رجال دولته وعلمائها المتعاضدين على إنجاح مصالح الدين والوطن والعارفين بأسباب التقدّم ما ظهر فيها وما بطن. (تونسي، أقوم، ٣٦، ١٨)

- بقي وراء ذلك للعامّة شيء آخر يُسمّى حرية المطبعة وهو أن لا يمنع أحد منهم أن يكتب ما يظهر له من المصالح في الكتب والجرنالات التي تطّلع عليها العامة أو يعرض ذلك على الدولة والمجالس ولو تضمّن الاعتراض على سيرتها، وفي هذا المقدار افترقت الممالك الأورباوية، فمنهم من ناله مع الأول فتمّت له الحرية المطلقة، ومنهم من ناله بشروط معتبرة عند الملوك التي لم ترخص لرعاياها ما تيسّر لغيرها إعطاؤه من الحقوق، وذلك أن أحوال الممالك متفاوتة بتفاوت مقاصد رعاياها، فمنهم من لا ينازع الملوك إلّا لقصد الحصول على ما يسوغ لهم معارضة الدولة إن حادت عن سواء السبيل واستجلابها لما فيه صلاح المملكة، وحينئذٍ تيسّر للملوك إعطاء تمام الحرية لتوارد مقصد الراعي والرعية على المصلحة، ومنهم من يظنّ به أن الباعث له على المناضلة فرط التعصّب والحمية حيث تفترق الرعايا أحزابًا كل حزب يروم السياسة التي يراها أصلح للملكة في نظره، كأن يرى البعض أن تكون الدولة جمهورية، والبعض يختار أن يكون الملك في عائلة غير التي يختارها الآخر، فينشأ عن ذلك ظنّ الدولة أن معارضة الأحزاب لها وإن كانت بحسب الظاهر لإلجائها إلى طرق المصلحة لكن الغَرَض منها وراء ذلك، وبذلك الظنّ الناشئ عمّا ذكر استباح الملوك الامتناع من إعطاء تمام الحرية الموصل لما أشير إليه. (تونسي، أقوم، ٧٥، ١٤)

حرية معنوية

- أمّا الحرية المعنوية فقد كان إلمام الهيئة الاجتماعية بها أشدّ وأنكى فإنّه لا يكاد الطفل يخرج إلى عالم الوجود حتى يغمس في ماء

الكنج، أو يرسم بما لا يعلم ثم يوجّه فكره إلى ما يجهل من المعبودات التي لا حقيقة لها ولا إله إلّا الله ثم تأخذ الوالدة أو الظئر في تعليمه ألفاظًا لا يفقه لها معنى، وتخيُّلات لا يدرك لها سرًّا، ثم يلقى بأيدي المربّين من اللامات والموبذانات. فيتولّون ذهنه الطاهر البسيط، ويعركونه كالشمع ليرسموا عليه طوابع تعليمهم، ثم يبعثونه عنوة لا على الخير ولكن على ما يظنّونه خيرًا، ويمنعونه لا من الشرّ ولكن مما يحسبونه شرًّا، ملقين به بين الرهبة ممّا لا يعلم، والرغبة فيما لا يتوهّم، حتى ترسخ في ذهنه آراؤهم، وتستحكم في نفسه صبغتهم، فيعيش من القماط إلى الكفن كما أرادوه لا كما أوجده الله. (إسحق، درر، ٢٨، ٩)

حزب

- الحزب الجماعة الذين أمرُهُمْ واحد في خير أو شر، ومنه كل حزب بما لديهم فرحون، والظاهر أنّ المراد به هنا من غلبت ملازمته له صلّى الله عليه وسلّم فهو خاص الخاص لأنّهم أخصّ من الصحب الذين هم أخصّ من الآل، ويحتمل أن يراد به أتباعه مطلقًا سواء كانوا في عصره أم لا، وهو أولى لما فيه من التعميم ولا يغني عنه الآل لتخصيص بعضهم له بالأتقياء. (بيجوري، تمر، ١٣، ١٤)

حسّ مشترك

- الحسّ المشترك: وهو قوة في أول مقدّم الدماغ، تتأدّى المحسوسات الظاهرة كلها إليها. (نابلسي، وج، ٢٦٩، ١٤)

حساب

- الحساب مستنبط من حروف المعجم، وهو في حدّ ذاته أصل من أصول العلوم النافعة، لأنه كما قاله ابن حجاج، به يعلم عدد الصلوات والزكوات والصيام، والشهور والسنين، وتحدث السنون من الشهور، والشهور من الجمعات، والجمعات من الأيام، والأيام من الساعات، والساعات من الدرج، والدرج من الدقائق، والدقائق من الشعائر، والشعائر من الأنفاس، وتنتهي قسمة الأنفاس إلى أجزاء لا يعلمها إلّا الله تعالى. ومنشأ هذه الأزمنة من دوران الفلك، ويستدلّ على ذلك بسير الكواكب والشمس والقمر، فتنشأ بين ذلك كله الأزمنة والأوقات التي يستدلّ بها على معالم الدين، من أوقات الصلوات والصيام والحجّ، وحين الزكاة، ومدد عدد النساء، ومحل الآجال. ويقيّد ذلك كله بالحساب والعدد، حتى لا يشذّ شيء بما يحتاج عمله بالتاريخ المصطلح عليه. (طهطاوي، اكا١، ٢٨٧، ١١)

- الحساب أهمّ العلوم الرياضية، وقد دلّت كتب التواريخ على أن واضع هذا أهل بر الشام، يعني الصوريين، وقدماء أهل مصر، يعني أن هاتين الأمّتين هما أول من جمع الأعداد والحساب ونظّماهما في عقد الترتيب، حتى أن فيثاغورس الحكيم رحل من بلاد اليونان إلى مصر فتلقّى فيها هذا العلم، ومما اشتهر بين السلف أن علم الحساب من مخترعات الصوريين، ويقال إنهم أيضًا أول من استعمل القوائم والدفاتر، والظاهر أنّ الأصابع هي أول الطرق التي استعملها الإنسان في الحساب، وأن ذلك هو السبب في كون أول عقد في العدد

هو عقد العشرات، والثاني عقد عشرات العشرات التي هي المائة، والعقد الثالث عقد عشرات الميات أو الألوف، وهكذا، لأن الأصابع عشرة، فكأن الانتقال من عقد إلى آخر، من عشرة إلى عشرة. (طهطاوي، اكا٢، ٢٤٥، ٩)

حسب

- التوكّل والحسب بدون القيام بالأسباب المأمور بها عجز محض، وإن كان مشوبًا بنوع من التوكّل، فلا ينبغي للعبد أن يجعل توكّله عجزًا، ولا عجزه توكّلًا، بل يجعل توكّله من جملة الأسباب التي لا يتمّ المقصود إلّا بها كلّها. ومن هاهنا غلط طائفتان. أحدهما: زعمت أنّ التوكّل وحده سبب مستقلّ، فعطّلت الأسباب التي اقتضتها حكمة الله. الثانية: قامت بالأسباب وأعرضت عن التوكّل، والمقصود أنّه صلّى الله عليه وسلّم أرشد العبد إلى ما فيه غاية كماله أن يحرص على ما ينفعه ويبذل جهده وحينئذٍ ينفعه التحسُّب بخلاف من فرّط، ثم قال: حسبيَ الله ونعم الوكيل، فإنّ الله يلومه، ولا يكون في هذه الحال حسبه، فإنّما هو حسب من اتّقاه، ثم توكّل عليه. (وهاب، مع، ١٤٤، ٣)

حَسَن

- عندنا الحَسَنْ ما حسّنه الشرع والقبيح ما قبّحه الشرع. (بيجوري، تمر، ٦٣، ٣٤)
- الحسن: ما اتّصل إسناده، وعرف مخرجه، واشتهرت رجاله بالعدالة والضبط المنحطّة عن رجال الصحيح. (سنوسي، موم، ٤٨، ٢٢)
- إنّ الإذن الإلهي في الطاعة والمعصية والحسن والقبيح والخير والشرّ؛ إنّما هو من حيث أنّه فعل مجرَّد، غير محكوم به وعليه، فإن الكلَّ خير، من حيث أنه فعل الله - تعالى -، إذ الشرّ ليس إليه تعالى، كما ورد في الصحيح: "الخير كله بيديك والشرّ ليس إليك". (جزائري، مواف٢، ٨٦٤، ١١)

حُسْن إجتماع الأمة

- إنّ أركان حسن اجتماع الأمة التي لا يمكن بفقد واحد منها أن يكون أربعة: الأمن والأدب والتجربة، يعني المعارف والعلوم إذ هي نتيجة التجربة والتدبير. فإذا لم يكن أمن ووقع الناس في الفزع والخوف على أنفسهم وأموالهم وأعراضهم، ولم يكن أدب فاحتقر الصغير الكبير والجاهل العالم، ولم يكن للمعارف تحصيل، وعطلت العقول وزاد الإسراف والسفه، فكيف الحال؟ هي والله الحال التي لولا الأمل في تغيّرها لاستعجل الناس الراحة منها بإزهاق أرواحهم بأيديهم. وحيث كانت أعمال الحكومة كثيرة، نوعتها المناسبات، وجب أن تكون طوائف، وهي طائفة العسكر وطائفة القضاة وطائفة الجباة الكتبة، ولكل منها أعمال معروفة وآداب لازمة وواجبات مرعية. (حرصيفي، ركث، ٨٨، ١١)

حُسْن الإدارة

- حسن الإدارة لتوسيع دائرة كل تقدّم مادي وأدبي ولإجراء العدل والإنصاف هي أعظم ضمانة لراحة بال الدولة إذا كانت من الأمة أو أجنبية عنها إذا لم تقل لصيانتها من الانقلاب، لأن الظلم والفقر والذلّ تُضيّق صدور الرجال وتجعلهم يقطعون نظرهم عن سوء العواقب، وأردأ أنواع الظلم بعد أن تعرف الأمم حقوقها إنفاذ الأحكام المطلقة ودوس القوانين التي هي

ضمانة صيانة الأعراض والنفوس والأموال، والقانون المكتوب حال كونه بدون إجراء أشدّ تضييقًا على الأهالي من عدم وجود قوانين فإنهم يعلمون أنه من الواجب أن يكون تصرّفهم مرضيًّا لحاكم وليس موافقًا لقانون ويتصرّفون تصرّفًا موافقًا للقوانين، وكل هذه القواعد السياسية هي ذات أهمّية لجميع الدول في كل الأزمان والأماكن وهي مناسبة في هذا الدهر لأعظم دول العالم وأصغرها وهي مدار الإصلاحات. (سبستاني، فجل١، ٣١٦، ٣٤)

حُسْن الإعتذار

- حسن الاعتذار: هو أن يعتذر المعتذر عن شيء لا يرضاه آخر ويعلّله بتعليل رائق سواء كان حقيقيًّا أو غير حقيقي، ولا بدّ فيه أن يكون بيانه سحرًا يحمل المخاطب على قبول العذر ويجعل سخطه رضًا. (مخان، غبم، ٣٤، ١)

حُسْن التخلص

- حسن التخلّص: هو أن ينتقل المتكلّم مما ابتدأ به الكلام كغزل أو فخر أو وعظ أو غيرها إلى المقصود بجهة جامعة مقبولة، وإنّما ذكرت هذا ههنا مع أنّه من المختصّات بالعرب لأنه مسّت الحاجة إليه ووجب الطواف حواليه لكونه روح القصيدة ونطاق خاصرة الخريدة، وهو المصلح بين الفئتين والحد الأوسط بين القضيّتين، فحين يتلقّاه السامع يرحّب الشاعر على عمل طبيعته ويستحسنه على حسن صنيعته، حيث سعى بالألفة بين المتنافرين وجهد في التعارف بين المتناكرين، وقد أوصل الشعراء هذا النوع إلى أعلى المراتب وأسنى المناصب، ومخالصهم في الدواوين مسطورة وبين الأدباء مشهورة وعلى ألسنتهم مذكورة فاكتفيت منها بمخالص أزاد التي لم تقرع سماع الناس ولم تجل في ميادين القرطاس منها قوله من قصيدة نبوية موريا بالسليم:

بات الفؤاد بصدغها متجرعًا
من سم تلك الحية السوداء
فأتيت بالقلب السليم مناديًا
غوث الورى في شدة ورخاء

(مخان، غبم، ٤٧، ١)

حُسْن النصيحة

- حسن النصيحة: هو أن يستجلب المتكلّم عن نصحه المخاطب نفعًا لنفسه كقول أبي منصور الثعالبي:

يا من جميع الحسن بعض صفاته
وحلاوة الدنيا تذاق بفيه

(مخان، غبم، ٣٣، ٥)

حُسْن نظام الجماعة

- إنّ من واجبات الممالك التي تنال الحرية ولو خصوص الشخصية أن يقابلوا تلك النعمة بإظهار آثارها واستجناء ثمارها بتعاطي المعارف وأنواع الصناعات الراجعة إلى الأصول الأربعة الفلاحة والتجارة والأعمال البدنية والفكرية، وبهذه الأصول قوام السعادة الدنيوية المربية للهمّة الإنسانية وكمال الحرية المؤسّسة على العدل وحسن نظام الجماعة حتى يكون المحترف مثلًا آمنًا من اغتصاب شيء من نتائج حرفته أو تعطيله في بعض أحوال خدمته، فما ينفع الناس كون أرضهم خصبة كريمة المنابت إذا كان الباذر فيها لا يتحقّق حصاد ما زرع، ومن الذي يُقْدِم حينئذٍ على ازدراعها، ولضعف أمل الناس في كثير من أراض آسيا وأفريقية تجد أخصب مزارعها بورًا

معطّلة، ولا شكّ أنّ العدوان على الأموال يقطع الآمال، وبقدر انقطاع الآمال تنقطع الأعمال إلى أن يعمّ الاختلال المفضي إلى الاضمحلال. (تونسي، أقوم، ٧٦، ٩)

حشوية

- إنّ أعداء الحق وخصوم السنّة وأضداد الكتاب والسنّة يلقّبون سَلَف الأمّة المتمسّكين بالكتاب والسنّة بلقب الحشوية، فالخواص منهم يقصدون بهذا الاسم أنّ المسمّى به حشو في الوجود وفضلة في الناس لا يعبأ بهم ولا يقام لهم وزن إذ لم يتبعوا آراءهم الكاسدة وأفكارهم الفاسدة، وأمّا العوام منهم فيظنّون أنّ تسمية السَلَف بالحشوية لقولهم بالفوقيّة وكون الإله في السماء بمعنى أنّهم اعتقدوا وحاشاهم أنّ الله تعالى حشو هذا الوجود، وأنّه داخل الكون تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوًّا كبيرًا، وهذا بهتان عظيم على أهل الحديث، على أنّ هذا القول لم يقبل به أحد وأعداء الحق في عصرنا هذا على هذا المسلك الجاهلي فتراهم يرمون كل من تمسّك بالكتاب والسنّة بكل لقب مذموم بين المسلمين والله المستعان على ما تصفون. (آلوسي، مج، ٩٨، ٢)

حضارة

- من المعلوم أنّ البلدة أو المدينة تبلغ من الحضارة على قدر معرفتها وبعدها عن حالة الخشونة والتوحّش، والبلاد الإفرنجية مشحونة بأنواع المعارف والآداب التي لا ينكر إنسان أنها تجلب الإنس وتزيّن العمران، وقد تقرّر أن الملّة الفرنساوية ممتازة بين الأمم الإفرنجية بكثرة تعلّقها بالفنون والمعارف، فهي أعظم أدبًا وعمرانًا، والبنادر أولى في العمارات عادة من القرى ومن الضياع، والمدن العظمى أولى من سائر البنادر، وتخت المملكة أولى من سائر ما عداها من مدن تلك المملكة، فحينئذٍ لا عجب إن قيل: إن باريس، التي هي قاعدة ملك الفرنسيس، من أعظم بلاد الإفرنج بناء وعمارة، وإن كانت عماراتها غير جيّدة المادة، فهي جيّدة الهندسة والصناعة. (طهطاوي، اكا٢، ١٠٧، ٣)

- في بيان ما للدولة من الاعتناء بتهذيب أخلاق رعاياها من الإسلام وغيرهم بتوسيع دوائر المعارف وتسهيل طرق اكتسابها: فمن ذلك اعتناؤها بمكاتب العلوم لاسيّما الرياضيّة التي كادت تنقطع من أرض الإسلام مع شدّة الاحتياج إليها في هذا الوقت، فقد نفق الآن سوقها بممالك الدولة العليّة حتى صار مدرسوها من ضبّاط العساكر السلطانية وأعزّ أبناء الوطن، وبذلك يرتجى عود الدرّ لمعدنه لما أشرنا إليه في المقدّمة من أنّ الإسلام كان منبع غالب تلك العلوم، ومن ذلك اعتناؤها بمطابع الجرنالات اليومية وغيرها المطلعة على حوادث الأيام في سائر المعمور، ولا شكّ أن ذلك من أقوى أسباب التهذيب والتمدّن كما يقتضيه العقل والتجربة، أمّا العقل فلأنّ القادر على الاختراع قليل، فشأن الأمم السالكين سبيل الحضارة اقتداء بعضهم ببعض في الأعمال الحميدة حتى يكونوا من الذين يرعون الحسن من الأحوال ولا يتركونه في زوايا الإهمال، وأمّا التجربة فبمشاهدة تقدّم الإفرنج في المعارف الذي من أعظم أسبابه انكبابهم على مطالعة الجرنالات في كل آن، وليس بعد العيان بيان، فمن الجرنالات التي تطبع بدار الخلافة الجرنال المسمّى تقويم

الوقائع الملكية، ثم جريدة الحوادث، ثم ترجمان الأحوال، وهذه الثلاثة باللغة التركية، ومنها الجوائب الذي هو عربي العبارة، ثم المسمّى تصوير الأفكار والمسمّى مجموع الفنون، ثم جريدة عسكر وفروعها التي تصدر في كل شهر مجموعة تشتمل على فنون عسكرية تطبع بالمكتب الحربي، ويوجد بالقسطنطينية جرنالات غير ما ذكر بلغات عديدة كلغة الأرمن والبلغر والإغريق واللغة الفرنساوية والإنكليزية وغيرها. (تونسي، أقوم، ١٠٦، ٧)

حضرات

- إنّ الحضرات ثلاثة: (١) حضرة الوجود الواحد الحق، وهو مشهد المحقّقين الكاملين. (٢) وحضرة الوجود الحق، المتجلّي بجميع الصور والأشخاص، من حيث إطلاقه الحقيقي المنزّه عن القيود كلها، وهو مشهد العارفين. (٣) وحضرة التجلّي في الصور الخيالية، وهو مشهد الغافلين الجاهلين. (نابلسي، وج، ١٦٣، ١٥)

حَضْرة الأزل

- إنّ العدم مكان كل ممكن، فإذا استقرّ الممكن في مكان سكنت حركته، وإذا سكنت حركته ظهر وجه الحي القيّوم، وذلك هو حضرة الأزل. فلا تظنّ أنّ الأزل زمان ماض، وإنّما الأزل محيط بالزمان الماضي والزمان الحال والزمان المستقبل إحاطة واحدة، ونسبته إلى الماضي كنسبته إلى المستقبل من غير تفاوت، وكذلك الأبد في الحقيقة. فالأبد والأزل بمعنى واحد بالنسبة إلى الوجود الحق، وهما شيئان بالنسبة إلى العالَم، فطرف العالم الماضي يسمّى أزلًا، وطرفه المستقبل يسمّى أبدًا، ومن نظر بعين المعرفة عرف ما قلناه، ومن نظر بعين العقل حار في عماه. (نابلسي، أش، ١٧٤، ٧)

حَضْرة إلهية وحَضْرة عبدية

- تقابلت الحضرتان: الحضرة الإلهية والحضرة العبدية، فإنّه خلقنا على الصورة فجعلنا مثلًا له. ومن حيث جعل تعالى للعبد قدرًا واعتبارًا بذكره رضاء العبد عن سيّده في مقابلة رضاء الله عن عبده، فتقابل الربُّ والعبد تقابل الأمثال، أي الذوات المتماثلة، فإنّ المثل قد يراد به الذات كقولك: مثلك لا يفعل هذا. أي أنت لا تفعل. والأمثال أضداد، أراد بالضدّ المنافي المتأخّر في عدم الإجتماع لا الضدّ في الاصطلاح، فإنّ الضدّين في الاصطلاح بينهما غاية الخلاف، فأطلق الضدُّ على المِثْل من حيث أن المِثْلين حقيقة لا يجتمعان، كالبياض مثلًا والسوادين إذ لا يتميَّزان. لو فرض اجتماعهما في موضوع واحد، وما ثم في الموجودات الخارجية إلّا متميّز، فالأحدية ساريّة في كل موجود الحق والخلق فالشيء الذي يتميّز به هو أحديّته وتميّزه. (جزائري، مواف٣، ١١٧٩، ١٠)

حَضْرة الإمكان

- إنّه قد تقرّر عند أهل الكشف الاعتصامي: أنّ الذات من حيث هو هو مادّة العدم والوجود، فأحد طرفيها العدم وطرفها الآخر الوجود، إذ العدم المطلق هو الذات المتجرِّدة تجرّدًا أصليًّا، وهو في مقابلة الوجود المطلق الذي هو وجود لنفسه واجب، وما من نقيضين متقابلين إلّا وبينهما برزخ معقول فاصل به يتميّز كل واحد من الآخر، وهو المانع أيدنا الواحد

الآخر قال تعالى: ﴿بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ﴾ (الرحمن: ٢٠). أي لولا ذلك البرزخ لم يتميّز أحدهما من الآخر ولأشكل الأمر وأدّى إلى قلب الحقائق، فبين الوجود المطلق والعدم المطلق برزخ، وهو حضرة الإمكان وهو البرزخ الأعلى المسمّى ببرزخ البرازخ، له وجه إلى الوجود ووجه إلى العدم، بل هو وجه واحد لأنّه لا ينقسم، فهو يقابل الوجود المطلق والعدم المطلق بذاته. وفي هذا البرزخ المسمّى بالحقيقة الكلّية جميع الممكنات أعيان ثابتة لا موجودة من الوجه الذي ينظر إليها الوجود المطلق، والممكنات في هذا البرزخ بما هي عليه وما تكون إذا كانت مما تتّصف به من الأحوال والأعراض والصفات والأكوان، فإن نسبت هذه البرازخ إلى الوجود وجدت فيه من رائحة لكونه ثابتًا معقولًا. وإن نسَبتَه إلى العدم صدقت لأنّه لا وجود له سبب نسبته الثبوت إليه مع نسبته العدم هو مقابلته للأمرين بذاته، وذلك أن العدم المطلق قام للوجود المطلق كالمرآة، فرأى الوجود المطلق فيه صورته، فكانت تلك الصورة عين حضرة الإمكان، فلهذا كان للممكنات أعيان ثابتة وشيئته في حال عدمها. وخرج الممكن على صورة الوجود المطلق، وكان أيضًا الوجود المطلق كالمرآة للعدم المطلق، فرأى العدم المطلق في مرآة الحق نفسه، فكانت صورته التي رأى في هذه المرآة عين العدم الذي اتّصف به هذا الممكن، فاتّصف الممكن بأنه معدوم، فهو كالصورة الظاهرة بين الرائي والمرآة، لا هي عين الرائي ولا غيره. فالممكنات ما هي من حيث ثبوتها عين الحق - تعالى - ولا غيره، ولا هي من حيث عدمها عين المحال ولا غيره، فمن هذه الحضرة البرزخية والحقيقة الكلّية وجد العالم بواسطة الحق - تعالى - وأسمائه وليست هذه الحقيقة الكلّية البرزخية بموجودة، فيكون الحق أوجدنا من وجود قديم فيثبت لنا القدم. (جزائري، مواف٣، ١١٣٠، ١٥)

حَضْرة الجمع والوجود

- إنّ الله - تعالى - لمّا خلق هذا الروح المحمّدي المُسمّى بحضرة الجمع والوجود أوقفها موقفًا عرشيًّا. أعني صوّرها على صورة سمّاها عرشًا، فذلك العرش خلق منها، ثم جمعها إلى صورتها الأولى، وكلّما أقامها في صورة وقبَضها بقيت الصورة موجودة في العالم. ولم يزل كذلك يقبضها إلى صورتها الأولى، ثم يبسطها بصورة من صور الموجودات، والموجودات تنبعث من ذلك التصوير حتى خلق جميع الوجود منها أعلاه وأسفله، جبروتية وملكوتية، وملكية وصورية ومعنوية لطيفة وكثيفة، حتى انتهت المرتبة إلى خلق الإنسان البشري، وهو آخر المراتب الوجوديّة، فخلقه منها ولم يقبضها. فكان الإنسان هو حضرة الجمع والوجود، فليس لحضرة الجمع والوجود صورة إلّا الصورة الإنسانية، لأنّها بسطت فيه ولم تنقبض عنه. إذ لا مرتبة أنزل من هذه المرتبة، فهو غاية تنزُّلها، والحق غاية عروجها. فكان الإنسان صورة حضرة الجمع والوجود فرجعت إليه حقائق الموجودات بأسرها، رجوع الفرع إلى الأصل، وجمعها بذاته جمع الكل للجزء، فناسب كل شيء منها بكماله على ما هو عليه ذلك الشيء، ولذلك صار مظهرًا لجميع الحقائق، لأن حضرة الجمع والوجود متصوّر بصورة كلِّ

حقيقة من حقائق الموجودات، وهي الإنسان. (جزائري، مواف٣، ١٣٧٢، ٢٦)

حَضْرة الخيال

- إنّه تعالى إنّما نهى عباده أن يتّخذوا له صورة محسوسة، كما يفعل عبدة الأصنام والأوثان. وأمّا الصورة المتخيّلة فقد أذن فيها، بل رغب وأمر بالحضور مع المعبود في العبادة. فحضرة الخيال يظهر فيها وجود المحال. فإن الله لا يقبل الصور، وقد ظهر بالصورة في هذه الحضرة كما قبلها في تجلّيه يوم القيامة في صور المعتقدات. فقد قبل المحال عقلًا الوجود فالشهود، وهو ما يمسكه المشاهد في نفسه من شاهد الحق هو المشار إليه بقوله: "أن تعبد الله كأنك تراه". وفي ذلك إدخال الحق في حكم الخيال. فقوله: "كأنك تراه" هو الشهود بالقلب، وما هو برؤية. وهذه درجة التعليم، ثم يرتقي من هذه الدرجة إلى درجة الخصوص، وهي كون الحق يراك ولا تراه، وذلك أنّك إذا ضبطت شهوده في قلبك فقد أخليت شهودك عن بقيّة الوجود المحيط بك، وإذا تحقّقت ذلك عرفت عجزك عن رؤيته بتقييدك أو إطلاقه وضيقك وسعته. وحينئذٍ تبقى مع نظره المحقّق إليك، لأن نظرك يقيّده ويحدّده، فلولا الأمر بتخييل الحق للأصاغر في عباداتهم ما تأدّبوا معه. وأمّا الأكابر فلا يحتاجون إلى التخيّل، وإن كان من الأكابر من يقول: أنا على ما أنا عليه من التخيّل، حيث جعل الله لي قوة التخيُّل. (جزائري، مواف٣، ١٢٤٠، ٢١)

حَضْرة الذات

- لا شكّ أنّ للّه تعالى حضرتين: الأولى: حضرة الذات، وهي القائلة. والثانية: حضرة الصفات، وهي المخاطبة في الأزل بقول "كن" على التحقيق، وسمّاها الله تعالى "شيئًا" بالتنكير. لأنّها مصدر مشتقّ من المشيئة، يقال. شاء، بشيء، شيئًا. وإيجاد الموجود في طور آخر غير طور وجوده ليس تحصيل الحاصل، ويسمّى: إحداثًا، كما يقال: حدث عندنا اليوم ضيف، يعني: حدث له طور الضيفيّة لا ذاته. قال تعالى: ﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ مُحْدَثٍ﴾ (الشعراء: ٥). والمراد: أنّه مُحْدث عندهم بعد أن لم يكن عندهم، لا أنّه مُحْدث في ذاته. والذكر: هو حضرة الصفات المخاطبة بقوله: "كن". وهو: كلام الله القديم، والكلام صفة المتكلّم، لأنّه صادر عنه، جامع لجميع شؤونه. (نابلسي، أش، ٧٩، ١١)

حَضْرة الصفات

- لا شكّ أنّ للّه تعالى حضرتين: الأولى: حضرة الذات، وهي القائلة. والثانية: حضرة الصفات، وهي المخاطبة في الأزل بقول "كن" على التحقيق، وسمّاها الله تعالى "شيئًا" بالتنكير. لأنّها مصدر مشتقّ من المشيئة، يقال. شاء، بشيء، شيئًا. وإيجاد الموجود في طور آخر غير طور وجوده ليس تحصيل الحاصل، ويسمّى: إحداثًا، كما يقال: حدث عندنا اليوم ضيف، يعني: حدث له طور الضيفيّة لا ذاته. قال تعالى: ﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ مُحْدَثٍ﴾ (الشعراء: ٥). والمراد: أنّه مُحْدث عندهم بعد أن لم يكن عندهم، لا أنّه مُحْدث في ذاته. والذكر: هو حضرة الصفات المخاطبة بقوله: "كن". وهو: كلام الله القديم، والكلام صفة المتكلّم،

لأنّه صادر عنه، جامع لجميع شؤونه. (نابلسي، أش، ٧٩، ١٢)

حَضْرة الظهور

- حضرة الظهور له تعالى لأنّه الظاهر لنفسه لا لخلقه، فلا يدركه سواه أصلًا، والذي تعطينا هذه الحضرة ظهور أحكام أسمائه الحسنى وظهور أحكام أعياننا في وجود الحق وهو من وراء ما ظهر، فلا أعياننا تدرك رؤية، ولا عين الحق تدرك رؤية، ولا أعيان أسمائه تدرك رؤية. ونحن لا نشكّ أنّا قد رأينا أمرًا ما رؤية، وهو الذي تشهده الأبصار. فما ذلك إلّا الأحكام التي لأعياننا ظهرت لنا في وجود الحق، فكان مظهرًا لها، فظهرت أعياننا فيه ظهور الصور في المرائي، ما هي عين الرائي لما فيها من حكم المجلّى، ولا عين المجلّى لما فيها مما يخالف حكم المجلّى، وما ثم أمر ثالث من خارج يقع فيه الإدراك وقد وقع. (جزائري، مواف٣، ١٣١٢، ٤)

حضور الوجود

- حضور الوجود: وما أعظم حقيقة الوجود، الذي كل معدوم بإضافته إليه معروف مشهود. وهل يعلم أحد هذه الحقيقة الغيبيّة الوجوديّة؟ وإنّما يعلم منها من المعاني العقلية والصور الخياليّة والحسّية، وإن كان الوجود مكشوفًا، ليس بمحجوب. ولهذا يمكن العقل والحسّ إضافته إلى كل شيء، بحيث يكون الشيء إليه منسوبًا. وكيف يحتجب الوجود بشيء؟ وهو الذي يحجب كل معدوم عن عدمه، ويشرق بنوره في دجنة ظلمه. (نابلسي، وج، ٢٣٨، ١٩)

حظ

- الحظ، لغة: النصيب، وعرفًا: ما وافق الغرض من مال وعلم وجاه ورياسة ونحوها، مما تألفه النفس، وما لم يوافقها يُسمّى: نصيبًا، كالعمى والجهل وقلّة المال، فكل حظ نصيب، ولا عكس، والحظوظ مما قدّرها الله وقضاها في الأزل، فلا تعلّل لقضائه. (طهطاوي، اكا٢، ٧٠٢، ٦)

حفظ

- الحفظ: وهو قوة في مؤخّر الدماغ، تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني الغير المحسوسة في المحسوسات. ونسبة الحافظة إلى الوهميّة كنسبة الخيال إلى الحسّ المشترك. إلّا أنّ حفظ الحافظة في المعاني، وحفظ الخيال في الصور. (نابلسي، وج، ٢٧٠، ٤)

حفظ النوع

- إن حفظ النوع من أحكام الطبيعة. فطر الإنسان على الرغبة فيه كما هدت البداهة سائر الحيوان إليه. فهذا الحكم الطبيعي منتج بالضرورة للحالة الزوجية التي ينقاد الإنسان إليها بالفطرة الحيوانية، ثم يراها من حيث أنه عاقل فرضًا واجب القضاء، فتبثّ في قلبه ميلًا جديدًا يتّحد بحب الذات فينشأ عنه في النفس لذّة لا تنال، ولا تدرك في العزلة نريد الحب الجامع بين الجنسين، الواصل بين الزوجين، الذي تنوّعت مظاهره في عالم الوجود، وألمّ على اختلاف تجلّياته بكل موجود. فهو في الزوج عشق، وفي الوالد حنوّ، وفي الولد بر، وفي الأخ وداد، وهو هو في كل حال يفعل في النفس الطاهرة، ويؤثّر في القلب السليم إلى حدّ أن يلتبس أمره على الإنسان فلا يدري أكان قائمًا

بواجب من الطبيعة، ومتوليًا من ذلك الواجب حقًّا، أم كان مائلًا مع الشهوة، ساكنًا إلى اللذّة، آخذًا بما يجلب له الرضى والسعادة. فهذا الحفظ النوعي وذلك الحفظ الذاتي يتعلّقان بالإنسان من حيث هو أي من حيث أنه من النوع البشري. فهما منشأ الحق والواجب الطبيعيين وهذا هو القسم الأول من الحقوق والواجبات. (إسحق، كسج، ١٥٥، ١١)

حق

- الوجود من المحال أن يدركه مدرك، أو يعرفه عارف، من حيث هو وجود، أصلًا. وإنّما تعلّق علم العارفين به من جهة رؤيتهم أنّ كل محسوس، وكل معقول، وكل معنى، وكل موهوم، صور قائمة بحقيقة الوجود الغائبة عن العقل والحس، الظاهرة بمعقولات العقل ومحسوسات الحسّ. وتلك الحقيقة الغائبة من ضبط العقل لها، هي المسمّاة بـ"الله"، وبـ"الحق"، وبـ"الرب"، وبجميع الأسماء الواردة في الكتاب والسنّة - على حدّ ما ذكرناه وحرّرناه في كتابنا هذا وغيره من كتبنا - وأعلى وأنزه من ذلك أيضًا كله. وإنّما أطلقنا لفظ "الوجود" على تلك الحقيقة لقصد التفهيم والتعليم، لا لكونها محكومًا عليها بما هو المفهوم منه في تصوّرات العقول والأفهام. (نابلسي، وج، ٢٤٨، ٣)
- الحق هو النص النبوي الإلهي. (سنوسي، كو، ٩٠، ١٤)
- الحق حق هو ويستحيل زواله. ومتى وجد هذا الحق وجد العدل. لأنّ الحق والعدل يلتقيان. ومتى زال الحق زال العدل لأنّ الحق والعدل لا يفترقان. فإذا عدل الإنسان رضي الحق عنه وأثابه الفلاح وحسن الرجعي. أمّا إذا ظلم وتعدّى أقرّ بفساد سيرته وسريرته وكان للحق جحودًا ومن الله مردودًا ومن ضميره مرضوضًا ومن الناس مرفوضًا. أمّا الصدق فهو ابن الحق وهو كأبيه يستنكف أن يختفي ويستحي ويترفّع أن يماري ويحابي ويأنف الهلع ويسام الهجوع ولا يمكن للمقاومات والقوامع أن تقاومه أو تقمعه، وكل قوات الكذب والنفاق توجد أمامه كالهباء الذي تذريه الريح عن وجه الأرض. وهكذا فمتى حصل الصدق حصلت السلامة. ومتى زاغ الصدق زاغت السلامة. لأنّ الصدق والسلامة يتلائمان ولا يتنافران. فإذا لم يضع الإنسان في بناء علمه قاعدتي الحق والصدق كان كل بنيانه وهنًا وأقلّ صدمة تهوى به إلى الحضيض، وهكذا يكون جانيًا على نفسه لأنه يتلف صيته ومقامه. وجانيًا على الناس لأنّه يغشّهم ويغري بهم. وجانيًا على الله لأنّه يكون من أولئك الذين يخادعون الله وهو خادعهم ولا يخدعون إلّا أنفسهم. (مرّاش، غبح، ٩٢، ١٢)
- الحقُّ - تعالى - له القدم، وما له دخل في الحدوث، والعالم له الحدوث، وما له دخل في القدم. والإنسان له القدم وله الحدوث، فهو منعوت بهما. فلهذا هو ربّ وعبد. عبد من حيث أنه مخلوق مكلّف. وربّ من حيث أنّه خليفة. ومن حيث أنّه خلق على الصورة الإلهية؛ فهو يلحق بالإله التحاقًا معنويًّا، والعالم كله تفصيل ما اجتمع في الإنسان الكامل. فلهذا سمّاه شيخنا إمام العالمين بالله محيي الدين الحاتمي: "بالإنسان الكبير، وبالعالم الكبير" وسمّى العالم - مما عدا الإنسان - بالإنسان الصغير. (جزائري، مواف٢، ٥٧٠، ٢)

- إنّ للحق مرتبتين: مرتبة إطلاق ومرتبة تقييد. ومنها جاءت الشرائع ونزلت الكتب وأرسلت الرسل... فاصرف ما ورد في الكتب والأخبار النبويَّة من التنزيه المطلق، إلى مرتبة الإطلاق، واصرف ما ورد فيهما من التشبيه، إلى مرتبة التقييد، والظهور بالمظاهر، واعتقد التنزيه في التشبيه، والإطلاق في التقييد؛ تكن ربانيًا كاملًا لا منزِّهًا فقط، ولا مشبّهًا فقط. (جزائري، مواف٢، ٦٤٤، ١٩)

- الحق من أسمائه - تعالى - معناه الثابت، ويقابله الباطل. فهو سلب ما لا يليق به تعالى. والحق لغة يطلق على الموجود في الأعيان مطلقًا ويطلق على الواجب لذاته وعلى غيره. فواجب الوجود هو الحق المطلق، كما أن الممتنع الوجود هو الباطل المطلق، والممكن الوجود هو باعتبار نفسه باطل، وهو الذي عناه القائل الذي صدقه رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - بقوله أصدق كلمة قالتها العرب قول لبيد:

(أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلا اللهَ بَاطِلُ)

وباعتبار موجبه واجب، وبالنظر إلى رفع سببه ممتنع، وإلى عدم الالتفات إلى السبب وعدم السبب ممكن. ولما كان الحق - تعالى - هو الثابت المطلق، والعالم بأسره غير ثابت، لأنّه يتجدّد في كل نفس كثر ترداد الإسم الحق في ألسنتهم وكتبهم أكثر من سائر الأسماء الإلهية. (جزائري، مواف٣، ١٣٣٩، ٩)

- آية الحكمة في عالم الوجود، وسنّة العدل في هيأة الاجتماع، أن يكون الحقّ والواجب متعاقبين متلازمين، يتبع أحدهما الآخر وينشأ عنه وجوبًا. فأمّا ترى حقًّا بلا واجب يعادله فلا ترج هناك عدلًا، وأمّا تجد واجبًا بلا حقّ يماثله فلا تطلب ثمَّ إنصافًا. فواجبات الأمم تختلف بحسب اختلاف أحوالها، ولا تكون على أيّ حال إلّا بمقدار ما لها من الحقوق. مثلها في هذا الشأن كمثل الفرد من الإنسان له أو عليه كهلًا كامل الرجولة، موفور قوّة البدن والعقل، ما ليس له ولا عليه يافعًا أو صبيًّا، أو طفلًا لا يعي شيئًا. فكلّما نقصت حقوق الأمّة بالحجر، والقهر، والإذلال، رفعت كلفة الواجبات عنها بمقدار ذلك النقص، وكلّما وفرت حقوقها في الحريّة والسواء من طريق العدل، كثرت واجباتها فيما يحفظ تلك الحقوق، ويمنع من انقلاب نفعها ضرًّا، وتحوّل خيرها شرًّا. فإن كان القوم عبيدًا أرقّاء يصدعون بما يؤمرون، ويكرهون على ما يكرهون، ويمحون الإرادة من مجموعهم بإثباتها لواحد منهم إطلاقًا. وإن كانوا عمي النواظر، موتى البصائر، لا يرون إلّا ما ينعكس عليهم بضياء نار، ولا الوهم يتعلّقون إلّا ما كان منحصرًا في دائرة التقليد. وإن كانوا آلات صمّاء يدارون فيما لا يعلمون، لما لا يستفيدون منه نفعًا، ولا يعلمون له قصدًا. (إسحق، درر، ١٩٥، ٣)

- الحق والواجب من حيث الطبيعة متلازمان لا يقوم ولا يكون أحدهما بدون الآخر، فمن استلب ذلك الحق نريد الحرية الطبيعية، فقد منع الإنسان من قضاء الواجبات وأهان النوع البشري، وخالف إرادة الخالق الحافظ سبحانه وتعالى، إذ كيف يستطيع المرء حفظ ذاته إذا منع مما لا بدّ منه للبقاء. وكيف يحفظ نوعه إذا قطع عمّا لا ندحة عنه في الاستبقاء. وهذا الحكم وإن كان ظاهره مقصورًا على الواجب والحق الطبيعيين في حفظ الوجود الإنساني ذاتًا ونوعًا، إلّا أنّه يتناول لا ريب الواجبات

والحقوق في الحالة المدنية، فإن احتياج الإنسان إلى هاته الحالة في حفظ الذات والنوع، قد أوجب عليه صيانتها بقانون أدبي على مثال الناموس الطبيعي، فكانت أحكام ذلك القانون كما قال منتسكيو حكيم الفرنسيس بيانًا للصلات الضرورية الناتجة من طبائع الأشياء، فلزم من ذلك أن يكون على المرء في مدنيّته واجب يقضيه بحق يعينه على القضاء. فاتّضح من هذا الذي بسطناه أن الواجب غاية واسطتها الحق، فمن أوجب الأول، لزمه إعطاء الثاني. إن الله تبارك وتعالى لم يمنح الإنسان حقًّا إلّا من حيث أنه فرض عليه واجبًا. فالحق ملزم بالواجب، والواجب مستلزم للحق. (إسحق، كسج، ١٥٤، ١٣)

حق أول

- المراد بالحق الأول دينه عليه الصلاة والسلام، وبالحق الثاني ما أيّد الله به من الآيات وهي تجلّ عن الإحصاء قد أفردت بالتآليف ومن أحسنها في كتب المتأخّرين حجّة الله على العالمين لعلّامة زمانه والمتفاني في خدمة الإسلام وحضرة المصطفى عليه الصلاة والسلام الشيخ يوسف النبهاني. (سنوسي، سم، ١٨، ٢٠)

حق بلدي

- إنّ هاته الحقوق باعتبار محل العقار تنقسم إلى قسمين، لأنّ العقار تارة يكون داخل البلد وتارة يكون خارجه في ضواحيه أو البادية. فما كان داخل البلد يسمّى حقًّا بلديًا، وما كان خارجه يسمّى حقًّا ريفيًّا سواء في ذلك الأرض والبناء وكل منهما يكون استمراريًّا وانقطاعيًّا، فهي أربعة أقسام: القسم الأول الحق البادي الاستمراري كقنوات الماء وقنوات الغاز تمتدّ في ملك الجار لإيصال الماء أو الغاز لدار صاحبه، ومدخنة صاحب الأسفل ترتفع مع حائط العلو ونزول مجرى مرحاض العلو على حائط الأسفل وكذلك نزوله بالميزاب على سطح جاره ومرور الخندق تحت ملك المجاور إلى نهاية المجرى وفتح الأبواب والشبابيك والطاقات للضوء والانتفاع في حائط الجار أو الحائط المشترك بطاقة ونحوها ورفع الساباط والخروج بالوشن في السكّة الغير النافذة إن سمح به أهلها. القسم الثاني الحق البلدي الانقطاعي كحق المرور في عرضة الجار أو في سكّة غير نافذة سمح أهلها بالمرور فيها لباب يفتحه جارهم من ظهر بيته المجاور لهم أو حق الشفة أي استقاء الجار من بئر جاره إن كان الحق ثابتًا فيها، وهذا كثير في الأبنية ذات الطبقات، يسمح مالك الأسفل منها لصاحب العلو بأخذ الماء من بئر الدار مناولة، أو بفتح مسلك من الأعلى لبئر الأسفل، فإذا ارتسم صار من الإرفاق الذي يبقى حقًّا على الأسفل. (سنوسي، مدر، ١٨٩، ٢٥)

حق التمليك

- إنّ المقتطف لثمار هذه التحسينات الزراعية، المجتني لفوائد هذه الإصلاحات الفلاحية، الناتجة في الغالب عن العمل واستعمال القوى الآلية، والمحتكر لمحصولاتها الإيرادية، إنّما هو طائفة الملاك، فهم من دون أهل الحرفة الزراعية هم متمتّعون بأعظم مزية، فأرباب الأراضي والمزارع هم المغتنمون لنتائجها العمومية، والمتحصّلون على فوائدها، حتى لا يكاد يكون لغيرهم شيء من محصولاتها له وقع، فلا يعطون للأهالي إلّا بقدر الخدمة

والعمل، وعلى حسب ما تسمح به نفوسهم، في مقابلة المشقّة، يعني أنّ الملّاك في العادة تتمتّع بالمتحصّل من العمل، ولا تدفع في نظير العمل الجسيم إلّا المقدار اليسير الذي لا يكافئ العمل، فما يصل إلى العمّال في نظير عملهم في المزارع، أو إلى أصحاب الآلات في نظير اصطناعهم لها، هو شيء قليل بالنسبة للمقدار الجسيم العائد إلى الملاك، فإن المالك يستوفي لنفسه أكثر محصول الأرض، فإنه بعد تصفية حساب مصاريف الزراعة وجميع كلفها، يأخذ محصولها بتمامه، بوصف إيراد للأرض وعلف للمواشي وأجرة للآلات، ولا يعطي لأرباب الأعمال والأشغال منها إلّا قدرًا يسيرًا، ولا ينظر إلى كون بعض هؤلاء العمّال هو الذي حسّن الزراعة بشغله، واخترع لها طرائق منتجة، واستكشف استكشافات عظيمة، بتنمية الزراعة وتكثير أشغالها، فإنّ حق التمليك ووضع اليد على المزارع سوّغ للملّاك ولواضعي الأيدي أن يتصرّفوا في عمليات أملاكهم التصرّف التام، وأن يعطوا للعمّال بقدر ما يظنّون أنه من لياقتهم، ويعتقد المالكون أنّهم أرباب استحقاق عظيم بسبب التملّك، وأنّهم هم الأولى بالسعادة والغنى مما يتحصّل من عمليات الزراعة، وأن من عداهم من أهل المملكة لا يستحقّ من محصول الأرض شيئًا إلّا في مقابلة خدمته ومنفعته المأمور بإجرائها في حق أرضهم، فيترتّب على هذا أنّ كل ما يريد من الأهالي أن يتعيّش من الخدمة، التي هي العمل، يصير مضطرًّا لأن يخدم بالقدر الذي يتيسّر له أخذه من الملّاك بحسب رضائهم، ولو كان هذا القدر يسيرًا جدًّا لا يساوي العمل، لا سيّما إذا وجد بالجهة كثير من الشغالين، فإنهم يتناقصون في الأجرة، ويتنافسون في ذلك لمصلحة صاحب الأرض، مع أن الأرض إنّما تتحسّن محصولاتها بالعمل، فلا يمكن أن يكون ذلك التحسّن والزيادة والخصب إلّا بالعمليات الفلاحية الصادرة من هؤلاء الأجرية الذين تناقصت أجرتهم، وكما أن أرباب الأملاك يحتكرون جميع الأعمال الزراعية من طائفة الفلاحة، كذلك يحتكرون ثمرات جميع الصنائع، لأن الصنائع كلها تسعى وتنهض في الأشغال والعمليات التي تستدعيها حاجة الفلاحة، كالحدادة والنجارة وجميع صنائع أهل الحرف المتعلّقة بأمور الفلاحة. (طهطاوي، اكا١، ٣١٦، ١٨)

حق ثانٍ

– المراد بالحق الأول دينه عليه الصلاة والسلام، وبالحق الثاني ما أيّد الله به من الآيات وهي تجلّ عن الإحصاء قد أفردت بالتآليف ومن أحسنها في كتب المتأخّرين حجّة الله على العالمين لعلّامة زمانه والمتفاني في خدمة الإسلام وحضرة المصطفى عليه الصلاة والسلام الشيخ يوسف النبهاني. (سنوسي، سم، ١٨، ٢٠)

حق ريفي

– إنّ هاته الحقوق باعتبار محل العقار تنقسم إلى قسمين، لأنّ العقار تارة يكون داخل البلد وتارة يكون خارجه في ضواحيه أو البادية. فما كان داخل البلد يسمّى حقًّا بلديًّا، وما كان خارجه يسمّى حقًّا ريفيًّا سواء في ذلك الأرض والبناء وكل منهما يكون استمراريًّا وانقطاعيًّا، فهي

أربعة أقسام: القسم الأول الحق البادي الاستمراري كقنوات الماء وقنوات الغاز تمتدّ في ملك الجار لإيصال الماء أو الغاز لدار صاحبه، ومدخنة صاحب الأسفل ترتفع مع حائط العلو ونزول مجرى مرحاض العلو على حائط الأسفل وكذلك نزوله بالميزاب على سطح جاره ومرور الخندق تحت ملك المجاور إلى نهاية المجرى وفتح الأبواب والشبابيك والطاقات للضوء والانتفاع في حائط الجار أو الحائط المشترك بطاقة ونحوها ورفع الساباط والخروج بالوشن في السكّة الغير النافذة إن سمح به أهلها. القسم الثاني الحق البلدي الانقطاعي كحق المرور في عرضة الجار أو في سكّة غير نافذة سمح أهلها بالمرور فيها لباب يفتحه جارهم من ظهر بيته المجاور لهم أو حق الشفة أي استقاء الجار من بئر جاره إن كان الحق ثابتًا فيها، وهذا كثير في الأبنية ذات الطبقات، يسمح مالك الأسفل منها لصاحب العلو بأخذ الماء من بئر الدار مناولة، أو بفتح مسلك من الأعلى لبئر الأسفل، فإذا ارتسم صار من الإرفاق الذي يبقى حقًّا على الأسفل. والقسم الثالث الحق الريفي الاستمراري كفتح الكوي في حيطان السياجات وإجراء ساقية الماء وحق مسيل مجاري المياه من العيون والأودية. والقسم الرابع الحق الريفي الانقطاعي كحق الشفة والمرعى في وقت من السنة والتطرّق بالمرور في وقت الحاجة. وهذه الأقسام الأربعة تكون حسّية علاماتها توجد في الخارج وتكون الحقوق الجوارية معنوية أي اعتبارية لا أثر لها في الخارج. (سنوسي، مدر، ١٨٩، ٢٥)

حق الشفعة

- يسقط حق الشفعة على كل حال بعد مضي ستة أشهر من تاريخ البيع بهذا الفصل تحصل في الشفعة القانونية ثلاثة آجال: الأول إذا تولّى المشتري إعلام مستحقّ الشفعة بشرائه فلا يسوّغ له التأخّر أكثر من ثمانية أيّام، الثاني إذا علم الشفيع بوقوع البيع وأراد الشفعة فلا يسوغ له أن يتأخّر أكثر من شهرين، الثالث إذا مضى على البيع أمد ستّة أشهر ولم يقع طلب أحد ارتفع حكم الشفعة عن المبيع واستقرّ لمشتريه. (سنوسي، مدر، ١٢٦، ٩)

حق الصفح

- أما وظائف المجالس الخصوصية ومجالس النواب فليس من خصائصهما إلّا المذاكرات والمداولات، وعمل القرارات على ما تستقرّ عليه الآراء الأغلبية، وتقديم ذلك لوليّ الأمر، وكذلك من خصوصيات وليّ الأمر نشر القوانين وإجراء مفعولها من يوم نشرها، ومن المزايا الملوكيّة ما يُسمّى حق الصفح عن الجانبين، وهو أَجَلُّ المزايا اللائقة بالمنصب الملوكي، وهو أن له الحق في الصفح عن العقوبة المترتّبة على الجاني الذي جنايته من قبيل: ﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ (النساء: ٢٨) أو تخفيف جزاء هذه الجناية، فإنّ العظيم يعفو عن الذنب العظيم، وكذلك له أن يسامح من جزاء المذنب بالصغائر، وأن يقبل توبة من يتوب، وهذه المزية الجليلة لائقة بما ينبغي أن يكون عليه الملك من الرأفة والرحمة والحلم. (طهطاوي، اكا١، ٥٢٢، ١١)

حق العفو

- بالجملة فحق العفو من الملوك، الذين هم

خلفاء الله في أرضه على عباده، مبني على وجوب التخلّق بأخلاق الرحمن، أي الاتّصاف بصفاته، كالرأفة والرحمة والحلم، وفي الحديث الشريف: "الراحمون يرحمهم الرحمن، ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء". (طهطاوي، اكا١، ٥٢٣، ٢٥)

حق المرور

- في الدر من كتب الحنفية وصحّ بيع حق المرور تبعًا بلا خلاف أي فيما إذا باع أرضه مع حق المرور لها في أرض الغير، وفي فتح القدير باع رقبة الطريق على أن له أي للبائع حق المرور أو السفل، على أن له حق القرار جاز، وفي الدرّ عن التترخانية الطرق ثلاثة: طريق إلى الطريق الأعظم وطريق إلى سكّة غير نافذة وطريق خاص في ملك إنسان، فالأخير لا يدخل في البيع بلا ذكره أو ذكر الحقوق أو المرور، والأولان يدخلان بلا ذكر. (سنوسي، مدر، ١٨٦، ١٩)

حق واجب بغيره

- اعلم أنَّ الربَّ حقّ واجب لذاته، إذ هو عين الوجود. والعبد حق واجب بغيره، إذ هو صورة الوجود. فارتبط الأمر ارتباط المادَّة بالصورة. واسم العبد واقع على المجموع. وقد أخبر تعالى أن هويَّته سمع العبد وبصره وجميع قواه الباطنة وحواسه الظاهرة، كما في الأخبار الصحيحة. والعبد ما هو عبد إلَّا بقواه. فما هو إلَّا بالحقّ. فظاهره صورة خلقية محدودة. وباطنه هويَّة الحق غير محدودة. فما كان العبد عبدًا إلَّا به. كما لم يكن الحق - تعالى - قواه إلّا به. فالخلق بلا وجود الحق ما كان. والحق لو تجرَّد عن الخلق ما ظهر. فإذا عرفت هذا عرفت أن المسمَّى عبدًا وإنسانًا؛ مركَّب تركيبًا معنويًّا من وجود ربٍّ حق وصورة هي أحكام الأعيان الثابتة في وجود الحق. ووجوده عين ذاته، فهي أعراض مجتمعة قائمة بالوجود الحق. فهي حقّ لهذا. (جزائري، مواف٣، ١٠١٣، ١٣)

حق واجب لذاته

- اعلم أنَّ الربَّ حقّ واجب لذاته، إذ هو عين الوجود. والعبد حق واجب بغيره، إذ هو صورة الوجود. فارتبط الأمر ارتباط المادَّة بالصورة. واسم العبد واقع على المجموع. وقد أخبر تعالى أن هويَّته سمع العبد وبصره وجميع قواه الباطنة وحواسه الظاهرة، كما في الأخبار الصحيحة. والعبد ما هو عبد إلَّا بقواه. فما هو إلَّا بالحقّ. فظاهره صورة خلقية محدودة. وباطنه هويَّة الحق غير محدودة. فما كان العبد عبدًا إلَّا به. كما لم يكن الحق - تعالى - قواه إلّا به. فالخلق بلا وجود الحق ما كان. والحق لو تجرَّد عن الخلق ما ظهر. فإذا عرفت هذا عرفت أن المسمَّى عبدًا وإنسانًا؛ مركَّب تركيبًا معنويًّا من وجود ربٍّ حق وصورة هي أحكام الأعيان الثابتة في وجود الحق. ووجوده عين ذاته، فهي أعراض مجتمعة قائمة بالوجود الحق. فهي حقّ لهذا. (جزائري، مواف٣، ١٠١٣، ١٢)

حق وواجب طبيعيّان

- إن حفظ النوع من أحكام الطبيعة. فطر الإنسان على الرغبة فيه كما هدت البداهة سائر الحيوان إليه. فهذا الحكم الطبيعي منتج بالضرورة للحالة الزوجية التي ينقاد الإنسان إليها بالفطرة

الحيوانية، ثم يراها من حيث أنه عاقل فرضًا واجب القضاء، فتبثّ في قلبه ميلًا جديدًا يتّحد بحب الذات فينشأ عنه في النفس لذّة لا تنال، ولا تدرك في العزلة نريد الحب الجامع بين الجنسين، الواصل بين الزوجين، الذي تنوّعت مظاهره في عالم الوجود، وألمّ على اختلاف تجلّياته بكل موجود. فهو في الزوج عشق، وفي الوالد حنوّ، وفي الولد بر، وفي الأخ وداد، وهو هو في كل حال يفعل في النفس الطاهرة، ويؤثّر في القلب السليم إلى حدّ أن يلتبس أمره على الإنسان فلا يدري أكان قائمًا بواجب من الطبيعة، ومتولّيًا من ذلك الواجب حقًّا، أم كان مائلًا مع الشهوة، ساكنًا إلى اللذّة، آخذًا بما يجلب له الرضى والسعادة. فهذا الحفظ النوعي وذلك الحفظ الذاتي يتعلّقان بالإنسان من حيث هو أي من حيث أنه من النوع البشري. فهما منشأ الحق والواجب الطبيعيين وهذا هو القسم الأول من الحقوق والواجبات. (إسحق، كسج، ١٥٥، ٢٣)

حق اليقين

- اليقين بالله تعالى وهو سكون القلب إلى الشيء والطمأنينة به حتى لا يبقى في القلب حركة إلى سواه بالكليّة، (خروجك) أيها المريد أي إعراضك إعراضًا وجدانيًّا كما ذكرنا (عنك) أي عن نفسك زيادة على خروجك عن جميع الأغيار بحيث ينمحي تَعيُّن وجودك من عين بصيرتك، وتجد الحق ظاهرًا للحقّ لأنّك معدوم وهو موجود، وهذا اليقين له ثلاث مراتب: مرتبة علم اليقين وهي فهمك لما ذكرنا في تعريف اليقين واطّلاعك على دليل صحّة ذلك من الكتاب والسنّة حتى لا يبقى عندك شبهة في صحّته وصدقه، ومرتبة عين اليقين وهي وجدان ذلك في نفسك وشهوده فيك وذوقك له بحيث تستغني عن حكايته وعن الاستدلال على صحته. ومرتبة حق اليقين، وهي أن تجد ذلك فيك وتجد فهمك لذلك في عين وجدانك له وينمحي وجودك مع الحق تعالى في عين وجودك الثابت لك، فترجع إلى بدايتك في نفس نهايتك وفوق ذلك مراتب أخرى أكثر من هذه. (نابلسي، رت، ٥٥، ١٣)

- حق اليقين وهو العلم الحاصل بالشهود، فهو فناء صفات العبد في صفات الحق وبقاؤه به علمًا وشهودًا وحالًا لا علمًا فقط، كما إذا اشتعلت قطعة الفحم بحرارة النار وفنيت صفاتها من الظلمة والبرودة في أوصاف النار من إشراق وحرارة، فالذي يفنى من العبد على التحقيق صفاته لا ذاته، كما يفهمه الجاهلون الذين كذبوا على الله واعتقدوا الحلول أو الاتحاد، وإن وقع من أصحاب الشطح ما يفهم ذلك فلا يُعوَّل عليه لأنّ الشطح عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، وهو من زلّات السالكين. فالعبد كلّما تقرّب إلى الله بالعبودية وإظهار العجز والفناء عن جميع الصفات المنافية للعبودية وهبه الله تعالى فضلًا منه صفات حميدة حقيقة عوضًا عمّا فنى منه من الصفات الذميمة الخلقية، والله تعالى هو القادر على كل شيء والعبد هو العاجز عن كل شيء. (سنوسي، معش، ٢٧٥، ١٢)

- اليقين مرتبة لا يقبل صاحبها الزيادة في مشهوده، وإن قبل زيادة الظهور والكشف، والفرق بين هذه الثلاثة، هو أنّ علم اليقين يحتاج في إثباته إلى دليل، ويقبل التشكيك،

وعين اليقين يحتاج إلى دليل ولا يقبل التشكيك، وحق اليقين لا يحتاج إلى دليل ولا يقبل التشكيك، وجميع علوم الأذواق - وهي العلوم الحاصلة بالتجلّيات لمن شاء الله تعالى من عباده. (جزائري، مواف٢، ٤٩١، ٢١)

حقائق

- يقال في العلم الإلهي؛ الحقائق ثلاث: حقيقة قديمة واجبة فاعلة وهي حقيقة الحق -تعالى-. وحقيقة حادثة ممكنة منفعلة وهي حقيقة العالم كله. وحقيقة ثالثة جامعة بينهما من وجه، فاصلة بينهما من وجه، فهي واجبة ممكنة، قديمة حادثة، فاعلة منفعلة، وهي هذه الصورة الرحمانية الحقيقة المحمَّدية، حقيقة الحقائق الكلّية. (جزائري، مواف٢، ٦٠١، ١٥)
- الحقائق أحديَّة العين لا تتغيّر بسبب اختلاف الحكم عليها، لأنّ اختلاف الحكم عليها إنّما كان لاختلاف النسب والاعتبارات عليها، لا لاختلاف في عينها. ألا ترى قوله: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ (مريم: ٩) أي موجودًا. فنفى عنه الشيئيَّة الوجوديَّة. وقوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ﴾ (النحل: ٤٠). فأثبت له الشيئيّة الثبوتيَّة، وهي التي توجّه عليها الأمر. والعين واحدة، اختلفت عليها الأحكام باختلاف النسبة والاعتبار. (جزائري، مواف٢، ٨٤١، ٩)

حقائق طبيعية

- لمّا كان مدار الحقائق الطبيعية يقوم على المعلومات الوجودية الخاضعة للإدراك الحسّي والعقلي كانت منزلتها أعلى من منزلة الحقائق الأدبية التي لا تدور إلّا على التصديقات التصوّرية الخاضعة لأحكام العقل الهفوي وأوهامه بدون علاقة مع أحكام الحسّ المعصوم. وهكذا فالحقائق الطبيعية تشتمل على الصحّة والقبول بديهيًّا غير محتملة ما تحتمله الحقائق الأدبية من النضال والجدال والقبول والردّ، فلا يسع العين إنكار وجود النور ولا تحتمل الأذن جحد رنين الأصوات ولا يمكن الشمّ رفض وجود الروائح ولا يطيق الذوق نفي الطعم ولا يستطيع اللمس جهل الملموسات. ولذلك فأصحاب الحقائق الطبيعية لا يختلفون في أحكامهم إلّا عرضيًّا لأنهم لا يأخذون أحكامهم إلّا من طبيعة المحكومات الراهنة، ولا يقبلون حقيقة ما لم تقم لهم الحجّة على صحّتها من نفس طبيعتها، ولا يبنون براهينهم إلّا على المشاهدة والعيان، فتكون كل قضاياهم أوّليات أساسية بحيث لا يحتفلون أصلًا بما تحتفل به تصوّرات العقل وتبتدعه أغراض الأوهام. (مرّاش، سام، ١٧٨، ٢٢)

حقائق مفردة

- معرفة الحقائق المفردة أي التي هي حقيقة الموضوع وحقيقة المحمول وحقيقة النسبة الكلاميّة، واعترض تعبير المؤلّف بالحقائق بأنّه مخرج لمعرفة مفاهيم العدميّات مع أنّها من التصوّرات، وإنّما كان مخرجًا لها لأنّ العدميّات لا حقائق لها عند أهل السنّة خلافًا للمعتزلة القائلين بأن لها حقائق، وأنّها كالثياب في الصندوق، وأجيب بأنه أراد بالحقائق المفاهيم سواء كانت للموجودات أو للمعدومات. (بيجوري، حبم، ١٧، ٤)

حقائق الممكنات

- حقائق الممكنات، وهي الأعيان الثابتة، من

حيث حقائقها تتعالى أن تكون متأثّرة، فإنّها من حيث هذا الوجه عين شؤون الحق فلا جائز أن يؤثّر فيها غيرها، بل لا أثر لشيء في شيء أصلًا، وأنّ الأشياء هي المؤثّرة في أنفسها، لأنّ ثم حقيقة تؤثّر في حقيقة غيرها، وهكذا الأمر في المَدَد، فليس ثمّة لشيء يمدّ غيره، بل المدد يصل من باطن الشيء إلى ظاهره، والتجلّي الوجودي النور يظهر ذلك، وليس الإظهار بتأثّر في حقيقة ما أظهر. فالنِسَب هي المؤثّرة بعضها في بعض، بمعنى أنّ بعضها سبب لإنشاء بعض، وظهور حكمه في الحقيقة التي هي محتدّ هذا إذ نسبة الأشياء إلى الحق - تعالى - كلّها نسبة واحدة. (جزائري، مواف٣، ١٣٤٩، ١٨)

حقوق

- التسوية في الحقوق ليست إلّا عبارة عن تمكّن الإنسان شرعًا من فعل أو نيل أو منع جميع ما يمكن لسواه من أخوانه أن يفعله أو يناله أو يمنع منه شرعًا، فكل إنسان يتصرّف في أملاكه وحقوقه تصرّفًا كتصرّف الآخرين أيًّا ما كانت في المملكة صفته، شرفًا أو ضعة، فهو مساوٍ للجميع في تصرّفاتهم. ومن البديهي أن استواء الإنسان في حقوقه مع غيره يستلزم استواءه مع ذلك الغير في الواجبات التي تجب للناس بعضهم على بعض، لأنّ التسوية في الحقوق ملازمة للتسوية في الواجبات، فكما أن الإنسان يطلب أن يستوفي ما هو له فعليه أن يؤدّي ما عليه، فالتسوية عبارة عن تكليف جميع أهالي المملكة، بدون فرق بينهم، بأن يفوا بما يجب لبعضهم على بعض، فالطالب هو ذو الحق، والمطلوب هو ذو الواجب، فالواجبات دائمًا ملازمة للحقوق لا تنفكّ عنها. وعلى كل حال فالتكاليف الشرعية والسياسية التي عليها مدار نظام العالم مؤسّسة على التكاليف العقلية الصحيحة الخالية عن الموانع والشبهات، لأنّ الشريعة والسياسة مبيّنتان على الحكمة المعقولة لنا أو التعبّدية التي يعلم حكمتها المولى سبحانه وتعالى، وإنما ليس لنا أن نعتمد على ما يحسنه العقل أو يقبحه إلّا إذا ورد الشرع بتحسينه أو تقبيحه. (طهطاوي، اكا٢، ٤٧٧، ١٧)

حقوق إباحية

- مسألة الحقوق الإباحية فقد ذكر فيها فقهاؤنا أنه يجوز أخذ شيء من الدراهم ونحوها في مقابلة إباحة صيد بركة ماء أو وادي ونحوهما على ما ذكره الزرقاني في باب السلم، وذكر فيه جواز شراء الملاحة وإن كان ما يخرج منها مجهول القدر والصفة لأنّ الثمن إنّما هو في مقابلة رفع اليد عنها وإباحتها له فقط. (سنوسي، مدر، ٩٦، ١٢)

حقوق الأمة

- معلوم أنّ الدولة التي تغضّ النظر عن واجباتها التي إنّما هي المحافظة على الحقوق وتأخذ هي نفسها في سلبها تنحدر ببلادها إلى حفرة الويل والهوان. ومن أسباب ذلك جهل الأمة لأن الجهالة تعمي بصرها وبصيرتها عن معرفة حقوقها وتحمله على الانقياد إلى ما يسلب منها حقوقها وبالنتيجة يأتيها بالضعف والفاقة وإذا سلكت الدولة سبيل سلب حقوق الأمة بدون أن تصادف ممانعة ومقاومة تتوغّل في قفار العدوان وتمسي بعد مدّة قصيرة عنصرًا شرّيرًا شأنه قطع أسباب الراحة والأمنية، على أنّه معلوم أنّ المعرفة هي الضدّ الذي يلزم الدول أن تسلك

في السبيل المستقيمة وأن تقوم بحق الواجبات المفروضة عليها التي إنّما هي المحافظة على حقوق الأمة كالمحافظة على حقوقها، وما من أمة أعرف منّا بذلك لأنّنا طالما بتنا عرضة لعدوان السياسة قبل أن كشف لنا بدر اليقظة عن الحقوق التي يحقّ لنا أن نطلبها وأن نحافظ عليها. لأنّه معلوم أنّنا كنّا لا نستأمن على مالنا ودمنا لأنّ سياستنا كانت تحسب أن حقوقها هي كل ما كانت تشاء أن تحسبه لها مما كان لا يحقّ لها أن تأخذه منّا، وفي مراجعة تواريخ أيام الجزار في هذه البلاد وغيره في غيرها براهين كثيرة تشهد بصدق مقالنا، ولا يخفى أن سلب حقوق الأمة لا يكون بالمجاهرة بسلب أموالها ودمائها فقط ولكنّه يكون بعدم تمكينها من كل ما يحقّ لها أن تتمكّن منه، فإن رأينا سياسة لا تقوم بواجباتها تجاه رعاياها حق القيام نقول إن هذه السياسة تسلب حقوق الأمة لأنّه من حقوقها أن تطلب من السياسة القيام بحق واجباتها، وهذه الواجبات هي كثيرة وفروعها متنوّعة منها الإنصاف في الحكم والصرامة في إجراء الشرائع والقوانين وملاحظة حالة الأمة في أخذ الأموال الأميرية وحفظ أسباب الراحة والأمنية المادية والأدبية ورواج الأعمال ومساعدة الأمة في ارتقاء سلّم المعارف والثروة وترقية أسباب تقدّم الصناعة والزراعة والتجارة وحرية الضمير والأفكار وغير ذلك. (سبستاني، فجل١، ١٨٣، ١)

حقوق إنسانية

- مُونْتَسكيُو الذي صرف همّته إلى كتب السياسة، وأبانت تصانيفه عن غاية معرفته بها، وكفى شاهدًا على ذلك ما كتبه في السبب الذي كبرت به الدولة الرومانية وتعاظمت والذي سقطت به وانقرضت، وهو كتاب عجيب يحتوي على تعليقات صادقة وعبارات محرّرة راشقة، وكتابه الآخر المسمّى بحكمة القوانين الذي بيّن فيه الحقوق الإنسانية وقسّمها إلى ثلاثة أقسام: أوّلها الحقوق المعتبرة بين الأمم في خلطتها السياسية والمتجرية، وثانيها حقوق الدول على رعاياها وبالعكس، وثالثها حقوق الأهالي فيما بينهم، ثم قسّم حالة الدول إلى ثلاثة أقسام. أيضًا: الأول الدولة الوراثية خلفًا عن سلف المطلقة التصرّف بلا قيد، الثاني الدولة الوراثية كذلك المقيّدة بالقوانين، الثالث الدولة الجمهورية المقيّدة بالقوانين أيضًا، والجمهورية عندهم كناية عن انتخاب الأمة رئيسًا لدولتهم يتصرّف في إدارتها بمقتضى القوانين مدّة حياته أو لمدة معلومة، ثم ينتخب غيره، وبين ما ينشأ من الخير والشرّ عن الأحوال الثلاثة وهو معدود عند أهل أوربا قانونًا صحيحًا في الأحكام. (تونسي، أقوم، ٥٨، ١٠)

حقوق جوارية

- أخذ تعريف الحقوق الجوارية من القانون المدني في الفصل ١٣٧ وما بعده (١٥٣ الحق الجواري القسري هو حق أرض على أخرى للانتفاع بالأرض الأولى مع اختلاف المالك) ويكون ذلك في أرضين متجاورتين كل واحدة منهما لمالك خاص ولإحداهما حق مسيل الماء إليها على الأخرى، فصاحب الأرض التي يكون المسيل عليها ليس له منع الأرض الأولى من وصول الماء إليها، فيكون ذلك قسريًا عليه (١٥٤) يتقرّر الحق الجواري بما تقتضيه مواقع الأرض أو بما تقتضيه القوانين،

وهذان الحقان لا يلزم تقييدهما أو بما تقتضيه الاتفاقات بين المالكين على حسب التعيين. (سنوسي، مدر، ١٦٧، ١٩)

- إنّ هاته الحقوق باعتبار محل العقار تنقسم إلى قسمين، لأنّ العقار تارة يكون داخل البلد وتارة يكون خارجه في ضواحيه أو البادية. فما كان داخل البلد يسمّى حقًّا بلديًّا، وما كان خارجه يسمّى حقًّا ريفيًّا سواء في ذلك الأرض والبناء وكل منهما يكون استمراريًّا وانقطاعيًّا، فهي أربعة أقسام: القسم الأول الحق البادي الاستمراري كقنوات الماء وقنوات الغاز تمتدّ في ملك الجار لإيصال الماء أو الغاز لدار صاحبه، ومدخنة صاحب الأسفل ترتفع مع حائط العلو ونزول مجرى مرحاض العلو على حائط الأسفل وكذلك نزوله بالميزاب على سطح جاره ومرور الخندق تحت ملك المجاور إلى نهاية المجرى وفتح الأبواب والشبابيك والطاقات للضوء والانتفاع في حائط الجار أو الحائط المشترك بطاقة ونحوها ورفع الساباط والخروج بالوشن في السكّة الغير النافذة إن سمح به أهلها. القسم الثاني الحق البلدي الانقطاعي كحق المرور في عرضة الجار أو في سكّة غير نافذة سمح أهلها بالمرور فيها لباب يفتحه جارهم من ظهر بيته المجاور لهم أو حق الشفة أي استقاء الجار من بئر جاره إن كان الحق ثابتًا فيها، وهذا كثير في الأبنية ذات الطبقات، يسمح مالك الأسفل منها لصاحب العلو بأخذ الماء من بئر الدار مناولة، أو بفتح مسلك من الأعلى لبئر الأسفل، فإذا ارتسم صار من الإرفاق الذي يبقى حقًّا على الأسفل. والقسم الثالث الحق الريفي الاستمراري كفتح الكوي في حيطان السياجات وإجراء ساقية الماء وحق مسيل مجاري المياه من العيون والأودية. والقسم الرابع الحق الريفي الانقطاعي كحق الشفة والمرعى في وقت من السنة والتطرّق بالمرور في وقت الحاجة. وهذه الأقسام الأربعة تكون حسّية علاماتها توجد في الخارج وتكون الحقوق الجوارية معنوية أي اعتبارية لا أثر لها في الخارج. (سنوسي، مدر، ١٨٩، ٢٣)

حقوق جوارية قانونية

- في الحقوق الجوارية القانونية: أحكام هذا الباب أخذت من الفصل ٦٤٩ والثلاثة الفصول بعده من القانون المدني (١٥٩) الحقوق القانونيّة هي المرتّبة على مصلحة عمومية أو مصلحة بلدية أو مصلحة شخصية، ذلك أنّ انتظام الهيأة الإجتماعية يتوقّف على حفظ المصالح العامة والمصالح البلدية ومصالح الأفراد من الناس ونفع جميع ذلك يعود على الأهالي وهي مصالح معتبرة شرعًا، ١٦٠ حقوق المصالح العمومية أو البلدية كحواجز الأنهر وبناء الطرق وإصلاحها تجري على تراتيبها. (سنوسي، مدر، ١٧٤، ١)

حقوق جوارية معنوية

- تكون الحقوق الجوارية معنوية أي اعتبارية لا أثر لها في الخارج. (سنوسي، مدر، ١٩٠، ١٩)

حقوق حسية إستمرارية

- إنّ الحقوق الحسّية الاستمرارية ريفيّة كانت أو بلديّة، تثبت بحجّة أو بحوزها عشرين سنة، وهو موافق لمذهب أصبغ السابق، وأمّا الحقوق المعنوية كلها والحقوق الانقطاعية

كلّها فإنّها لا تثبت إلّا بحجّة على ما عيّنه القانون نظرًا إلى أن الانقطاع والمعنوية لا يظهر معهما استمرار الحوز، والمسألة الأخيرة التي هي اعتبار الوسائل تبعًا للحقوق جارية على ما تقتضيه القواعد الشرعية والنصوص المرعيّة، لأنّ حق الاستقصاء وحق الرعي كلاهما يستلزم المرور للتوصّل إلى الحق، فيكون المرور حقًّا تابعًا للحق الآخر. (سنوسي، مدر، ١٩٢، ٦)

حقوق خصوصية شخصية

- بسط الكلام على عموم الرعيّة أن يقال: إنّ لهم حقوقًا في المملكة تُسمّى بالحقوق المدنية، يعني حقوق أهالي المملكة الواحدة بعضهم على بعض، وتسمّى بالحقوق الخصوصية الشخصية، في مقابلة الحقوق العمومية، وهي عبارة عن الأحكام التي تدور عليها المعاملات في الحكومة، وهذه الحقوق في كتب الفقه عبارة عن: المعاملات، والأنكحة، والفرائض، والوصايا، والحدود، والجنايات، والدعاوى، والبيّنات والأقضية، فالحقوق المدنية المذكورة هي حقوق أهل العمران بعضهم على بعض لحفظ أملاكهم وأموالهم ومنافعهم ونفوسهم وأعراضهم وما لهم وما عليهم، محافظة ومدافعة، ويتفرّع من حقوق المملكة العمومية أي السياسة والإدارة الملكية، ومن الحقوق المدنية الشخصية فرع آخر من الحقوق يُسمّى بحقوق الدوائر البلدية، يعني حقوق النواحي والمشيخة البلدية، فهذه الحقوق تتعلّق بالامتيازات الخصوصية لكل ناحية. (طهطاوي، اكا١، ٥٢٤، ١٢)

حقوق الدوائر البلدية

- بسط الكلام على عموم الرعيّة أن يقال: إنّ لهم حقوقًا في المملكة تُسمّى بالحقوق المدنية، يعني حقوق أهالي المملكة الواحدة بعضهم على بعض، وتسمّى بالحقوق الخصوصية الشخصية، في مقابلة الحقوق العمومية، وهي عبارة عن الأحكام التي تدور عليها المعاملات في الحكومة، وهذه الحقوق في كتب الفقه عبارة عن: المعاملات، والأنكحة، والفرائض، والوصايا، والحدود، والجنايات، والدعاوى، والبيّنات والأقضية، فالحقوق المدنية المذكورة هي حقوق أهل العمران بعضهم على بعض لحفظ أملاكهم وأموالهم ومنافعهم ونفوسهم وأعراضهم وما لهم وما عليهم، محافظة ومدافعة، ويتفرّع من حقوق المملكة العمومية أي السياسة والإدارة الملكية، ومن الحقوق المدنية الشخصية فرع آخر من الحقوق يُسمّى بحقوق الدوائر البلدية، يعني حقوق النواحي والمشيخة البلدية، فهذه الحقوق تتعلّق بالامتيازات الخصوصية لكل ناحية. (طهطاوي، اكا١، ٥٢٤، ١٩)

حقوق دولية

- إنّ أساس أعمال أهل العالم هو الحقوق ولبعض الدول حقوق على بعضها الآخر، فكيف الأفراد الذين هم من أمّة واحدة ونسبة بعضهم إلى البعض الآخر نسبة بعض العائلة إلى بعضها، وهذه الحقوق الدولية هي التي تقرّر حقوق السفراء والقناصل والحيادة وواجبات المتحاربين وغيرها. (سبستاني، فجل١، ٢٥٤، ٣٥)

حقوق الرعيّة

- إنّ الوالي المستبدّ ولو كان عادلًا لا يمكنه الاطّلاع على أحوال مملكته إلّا بواسطة

الوزراء وغيرهم من المتوظّفين الذين أثبتت التجارب أن أكثرهم لا يعرفون الولاة إلّا بما تقتضيه فوائدهم، فيتوصّلون بالنصائح العمومية إلى أغراضهم الشخصية خصوصًا من يشير منهم على الملوك بالاستبداد لما له في ذلك من المعونة على حصول استبداده هو أيضًا في مأموريّته، على أنه يمكن لنا أن نقول أن المأمورين في دولة الاستبداد كل واحد منهم مستبدّ على قدر حال مأموريّته، فلهذه الفوائد ونحوها تجشّم الملوك والوزراء ما في التقييد في مبدأ الأمر من المرارة نظرًا لما يستعقبه من لذّة السطوة والحضارة، وقد صحّ حدسهم في ذلك بما لم نزل نشاهده من تقدّمهم في العلوم والصناعات واستخراج كنوز الأرض بالزراعة والبحث عن المعادن وحصولهم من أمثال هذه المذكورات الناتجة من اتّحاد الراعي والرعية على ما قوّى حاميتهم في البرّ والبحر حتى هابتهم الأمم واستولوا على ممالك كثيرة خارجة عن قسم أوربا، ونالوا من نفوذ الكلمة في غير ممالكهم ما هو مشاهد، وصاروا في التصرّفات الدنيوية قدوة لغيرهم، وما ذاك إلّا بإجراء القوانين السياسية التي مدارها على ما تقتضيه الحرية المشروحة سابقًا من حفظ حقوق الإنسان في نفسه وعرضه وماله والاتّحاد في جلب المصالح ودرء المفاسد بمراعاة العادات والأمكنة والأزمنة التي تعتبر شريعتنا اختلاف أحكامها اعتبارًا كليًّا، ولتلك القوانين في الممالك الأورباوية من الاحترام واستمرار النفوذ برعاية أهل الحلّ والعقد ما يحمي حقوق الرعيّة وحرّيتها، ويؤمن الضعيف من بطش القوي ويدفع عن المظلوم سلطة الظالم مثل ما كان لأمة الفرس التي طال ملكها ودام حديث عدلها إلى الآن وشهد لبعض ملوكها بالعدل سيّدنا الصادق صلّى الله عليه وسلّم، ومثل ما كان لأمّة الرومان التي استولت على غالب جهات المعمور حتى كان يقال لها في ذلك الوقت كرسي ممالك الأرض. (تونسي، أقوم، ٨٦، ١١)

حقوق سياسية

- من لوازم هذه الحريّة (المطلقة) تساوي الرعايا في سائر الحقوق السياسية التي منها الخطط السامية، مع أنّ من الشروط المعتبرة في إعطاء تلك الحرية تواطؤ جميع الرعايا على مصلحة المملكة وتقوية شوكة دولتها، ولأقلّ من هذا السبب امتنع بعض الدول الأورباوية من إطلاق الحرية المشار إليها تحاشيًا من تحزُّب بعض الرعايا على تبديل العائلة الملكيّة. (تونسي، أقوم، ٣٦، ٤)

حقوق صاحب الدولة

- قد آن أن نبيِّن أصول تنظيماتهم السياسية التي هي أساس التمدّن والثروة المشار إلى بعض آثارهما آنفًا فنقول: اعلم أنّ الأمم الأورباوية لمّا ثبت عندهم بالتجارب أن إطلاق أيدي الملوك ورجال دولهم بالتصرّف في سياسة المملكة دون قيد مجلبة للظلم الناشئ عنه خراب الممالك حسبما تحقّقوا ذلك بالاطلاع على أسباب التقدّم والتأخّر في الأمم الماضية، جزموا بلزوم مشاركة أهل الحلّ والعقد الآتي بيانهم في كلّيات السياسة مع جعل المسؤولية في إدارة المملكة على الوزراء المباشرين، وبلزوم تأسيس القوانين المتنوّعة عندهم إلى نوعين: أحدهما قوانين الحقوق المرعية بين الدولة والرعيّة والثاني قوانين حقوق الأهالي

فيما بينهم، فمرجع الأول إلى معرفة ما لصاحب الدولة وما عليه، ويندرج تحته أمور منها حريّة العامّة الكافلة بضمانة حقوقهم، ومنها تعيين أصول تصرّفات الدولة جمهورية كانت أو وراثية كتنفيذ القوانين الحكمية وإدارة السياسة الداخلية والخارجية، كعمل الحزب وعقد شروط الصلح والتجارة وتعيين الوظائف ونصب المتوظّفين من الوزراء وغيرهم وتأخير من لم تكن وظيفته مؤبّدة (وإنّما عبّرنا بالتأخير لأن عزل المتوظّف عن الخطّة التي أفنى أطيب عمره في خدمة المملكة لنيلها عزلًا يقتضي طرحه من خدمتها بالمرة لا يكون إلّا بذنب يثبت لدى جالس الحكم بمقتضى القوانين) وكذا صرف المجابى لما عيّنت له إلى غير ذلك من إدارة المملكة بما لا يخرج عن مقاصد قوانينها، كل ذلك من حقوق صاحب الدولة بإعانة وزرائه، وتأسيس أصول هذا النوع يكون في دولة فرنسا بموافقة غالب رشداء أهل المملكة المتصرّفين في حقوقهم الخصوصية والسياسية، وفي غيرها يزاد على الشرط المذكور أما العلم أو ملك عليه مبلغ محدود من الإداء أو الوجاهة المسمّاة عندهم بالنوبليس، وموافقتهم إما بأنفسهم أو بواسطة وكلاء ينتخبونهم لذلك. والنوع الثاني القوانين المحرّرة لفصل نوازل السكان والتسوية بينهم في المجابى والمنح بحسب المكاسب والاستحقاق إلى غير ذلك من أحوالهم الداخلية، وتأسيس هذا النوع أو تبديله بما هو أليق بالحال يكون بموافقة المجلسين أعني المجلس الأعلى المركّب من أمراء العائلة الملكية وممّن ينتخبه الملك من أعيان المملكة مُؤَبّدًا وظيفته، ومجلس الوكلاء المركّب ممّن ينتخبهم الأهالي للمناضلة عن حقوقهم والاحتساب على الدولة، فأهل هذين المجلسين هم أهل الحلّ والعقد عندهم، فكل ما وافقوا عليه مما لا يخالف تلك الأصول اللازم فيها مشاركة العامّة يصير من شرائع المملكة. (تونسي، أقوم، ٨٢، ١٨)

حقوق طبيعية

- من زاول علم أصول الفقه، وفقه ما اشتمل عليه من الضوابط والقواعد، جزم بأن جميع الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول أهالي باقي الأمم المتمدّنة إليها، وجعلوها أساسًا لوضع قوانين تمدّنهم وأحكامهم، قلّ أن تخرج عن تلك الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية التي عليها مدار المعاملات، فما يُسمّى عندنا بعلم أصول الفقه يُسمّى ما يشبهه عندهم بالحقوق الطبيعية أو النواميس الفطريّة، وهي عبارة عن قواعد عقلية، تحسينًا وتقبيحًا، يؤسّسون عليها أحكامهم المدنية، وما نُسمّيه بفروع الفقه يُسمّى عندهم بالحقوق أو الأحكام المدنية، وما نسمّيه بالعدل والإحسان يعبّرون عنه بالحرية والتسوية، وما يتمسّك به أهل الإسلام من محبة الدين والتولّع بحمايته، مما يفضّلون به عن سائر الأمم في القوة والمنعة، يُسمّونه محبة الوطن. (طهطاوي، اكا٢، ٤٦٩، ١٩)

حقوق العبودية

- إنّ أخوة العبوديّة التي هي التساوي في الإنسانيّة، عامة في حقوق أهل المملكة بعضهم على بعض، التي هي حقوق العباد، وهناك حقوق العبودية الخاصة التي هي الأخوة الإسلامية، وهي اكتساب ما يصير به المسلمون

إخوانًا على الإطلاق من إداء حقوق بعضهم على بعض كردّ السلام وابتدائه، وتعليم الأحكام الشرعية ونحو ذلك من شعب الإيمان، فهذه هي التي أشار لها صلّى الله عليه وسلّم بقوله: "المسلم أخو المسلم" يعني أخوّة دينية لأنهما يجمعهما دين واحد، وهي أعظم من الأخوّة الحقيقيّة. (طهطاوي، اكا١، ٣١٩، ١٤)

حقوق المحجورين والغائبين

- من يوم وصول (طبعة) الرائد للعامل يمكنه قبول كل اعتراض وقع على العقار المسجّل شفاهًا أو كتابة ويجري في ذلك على نحو ما يأتي. وأمّا المجلس المختلط فيعرف بوصول المطلب ويعيّن عضوًا للبحث عن حقوق المحجورين والغائبين ويمنع وقوع التعدّي عليها مدة إتمام موجبات التسجيل، ويجوز مع ذلك للأوصياء والمقدّمين والوكلاء الشرعيين والقانونيين والأقرباء والأصدقاء ووكيل الجمهورية والقضاة التونسيين وقضاة الصلح أن يقفوا في حقوق الغائبين والمحجورين بما يلزم. ثم يضرب الأجل الأول لمن له دعوى على العقار وهو أجل التحديد بحيث أنّه في أثناء ثلاثة أشهر من نشر الإعلان بالرائد يباشر قاضي الصلح تحديد العقار على مقتضى حدود المطلب، غير أنّه قبل الشروع في هذا التحديد بعشرين يومًا في الأقلّ يعلن للناس بتعيين اليوم، ويمكن التفسيح في أجل التحديد شذوذًا بحكم من رئيس المجلس المختلط على حسب ما يقتضيه الحال على شرط أن يقع طلب ذلك قبل نهاية الأجل المضروب، وعندما يرسل رئيس المجلس المختلط إذنه بالتفسيح لأجل معيّن إلى قاضي الصلح يعلم به العامل ويجيب عنه بالوصول ويشهراه على مقتضى الإشهار الأول، وعند نهاية الأجل يخرج قاضي الصلح أو نائبه ويخبر العامل كما يخبر طالب التسجيل ليحضر إن شاء. (سنوسي، مدر، ٥٩، ١٤)

حقوق مدنيّة

- هذه الحالة حالة تقدُّم للهيئة الإجتماعية، محتاج إليها جميع أعضاء الجمعية، ففي أثناء تقدّم الأهالي بهذه المثابة يتجدّد عندهم حق من الحقوق المدنية، وهو مبدأ حق التملّك للأراضي وحوزها، بوضع اليد عليها بإحياء مواتها، فمن هذا الوقت يصير للأرض قيمة في حدّ ذاتها، زائدة عن قيمة العمل، فالشاغل لأرض يختصّ بها بدون أن يستولي عليها بالعمل، بالتملّك، وفي هذه الحالة تضطرّ الأهالي إلى الاستيلاء على جميع الأراضي القليلة المحصول، التي كانت قبل ذلك عديمة الرغبة فيها، فيصير صرف الهمّة في إصلاحها بالحراثة، ثم لا تكتفي الأهالي بذلك، بل ربما تدعو الضرورات إلى إصلاح الأراضي العقيمة المجدبة وتقويم أودها بالحرث والخدمة وإحياء مواتها، بل كل من استولى على أرض بهذه الحالة أجهد نفسه في إصلاحها لاستحصاله منها على البذر والتقاوي وأجرة العمل والتسوية مدّة إحيائها، وجبر الخسارة التي خسرها محييها. فحينئذٍ كل فرد من أفراد الجمعية محترف بحرفة الفلاحة والعمل فيها، ومضطرّ لأن يؤجر نفسه للحرث والغرس ليتعيّش بحرفته، يدخل عند مالك الأرض بوصف أجير عامل، ويكلّف نفسه أن يصرف جميع أوقاته في خدمة الأرض بدون راحة، إلّا بقدر المسافات الضرورية لأكله وشربه ونومه وعبادته

ونحو ذلك، فبهذا تزداد نتائج الزراعة وتنمو يومًا فيومًا بكثرة العمل، فالعامل الذي كان يعمل في الزمن الأول مقدارًا يسيرًا، ويقضي أوقاته في البطالة، يضطرّ إلى أن يعمل في الزمن بعينه مقادير جسيمة، ويستحصل على كثير من المحصولات بقدر زيادة القوة البشرية، وذلك أن كلًّا من العملة وأصحاب الأملاك يجتهد في البحث عن الوسائل والوسائط المقرّبة للعمل المسهّلة له المقلّلة لأوقاته. (طهطاوي، اكا١، ٣١٥، ٢)

- بسط الكلام على عموم الرعيّة أن يقال: إنّ لهم حقوقًا في المملكة تُسمّى بالحقوق المدنية، يعني حقوق أهالي المملكة الواحدة بعضهم على بعض، وتسمّى بالحقوق الخصوصية الشخصية، في مقابلة الحقوق العمومية، وهي عبارة عن الأحكام التي تدور عليها المعاملات في الحكومة، وهذه الحقوق في كتب الفقه عبارة عن: المعاملات، والأنكحة، والفرائض، والوصايا، والحدود، والجنايات، والدعاوى، والبيّنات والأقضية، فالحقوق المدنية المذكورة هي حقوق أهل العمران بعضهم على بعض لحفظ أملاكهم وأموالهم ومنافعهم ونفوسهم وأعراضهم وما لهم وما عليهم، محافظة ومدافعة، ويتفرّع من حقوق المملكة العمومية أي السياسة والإدارة الملكية، ومن الحقوق المدنية الشخصية فرع آخر من الحقوق يُسمّى بحقوق الدوائر البلدية، يعني حقوق النواحي والمشيخة البلدية، فهذه الحقوق تتعلّق بالامتيازات الخصوصية لكل ناحية. (طهطاوي، اكا١، ٥٢٤، ١١)

حقوق المعاملات

- إعلم أنّ انتظام الهيأة الإجتماعية للنوع الإنساني في هذا المعمور لم يحصل إلّا بضرب حدود على الحقوق تصونها لأربابها، ومن أعظمها حقوق المعاملات الجارية بين الناس إذ هي ضروريّة لانتظام الهيأة الإجتماعية من حيث داعي حاجة كل واحد إلى ما بيد غيره من المتموّلات ذات القيمة التابعة لمنفعتها، وهي تكون منقولة وغير منقولة، ولكل منهما أحكام قامت الشرائع بحفظها بين جميع الأمم وحدّدت لها المحاكم قوانين تختلف بحسب الزمان والمكان تصان بها العوائد بالعرف الجاري في كل جهة. (سنوسي، مدر، ٨٨، ١)

حقوق معنوية وانقطاعية

- إنّ الحقوق الحسّية الاستمرارية ريفيّة كانت أو بلديّة، تثبت بحجّة أو بحوزها عشرين سنة، وهو موافق لمذهب أصبغ السابق، وأمّا الحقوق المعنوية كلها والحقوق الانقطاعية كلّها فإنّها لا تثبت إلّا بحجّة على ما عيّنه القانون نظرًا إلى أن الانقطاع والمعنوية لا يظهر معهما استمرار الحوز، والمسألة الأخيرة التي هي اعتبار الوسائل تبعًا للحقوق جارية على ما تقتضيه القواعد الشرعية والنصوص المرعيّة، لأنّ حق الاستقصاء وحق الرعي كلاهما يستلزم المرور للتوصّل إلى الحق، فيكون المرور حقًّا تابعًا للحق الآخر. (سنوسي، مدر، ١٩٢، ٨)

حقوق المملكة العمومية

- بسط الكلام على عموم الرعيّة أن يقال: إنّ لهم حقوقًا في المملكة تُسمّى بالحقوق المدنية، يعني حقوق أهالي المملكة الواحدة بعضهم على بعض، وتسمّى بالحقوق الخصوصية الشخصية، في مقابلة الحقوق العمومية، وهي

عبارة عن الأحكام التي تدور عليها المعاملات في الحكومة، وهذه الحقوق في كتب الفقه عبارة عن: المعاملات، والأنكحة، والفرائض، والوصايا، والحدود، والجنايات، والدعاوى، والبيّنات والأقضية، فالحقوق المدنية المذكورة هي حقوق أهل العمران بعضهم على بعض لحفظ أملاكهم وأموالهم ومنافعهم ونفوسهم وأعراضهم وما لهم وما عليهم، محافظة ومدافعة، ويتفرّع من حقوق المملكة العمومية أي السياسة والإدارة الملكية، ومن الحقوق المدنية الشخصية فرع آخر من الحقوق يُسمّى بحقوق الدوائر البلدية، يعني حقوق النواحي والمشيخة البلدية، فهذه الحقوق تتعلّق بالامتيازات الخصوصية لكل ناحية. (طهطاوي، اكا١، ٥٢٤، ١٧)

حقوق المواطن

- حقوق المواطن: ثم إنّ ابن الوطن المتأصّل به، أو المنتجع إليه، الذي توطن به واتّخذه وطنًا، ينسب إليه، تارة إلى اسمه فيقال: مصري، مثلًا، أو إلى الأهل فيقال: أهلي، أو إلى الوطن فيقال: وطني، ومعنى ذلك أنّه يتمتّع بحقوق بلده، وأعظم هذه الحقوق الحرية التامّة في الجمعية التأنسيّة، ولا يتّصف الوطني بوصف الحريّة إلّا إذا كان منقادًا لقانون الوطن ومعينًا على إجرائه، فانقياده لأصول بلده يستلزم ضمنًا ضمان وطنه له التمتع بالحقوق المدنية، والتمزي بالمزايا البلدية، فبهذا المعنى هو وطني وبلدي، يعني أنّه معدود عضوًا من أعضاء المدينة، فهو لها بمنزلة أحد أعضاء البدن، وهذه أعظم المزايا عند الأمم المتمدّنة. وقد كان أهالي غالب الأمم محرومين من تلك المزية، التي هي من أعظم المناقب، وكان ذلك في الأزمان التي كانت فيها أوامر ولاة الأمور جارية على هوى أنفسهم، يفعلون ما شاؤه، وقد كانت الأهالي إذ ذاك لا مدخل لها في معارضة حكّامهم، ولا محاماة لهم عن أحكام الشريعة، فكان لا يمكنهم أن يخبروا ملوكهم بما يرونه غير موافق، أو يكتبوا شيئًا فيما يختصّ السياسات والتدابير، ولا يبدوا آراءهم في شيء، فكانوا كالأجانب في أمور الحكومة، وكانوا لا يتقلّدون من الوظائف والمناصب إلّا بما هو دون استحقاقهم، والآن تغيّرت الأفكار، وزالت عن أبناء الوطن هذه الأخطار، فالآن ساغ للوطني الحقيقي أن يملأ قلبه بحب وطنه لأنه صار عضوًا من أعضائه. (طهطاوي، اكا٢، ٤٣٣، ١٥)

حقوق وواجبات

- من البديهي أنّ للإنسان حقوقًا وعليه واجبات، فطلبه لحقوقه وتأديته لواجباته على الوجه الأكمل يقتضيان معرفة الحقوق والواجبات ومعرفتهما متوقّفة على فهمهما، وفهمهما عبارة عن معرفة قوانين الحكومة التي هي السياسة، فالذي لا يريد خدامة الحكومة هو أيضًا مثل المستخدم فيها لمعرفة قوانينها. (طهطاوي، اكا١، ٥١٨، ٢٧)

حقوق وواجبات ذاتية

- في الحقوق والواجبات الذاتية... إنّ حفظ الذات، رأس الحقوق والواجبات الطبيعية فثبت بذلك أنّ الانتحار أي قتل المرء لنفسه مخالف للحكم الأول من القانون الطبيعي. إلّا أنّ هذه القضية وإن كانت مسلمة لانطباق نتيجتها الصريحة على المقدمة الصحيحة، فلم تسلم من اعتراض الفلاسفة المغالطين. فقد

رأينا منهم جماعة يجيزون الانتحار ويبرئون مرتكبيه بأدلّة مما يلائم ضعف الفطرة البشرية، فتألف الأذهان ما يقولون وإن كان مخالفًا للحق... قلنا ليس الشرف الطبيعي إلّا كرامة الذات فهو من هذا الوجه فرع من الحفظ الذاتي لا يمسّه شيء من العوارض المعنوية، ولا يحقّ التصرّف فيه لغير الإرادة الطبيعية، فإذا نصبت للمرء حبائل من الحوادث، أو طرأت عليه عاديات من الظلم، أو ألمّت به عوارض من الفساد المدني فانتحر بسبب من هاته الأسباب، فإمّا أن يكون ذلك منه عن خوف من المصاب والضعف عن احتمال الألم، فهو جبان يخرج من ساعة الحرب قبل انحسام القتال. وإمّا أن يكون عن قوة الفساد الحادث فيه فهو ضحية للشرف المدني، والرأي العمومي فما نحسب كاتون وإن كان رفيع الشأن، عليّ المكان، إلّا مجرمًا مذكورًا، حريصًا على السلطة، لم يمت كراهة للحياة بعد حرية رومة وإنّما مات أسفًا على زوال السطوة عن مجلس الشيوخ. وجملة القول إن استبقاء الذات من الواجبات الطبيعية ترشد إليه البداهة، وتبعث عليه العواطف النفسية، مما يخالفه الإنسان إلّا إذا طرأ عليه من الفساد ما ينسيه كل حق، ويشغله عن كل واجب. وكما أن وقاية الذات من الهلاك واجبة على كل موجود من الإنسان، كذلك يجب عليه صيانة تلك الذات عن كل ما يجلب لها الألم، أو الضعف، أو النقص، أو الشوه كائنًا ما كان وفي أي سبيل كان، مما يخرج عن حدّ اقتداء الكل بالجزء. (إسحق، كسج، ١٥٧، ٢٨)

حقوق وواجبات طبيعية

- في الحقوق والواجبات الطبيعية: وهي أحكام الشرائع الطبيعية النافذة في النوع الإنساني مستقلّة ومنفصلة عن كل شريعة دينية، وكل سياسة مدنيّة... ومن المعلوم أن الخالق الحكيم، القادر العليم، منزّه عمّا يخالف الحكمة، ويغاير القدرة، ويناقض العلم الحق. فالأحكام الطبيعية الناشئة عن عنايته الأزلية، إن هي إلّا كلمته الحق المعروفة من أزل، الباقية إلى ما لا يزال الكافلة لحفظ الوجود، بوقاية كل موجود. ولذلك عرفت في كل زمان ومكان. وما اختلف فيها إثنان. فقد بدت لأرسطو، كما ظهرت لبسكال، ورآها أفلاطون، كما شهدها نيوتن، وتبيّنت لشيشرون، كما علمها فولني، وانجلت لسائر المتبصّرين فائقة على القدرة الإنسانية، غير متغيّرة في حال من الأحوال، حيّة في قلب كل إنسان، منقوشة على ألواح الصدور، واحدة في كل الأزمنة والأمكنة والأشخاص، بقدرة الذي أوجد الأزمنة والأمكنة والأشخاص. فهذه الأحكام الطبيعية المقدّسة تصل الإنسان بذاته صلة قويّة ينشأ عنها واجب الحفظ الذاتي، فتصدر عنه العاطفة المسمّاة بحب الذات. وتصل بين جنسيّته فينشأ عن هاته الصلة واجب الجنس، فتصدر منه العاطفة التي إذا كان موضوعها الزوجين سمّيت حبًّا، وإن كان موضوعها المولود سمّيت حنوًّا أو حبًّا والديًّا، وإن كان موضوعها الوالدين سمّيت بِرًّا أو حبًّا ولديًّا. وتصل بينه وبين أبناء نوعه فينشأ عن هذه الصلة واجب حفظ النوع، فتحصل منه العاطفة المسمّاة حب الإنسانيّة. فما أعظم حكم خالقه وما أعمّ العناية الرحمانية. إنّ الله سبحانه وتعالى ما فرض علينا الواجب إلّا من حيث تميل النفس، وتنعطف الإرادة، ويسكن

الطبع، فقد كانت شرائعه الطبيعية عواطف نفوس، وشهوات قلوب، قبل أن تكون أحكام فكر وعقل، فهي الحب الجاذب الواصل الحافظ الذي ذكره الشارع الثاني في "وليحب بعضكم بعضًا فهذه هي الشريعة وهذه هي النبوّات" ولا ريب أنه جدّد النواميس القديمة جملة بهذه الكلمات. وأيضًا فقد وصلت الأحكام الطبيعية بين الإنسان والأشياء، فكان المرء حرًّا في استعمال ما يحتاج إليه في واجبات الحفظ فهو في حالة الطبيعة مالك للعالم بأسره، إلّا أن هذا الحق غير مخصوص بواحد من النوع وإنّما الناس فيه سواء، لكل منهم ما للآخر بلا فرق ولا استثناء. فالعالم من حيث أنّه للكل لا يكون لواحد منهم بالذات وإنّما يتمتّعون به على حدّ سوي. ولكن لما كان موضوع هذا التمتّع الحفظ، كان من حقّ الإنسان استعمال كل شيء فيه ولم يكن من حقّه الإفراط في شيء. (إسحق، كسج، ١٥٦، ١٤)

حقوق وواجبات مدنيّة

- ظاهر أنّ للإنسان في الحالة الاجتماعية شأنًا جديدًا ينتقل فيه من الزواج إلى الأسرة وهي العائلة، ومن الأسرة إلى الأمّة، ومن الأمّة إلى الإنسانيّة، فله من هذه الوجوه حقوق معيّنة وعليه منها واجبات معلومة. فما يختصّ بالعائلة من هذه الحقوق والواجبات من وجه المعاملة الشخصية. والحدود الملكية. وما يمسّ الأمة من حيث إقامة الأمور، وصيانة الاستقلال، ووجود المساواة. وما يتعلّق منها بالإنسانية من حيث تقريب الصلات، وتأمين الوفود، وتيسير التجارات، وتمكين السلم، وحفظ المصالح العمومية. كل ذلك يعرف بالواجبات والحقوق السياسية. وما كان من هذه الحقوق والواجبات متعلّقًا بالمعاملة بين الأفراد من وجه كفّ الظلم، ومنع الاعتداء، وحفظ الحق، وصيانة الضعيف من القوي، ووقاية الفقير من الغني، ورد المال المسلوب، ومعاقبة الظالم، وإرضاء المظلوم، وإجراء سائر أنواع المعاملة على محور الاستقامة والعدل. كل هذا يسمّى بالحقوق والواجبات المدنيّة. (إسحق، كسج، ١٥٦، ٩)

حقوق وواجبات نوعية

- في الحقوق والواجبات النوعية... تبيّن في المبحث الثالث من هذه المطالب وجوب حفظ النوع الإنساني من وجه ملازمته لبقاء الذات. فهذا الواجب ملزم بالتئام الجنسين على صورة يحصل منها البيت أو العائلة. وله في ذلك مظهران إثنان: مظهر الزواج وفيه الواجبات والحقوق الزوجية، ومظهر النتاج وله حالتان، الحالة الوالدية، والحالة الولدية، وفي كل منهما حقوق وواجبات. فالعائلة والمراد بها في هذا المقام جماعة الزوجين وما يلدان، هي الأساس الأول والركن الفرد في بقاء النوع، ونماء الإنسان، وهناء الحياة، وكمال الوجود بل هي في العالم البشري بمنزلة مركز نور تنبعث منه أشعّة الحياة فتنير القلوب، وتسرّ النفوس، وتحيي الأبدان، وترشد المرء إلى المقام الرفيع المعدّ له في عالم الحيوان. فهي من هذا الوجه جرثومة الكمالات الطبيعية، وأرومة المحاسن المدنية، ومعدن الفضائل الأهلية، لا تحصل بدونها في النفس عزّة، ولا تنشأ غيرة، ولا توجد رحمة، ولا يكون اجتهاد، ولا يكمل شيء من السجايا إنسانية والمزايا الاجتماعية. بل لا يكاد الإنسان يلتمس من خبايا الأرض، وكنوز الطبيعة،

وثمرات العمل، ما يفضل عن حاجته الذاتية إلّا أن يكون ذا عيال من ضعيفات محبات صابرات، وصبية صغار عاجزين آملين جميعًا فيه، متوكّلين عليه، يخاف عليهم أن يمسّهم ضيم ويسرّه أن يراهم راضين عنه معجبين به، داعين له بالبركات. (إسحق، كسج، ١٦٠، ٢٢)

حقيقة

- الحقيقة أي حقيقة الشريعة يعني حقيقة البيان الإلهي على ما هو عليه لا على حسب فهم القاصرين له، فلا فرق بينهما وبين الشريعة إلّا بحسب كمال الفهم وقصوره، وكمال الفهم إنّما يحصل للعبد من ربّه بلا واسطة، وقصور الفهم يحصل للعبد من ربّه بواسطة اعتماد العبد على نفسه واتّكاله عليها بتقدير الله تعالى عليك ذلك، فالله يضلّ من يشاء بنفس من يشاء، ويهدي من يشاء به تعالى لا بنفس ولا بغيرها، والنفس قائمة به تعالى فإذا أضلّ بها كان هو المضلّ بلا واسطة إلّا أنّه تعالى أوجد في ذلك العبد الذي أراد الله أن يُضلّه اعتبار مدخلية نفسه واستقلالها فعامله الله تعالى بما فيه فأعطاه خلقه ثم هداه إلى خلقه ذلك كما قال تعالى ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ (طه: ٥٠). (نابلسي، رت، ٥٩، ١٩)
- حقيقة الشيء في الأصل ماهيّته التي هو بها ثابت في نفسه لا باعتبار علم العالم به، فإنّ العالِم به ما علم منه إلّا مقدار قوة علمه وضعفه وما أعطيه من العلم فقد علم استعداده لا حقيقة ذلك الشيء بل قامت حقيقة ذلك الشيء كله مقام المرآة التي رأى فيها مقدار استعداده وأعطته من العلم بها مقدار صورة ذلك الاستعداد الذي فيه غير هذا لا يكون أبدًا، فالعلم بحقيقة شيء من الأشياء لا يكون أبدًا إلّا بطريق اتّحادك مع ذلك الشيء في ماهيّته لا من حيث علمه هو بها في نفسه فإنّه قد يعلمها على حسب استعداده أيضًا فيكون كعلم غيره بها، بل اتّحادك به من حيث ماهيّته الثابتة له في الوجود المتميّزة عن غيرها بعوارضها بل ترجع إلى أصلك وأصلها ثم تنزل عليها من حيث أصلها الذي هو أصلك فتتحدّ بها فتعلمها على حسب ما هي عليه علمًا لا تعلمه هي بنفسها لنفسها، فهذه الحالة هي الحقيقة عند علماء الحقيقة، ولهذا قال (لا حدّ) أي للحقيقة لأن الحدود قيود الماهيّات المطلقة كلها، والعلم بالقيود ليس علمًا بالحقيقة بل العلم بالحقيقة مطلق عن القيود، والمطلق عن القيود لا حدود له فلا حدّ للحقيقة (ولا جهة) لها أيضًا لأن الجهات اعتبارات الماهيّات المطلقة والعلم بالاعتبارات ليس هو علمًا بالحقيقة بل العلم بالحقيقة مطلق عن جميع الاعتبارات فلا جهة للحقيقة. (نابلسي، رت، ٦٥، ١)

- الحقيقة معلوم وجودي أو تصديق تصوّري. وكل حقيقة لا بدّ من كونها أما أوّلية أو قضية. فالأولية هي حكم لا يحتمل الردّ، والقضية هي حكم يحتمل القبول والردّ. فإذا قلنا القمر جرم فإنما يكون ذلك أوّلية لعدم احتماله الردّ، وإذا قلنا القمر مسكون فإنما يكون ذلك قضية لاحتماله الردّ، إذ لا يوجد حجّة قاطعة. والحقيقة تقسم إلى طبيعية وأدبية: أما الحقيقة الطبيعية فهي أمر ثابت الوجود في نفس الطبيعة أو متجدّد بين حوادثها كثبوت وجود الشمس وتجدّد حصول الفصول. وأما الحقيقة الأدبية فهي أمر وهمي يؤخذ على التصوّرات العقلية وحوادثها أو عن شرائع النظام البشري كحقيقة

نفع العلم وضرر الجهل. والحقيقة الطبيعية تنقسم إلى أصلية وفرعية وفاعلية وانفعالية ولازمة ومتعدّية وذاتية ونسبية وآلية وعضوية وجوهرية وعرضية. والحقيقة الأدبية تنقسم إلى وجودية وعدمية وأصيلة وفرعية وحقيقية ومجازية. (مرّاش، سام، ١٧٥، ٣)

حقيقة أدبية أصلية

- في الحقيقة الأدبية الأصلية: إنّ مدار هذه الحقيقة يتوقّف على مبادئ وأوضاع تنشأ عن أحكام الاتّفاق أو صواب العقل، وذلك كقولك في الوضعيات الكل أعظم من جزئه ومساوي المساوي مساو، وكقولنا في الأدبيات كل لسان بإنسان وكل حال تزول. فالمثلان المتقدّمان هما حقيقتان مأخوذتان عن صواب العقل وأصليتان لكونهما منشأ حقائق فرعية كثيرة، والمثلان المتأخّران هما حقيقتان مأخوذتان عن أحكام الاتّفاق وأصليتان لكونهما مقياس عدد وافر من الحقائق الأدبية وقس على ذلك. (مرّاش، سام، ١٨٠، ١٩)

حقيقة أدبية حقيقية

- إن الحقيقة الأدبية الحقيقية هي التي يعبّر عنها بالإسناد الوضعي الحقيقي وذلك كما إذا قلنا الصدق ثابت والكذب زائل والقدح شرّ والمدح خير وزيد شجاع وعمرو جبان، فجميع هذه الأمثال هي حقائق أدبية حقيقية إذ يعبّر عنها بكلام وضعي لمعانيها لأن إسناد الثبوت إلى الصدق هو إسناد حقيقي، وهكذا الزوال إلى الكذب والشرّ إلى القدح والخير إلى المدح والشجاعة إلى زيد والجبن إلى عمرو وقس على ذلك. (مرّاش، سام، ١٨١، ٩)

حقيقة أدبية عدمية

- في الحقيقة الأدبية العدمية: إنّ حصول هذه الحقيقة هو عين حصول الحقيقة المتقدّمة (حقيقة أدبية وجودية) ولكنها تختلف من جهة كونها مأخوذة عن حوادث كاذبة غير حقيقية، وذلك كحقيقة ظلم الدهر وإصابة العين وارتباط ما بين أعمال الإنسان وحركة الفلك وزوس اليونانيين وأبو هول المصريين وبرهمة الهند وما شاكل ذلك، فإنّ كل هذا كان يعتبر عند أهله كحقائق وجودية صحيحة مع أنّه عدمي لا أصل له. فإنّ الدهر كلمة لا يوجد لها معنى لعدم دلالتها على شيء وجودي لأنّ الدهر ليس شيئًا وهكذا ظلمه، وكل الحوادث التي ينسبها الناس إليه إنّما هم خليقون باستحداثها فلا دهر إلّا أعمالهم وشرائع هيئتهم. وهكذا في إصابة العين وهلمّ جرّا فإن العين موضوعة للبصر لا للإصابة والفلك للأزمنة والأوقات لا للسعد والنحس وزوس وأبو الهول وبزهمة الهند لا وجود لها وربما كانوا بشر تألّهوا على بشر. (مرّاش، سام، ١٨٠، ٧)

حقيقة أدبية فرعية

- في الحقيقة الأدبية الفرعية إنّ هذه الحقيقة تؤخذ صدورها من الحقيقة المتقدّمة لأنها تتفرّع عنها وذلك كقولنا النهر جزء من البحر فالبحر أعظم منه والحيوان كلّي للإنسان فهو أعظم منه وزيد مساوٍ لعمرو وعمرو مساوٍ لبكر فزيد مساوٍ لبكر وفلان يتكلّم بلسانين فهو يعدل إنسانين وحال زيد في نعيم أو في شقاء فهي تزول. فإن كل ذلك يدعى حقائق أدبية فرعية لأنه قد تفرّع عن الحقائق الأصلية المتقدّم إيرادها. (مرّاش، سام، ١٨١، ١)

حقيقة أدبية مجازية

- في الحقيقة الأدبية المجازية: إنّ هذه الحقيقة هي عكس المتقدّمة لأنها تقوم بالإسناد المجازي أي بكلام غير موضوع لمعناه، وذلك كما إذا قيل الصدق غالب والكذب هارب والقدح جلّاد والمدح صديق وزيد أسد وعمر أرنب، فإنّ كل ذلك يدعى حقائق مجازية لاشتمالها على الإسناد المجازي بوجود وجه معنوي بين ركني الكلام كالوجه الموجود بين الصدق والغلب وهو القوّة والوجه الموجود بين الكذب والهرب وهو الضعف. (مرّاش، سام، ١٨١، ١٦)

حقيقة أدبية وجودية

- إنّ الحقيقة الأدبية الوجودية هي تصديق تصوّري يستنتجه العقل من تصوّرات يستفيدها من الحوادث المخبورة والمسموعة، وذلك كحقيقة نفع العلم وضرر الجهل، فإنّ تصوّر العلم المستفاد من الخبرة أو السماع وتصوّر النفع المستفاد منهما أيضًا يطبعان في الذهن تصوّر علاقة أدبية تضمّ النفع إلى العلم ضمّ المعلول إلى العلّة. وهكذا يحكم العقل بكون العلم نافعًا ويكون حكمه هذا حقيقة وجودية أدبية، فقولنا حقيقة إنّما هو لكون نفع العلم صحيحًا، وقولنا وجودية إنما هو لكون هذا النفع موجودًا، وقولنا أدبية إنما هو لكون هذه الحقيقة قد تولّدت تصوّراتها تولّدًا وهميًا غير مشتمل على تماثيل حسّية نظير الحقائق الطبيعيّة. (مرّاش، سام، ١٧٩، ٢٤)

حقيقة برزخية

- قال تعالى: ﴿مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ﴾ ﴿بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ﴾ (الرحمن: ١٩ - ٢٠). كلُّ شيئين متقابلين فلا بدّ أن يكون بينهما حاجز معقول يفصل بينهما، بحيث لا يختلط أحدهما بالآخر، يُسمّي برزخًا. لا يكون عينهما ولا غيرهما. وفيه قوّتهما معًا بمعنى أنّه لا يكون عين كلٍّ واحد من المتقابلين من كلتي وجهتيه، بل له وجه إلى هذا ووجه إلى هذا، مع أنّه لا يتجزّأ ولا يتبعّض، ولا ينقسم، يكون بين محسوسين، كالخط المعقول الفاصل بين الظل والشمس، وقد يكون بين معقول ومحسوس، وقد يكون بين موجود ومعدوم، وبرزخ البرازخ كلُّها وأجمعها الحقيقة المحمَّدية. ولها أسماء متعدّدة باعتبارات وتنزّلات وظهورات وهي هي لا غيرها. وهذه الحقيقة البرزخيّة هي أحد الأشياء الثلاثة التي يتعلّق العلم بها، وما عدا هذه الثلاثة فعدم محض لا يعلم ولا يجهل ولا توصف بوجود ولا عدم في حدِّ ذاتها، ولا بحدوث ولا قدم، ولا بتقدُّم على العالم ولا بتأخّر عنه، وهي حقيقة جميع الموجودات، وهي في القديم قديمة، وفي الحادث حادثة، كالحقائق الكلّية المعقولة، مثل العالمية والقادرية والإرادية ونحوها. (جزائري، مواف٢، ٥٢٧، ١٢)

حقيقة السلوك

- متى بلغ الإنسان إلى المرحلة الثانية من حياته وهي سن البلوغ دخل في طريق حقيقة السلوك. إذ يلج في عباب هذا البحر المحيط به أي العالم ويصبح سلوكه جاريًا باعتبار التربية التي تسنّمها في المرحلة الأولى وموكلًا عليها. أو ما ترى العود يقوم حسب نصبه والخط يمرُّ وفق نسقه والحركة تجري طبق نهجها. إن معوجًا فمعوجًا أو مستقيمًا فمستقيمًا. أما سنّ البلوغ فهو الأجل الذي فيه تدخل الطبيعة الحيوانية في

دائرة كمالها. ويظهر الفرق بين الذكر والأنثى. على أنه قبل هذا المدخل لا يوجد فرق ظاهر بين الذكورة والأنوثة. فيرى في الإثنين أسوة الوجوه بالعضوية والأصوات بالنغمة والحركة بالمجرى. حتى إذا ما انطلقت عواصف البلوغ من قيودها السرّية تبوّأ الذكر عرش ذكورته وانحازت الأنثى في خدر أنوثتها. ويعرف ذلك من اتّقاد الأعين بشرر الصبوة ونهوض البنية وتبرزها ونتوء الأعضاء الوجهية وتقوّمها. وفي الذكر يجهر الصوت ويخطّ العذار والشنب وتبرز الحنجرة. وفي الأنثى الغزل وينحل الخصر ويعبل الردف. وتترنّح الأعطاف في مرجحنّ الدلال. وهكذا يشبُّ في الفريقين شواظ الميل وأوار النفس. إذ تهبّ على الطبيعة النامية رياح شعائر الوجود والإيجاد وتنفتح في القلب ينابيع الحياة المستقلّة التي كانت مسدودة بموانع الحياة القاصرة. وتتدفّق على جهاز الحسّ ميازيب جوانب البعال وتودّد المخالطة. أما زمن التوغّل في هذا الأجل الجديد فهو يختلف باختلاف المناخ والمزاج. إلّا أن السلوك المتقدّم عليه قد يعارضهما ويتعدّى حدودهما. فكلما كان الشخص ذا تربية مهذّبة وحياة منعزلة عن الفاسدين والمتهافتين كان بلوغه الحلم متأخّرًا. وكلما كان الشخص متوغّلًا في أعباء العشرة ومندفعًا في دائرة الانهماك كان بلوغه متقدّمًا. لأنه كما أن الحواس تنبّه وتهيّج التصوّر هكذا التصوّر ينبّه ويهيّج الحواس. فكلما أمكن تأخير هتك أسرار المخالطة عن الحداثة كان البلوغ أبطأ. فيكون النموّ أشدّ والبنية أصحّ. ولا غرو في ذلك. لأن الكرمة التي تستثمر في الربيع تذبل في الخريف. وهكذا الطبيعة التي يعجل بلوغها يعجل هرمها وعلى كل حال فعندما يمتطي الإنسان جواد البلوغ يجمح به إلى الكرور في ميدان سلوك جديد. حيث يجري سباق خيول البشر بأسرهم. ولما كان من شأن البلوغ إحداث ظواهر جديدة في بنية اليافع وطبيعته كان من شأنه أيضًا أن يحدث صفات وسجايا جديدة تلائم تلك الظواهر الجديدة وتوافقها. إلّا أن هذه الصفات والسجايا لا تكون أصلية البتّة بل متفرّعة عن أصول طبيعة البلوغ. وهي ثلاثة: الحب. والعيشة. والبحث. (مرّاش، غبح، ١٢١، ١٠)

حقيقة الشيء

- إنّ حقيقة الشيء هو ما يصحّ أن يُعْلَم ويُخْبَر عنه، والحق - تعالى - من حيث الذات والكنه والإطلاق؛ لا يصحُّ أن يعلم ولا أن يخبر عنه، فإنّ الذات لا تعلم لإطلاقها. ولو علم المطلق؛ لانقلبت حقيقته، وقلب الحقائق محال، فالمطلق إذا علم ليس ذلك العلم علمًا بحقيقته؛ وإنّما هو علم بوجوهه واعتباراته لا غير. فالحق - تعالى - يعلم ذاته ولا يحيط بها، أعني بالذات الغيب المطلق، وأعني بالعلم ظاهر العلم، فإنه أتى بالاسم "الله" الذي هو إسم لمرتبة الألوهية، أعني "الله" المشتقّ لا المرتجل، ولا نقص في هذا بل عين الكمال والتنزيه، وأما مرتبة التقييد، التي تعلم ولا تشهد خلاف الذات؛ فهي مرتبة الألوهية، فإنه يعلم ذاته المقيّدة بصفات الألوهية ويحيط بها علمًا، بمعنى أنه يعلم وجود ذاته المطلقة واعتباراتها لا حقيقتها، وهو في هذه المرتبة داخل في الأشياء التي أحاط بها علمه، وهي المسمّاة بظاهر الوجود وبالأسامي الكثيرة. وكل ما دخل الوجود؛ فهو متناه، تصحّ

الإحاطة به، وفي هذه المرتبة دخل في الأشياء. (جزائري، مواف١، ١٩٢، ٨)

حقيقة طبيعية

- يدخل في مبحث الحقيقة الطبيعية كل الحقائق الحسابية والهندسية والمنطقية والفوق الطبيعية لثبوت أصولها ورسوخ قواعدها وصدق نتائجها المطردة، فإنّه يستحيل أن لا يصدق قولنا ثلاثة في ثلاثة تسعة، وقولنا حاصل مضروب فيه متساويان في خارج قسمتهما عليه ومتناسبان وقولنا حاصل ركني الوسط يعادل حاصل ركني الطرف في النسبة الأربعية الأركان، وقولنا في الهندسية منفرجة وحادّة تعدلان قائمتين والمنحنى يصنع قوس دائرة والأقطار المارّة من المحيط في المركز هي متساوية ومن كل ضلع معلوم وزاوية معلومة يخرج مجهول، وقولنا في المنطقية المتناقضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، وفي الفوق الطبيعية الله موجود والنفس بسيطة وكل الحقائق الدينية المدرجة في الوحي الصادق والمسندة إليه، فكل هذه الحقائق لها أن تدخل في مقام الحقائق الطبيعية لاشتراكها معها في الثبوت والرسوخ والصدق. (مرّاش، سام، ١٧٩، ١١)

حقيقة طبيعية أصلية

- إنّ الحقيقة الطبيعية الأصلية هي معلوم يستمدّ حكمه من أصله الطبيعي، وذلك كما إذا قلنا المغناطيس يجذب الحديد والهواء يحمل الصوت والعصب آلة الحسّ، فإنّ جذب المغناطيس للحديد وحمل الهواء للصوت والعصب للحس هي حقائق طبيعية أصلية لعدم استمداد أحكامها من غيرها فتأمّل. (مرّاش، سام، ١٧٥، ١٧)

حقيقة طبيعية آلية

- الحقيقة الطبيعية الآلية هي كل معلوم يحوي في طبيعته عمل الآلات الصناعية. وهذه الحقيقة تقوم إما بالإسناد أو بإضافة السبب إلى مسبّبه أو بنعته به أو بغير وجوده كما لو قيل الكهرباء ممزّقة أو زلزلة كهرباء أو تكسير كهربائي، فلما كانت الكهرباء تحوي في طبيعتها هذه الأعمال الآلية وهي التمزيق والزلزال والتكسير كان كل من تلك الأمثال حقيقة طبيعية آلية. (مرّاش، سام، ١٧٧، ٢١)

حقيقة طبيعية إنفاعلية

- في الحقيقة الطبيعية الانفعالية: إنّ هذه الحقيقة هي عكس المتقدّمة لأنّها معلوم متى ذكر أقام في الذهن صورة حقيقية فاعلية لوجود تلك العلاقة الفعلية نفسها، وذلك كما إذا قيل الأرض مستنيرة فإن ذلك يحدث في الذهن صورة الجرم المنير لها، وهكذا في قولك الثمر مأكول والزهر مشموم ونحو ذلك. (مرّاش، سام، ١٧٦، ١٠)

حقيقة طبيعية جوهرية

- إنّ الحقيقة الطبيعية الجوهرية هي كل شيء يقوم في ذاته بدون أن يكون عارضًا عن غيره، وذلك كما إذا قيل هذا ذهب فإن الذهب جوهر قائم في ذاته غير عارض عن شيء آخر وهكذا في قولك إنسان وحيوان وشجر ونحو ذلك. (مرّاش، سام، ١٧٨، ١٠)

حقيقة طبيعية ذاتية

- إنّ الحقيقة الطبيعية الذاتية هي معلوم يؤخذ حكمه من ذاته لا بالنسبة إلى غيره كما إذا قيل الأرض كروية، فإن الحكم بكروية الأرض قد

أخذ من ذات شكلها من دون وجود أدنى نسبة. (مرّاش، سام، ١٧٧، ٩)

حقيقة طبيعية عَرَضية

- في الحقيقة الطبيعية العَرَضيّة: إنّ هذه الحقيقة هي كل أمر يعرض عن غيره ولا يكون موجودًا بذاته فيكون عكس المتقدّم وذلك كالثقل والبرودة والظلمة، فإن الثقل ليس له وجود ذاتي في الطبيعة بل هو أمر يعرض عن جاذبية الأرض للأجسام التي على سطحها، وهكذا البرودة والظلمة، فالأولى تعرض عن ذهاب الحرارة، والثانية عن ذهاب النور، ولذلك فالثقل والبرودة والظلمة هي حقائق طبيعية عرضيّة. (مرّاش، سام، ١٧٨، ١٤)

حقيقة طبيعية عضوية

- في الحقيقة الطبيعية العضوية: أن هذه الحقيقة هي كل معلوم يؤخذ من حصول مؤثّرات وتأثيرات بين الطبائع العضوية وذلك كما إذا قيل الخمر مهيّج والأفيون مسكّن والنور منبّه، فإن كل ذلك تراه حقائق طبيعية عضوية مأخوذة مما يشاهد من تأثير طبيعة الخمر على طبيعة الأعضاء بالتهييج، وهكذا الأفيون والنور بالتسكين والتنبيه. وعلى ذلك تجري كل حقيقة طبيعية عضوية إمّا بالإسناد كقولك الخمر مهيّج أو بالإضافة كقولك تسكين الأفيون أو بالوصفية كقولك تنبيه نوراني أو بغير وجوده. (مرّاش، سام، ١٧٨، ١)

حقيقة طبيعية فاعلية

- الحقيقة الطبيعية الفاعلية هي معلوم متى ذكر أحدث في الذهن صورة معلوم طبيعي آخر لوجود علاقة فعلية بينهما كما إذا قيل الحرارة تذيب أو الخمرة تفرح، فإن ذلك يستوجد في الذهن حصول صورة جسم يذوب ونفس تفرح. على أن الإذابة والتفريح أفعال تستوجب لها مفعولات يدركها الفهم من طبيعة الفعل نفسه، وقس على ذلك. (مرّاش، سام، ١٧٦، ٤)

حقيقة طبيعية فرعية

- في الحقيقة الطبيعية الفرعية إن هذه الحقيقة هي عكس المتقدّمة لكون حكمها مستمدًّا من غيرها أي من حقيقة أصلية، وذلك كما إذا قيل لا تميل الإبرة إلّا إلى الجنوب ولا صوت في عدم الهواء وإذا انفلج عضو بطل حسّه. فإنّ هذه الحقائق تدعى فرعيّة لكون أحكامها مستمدّة أو متفرّعة من الحقائق الأصلية المتقدّمة وهي وجود كثرة المغناطيس في القطب الجنوبي وكون الهواء يحمل الصوت والعصب آلة الحس، فتبصّر. (مرّاش، سام، ١٧٥، ٢٢)

حقيقة طبيعية لازمة

- في الحقيقة الطبيعية اللازمة إن هذه الحقيقة الطبيعية اللازمة هي معلوم يستقرّ حكمه في نفسه بدون أن يتعدّى إلى غيره لانقطاعه عن كل صلة أجنبية، كقولك جبل عال وواد عميق وماء جار وصخر جامد، فكل ذلك حقائق طبيعية لازمة لا يدخل في قيامها أشياء أخر وأحكامها مستقرّة فيها. (مرّاش، سام، ١٧٦، ١٥)

حقيقة طبيعية متعدية

- إنّ الحقيقة الطبيعية المتعدّية هي معلوم يدخل في حكمه أمور أجنبية عنه بحيث لا يمكن قيامه بدون اتّصاله إلى غيره وذلك إمّا بأداة أو بغير أداة، فالحقيقة المتعدّية بأداة هي كقولك السحاب مخيّم والنهر حائل والجذب وسيط،

فإن تخييم السحاب يستوجب أشياء يقوم عليها ويتمّ بأداة الاستعلاء، وهكذا النهر الحائل يقتضي موضوعات يحول بينها ويتمّ بأداة الفصل. وكون الجذب وسيطًا يلزم كونه واسطة لجمع الأجسام المتفرّقة ويتمّ ذلك بأداة ذهنية وهي الربط أو الضمّ، وعلى ذلك تعرف كل حقيقة متعدّية بالأداة وما يتعدّى بغير أداة أي رأسًا هو كقولك سم قاتل، فإنّ القتل يتوجّه من الفاعل إلى المفعول رأسًا بغير واسطة فتأمل. (مرّاش، سام، ١٧٦، ٢١)

حقيقة طبيعية نسبية

- في الحقيقة الطبيعية النسبية: إن هذه الحقيقة هي عكس المتقدّمة لأنّها معلوم يؤخذ حكمه بالنسبة إلى غيره، وذلك كقولك أشرقت الشمس وغربت، فإن شروق الشمس أو غروبها إنما يتمّ بالنسبة إلى حركة الأرض على محورها بحيث لولا هذه الحركة لما حدث شروق ولا غروب لكون الشمس تعتبر ثابتة على مركز دائرة البروج وما يدور من الشرق إلى الغرب إلى الأرض على محورها، لذلك فالمسير اليومي للشمس إنّما هو حقيقة طبيعية نسبية وقس على ذلك. (مرّاش، سام، ١٧٧، ١٢)

حقيقة كلية

- إنّه قد تقرّر عند أهل الكشف الاعتصامي: أنّ الذات من حيث هو هو مادّة العدم والوجود، فأحد طرفيها العدم وطرفها الآخر الوجود، إذ العدم المطلق هو الذات المتجرّدة تجرّدًا أصليًّا، وهو في مقابلة الوجود المطلق الذي هو وجود لنفسه واجب، وما من نقيضين متقابلين إلّا وبينهما برزخ معقول فاصل به يتميّز كل واحد من الآخر، وهو المانع أيدنا الواحد الآخر قال تعالى: ﴿بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ﴾ (الرحمن: ٢٠). أي لولا ذلك البرزخ لم يتميّز أحدهما من الآخر ولأشكل الأمر وأدّى إلى قلب الحقائق، فبين الوجود المطلق والعدم المطلق برزخ، وهو حضرة الإمكان وهو البرزخ الأعلى المسمّى ببرزخ البرازخ، له وجه إلى الوجود ووجه إلى العدم، بل هو وجه واحد لأنّه لا ينقسم، فهو يقابل الوجود المطلق والعدم المطلق بذاته. وفي هذا البرزخ المسمّى بالحقيقة الكلّية جميع الممكنات أعيان ثابتة لا موجودة من الوجه الذي ينظر إليها الوجود المطلق، والممكنات في هذا البرزخ بما هي عليه وما تكون إذا كانت مما تتّصف به من الأحوال والأعراض والصفات والأكوان، فإن نسبت هذه البرازخ إلى الوجود وجدت فيه من رائحة لكونه ثابتًا معقولًا. وإن نسَبتَه إلى العدم صدقت لأنّه لا وجود له سبب نسبته الثبوت إليه مع نسبته العدم هو مقابلته للأمرين بذاته، وذلك أن العدم المطلق قام للوجود المطلق كالمرآة، فرأى الوجود المطلق فيه صورته، فكانت تلك الصورة عين حضرة الإمكان، فلهذا كان للممكنات أعيان ثابتة وشيئته في حال عدمها. وخرج الممكن على صورة الوجود المطلق، وكان أيضًا الوجود المطلق كالمرآة للعدم المطلق، فرأى العدم المطلق في مرآة الحق نفسه، فكانت صورته التي رأى في هذه المرآة عين العدم الذي اتّصف به هذا الممكن، فاتّصف الممكن بأنه معدوم، فهو كالصورة الظاهرة بين الرائي والمرآة، لا هي عين الرائي ولا غيره. فالممكنات ما هي من حيث ثبوتها عين الحق - تعالى - ولا غيره، ولا هي من

حيث عدمها عين المحال ولا غيره، فمن هذه الحضرة البرزخية والحقيقة الكلّية وجد العالم بواسطة الحق - تعالى - وأسمائه وليست هذه الحقيقة الكلّية البرزخية بموجودة، فيكون الحق أوجدنا من وجود قديم فيثبت لنا القدم. (جزائري، مواف٣، ١١٣٠، ١٨)

حقيقة متحققة

- ما سمّيت "حقيقة متحقّقة" إلّا بعد كونها موجودة. فإن كان وجودها غيرها لم تكن حقيقة واحدة، بل هي مركّبة حينئذٍ، ومفتقرة حتى تكون عين الوجود. فكيف يُتصوّر هذا الاعتراض بأنّها "حقيقة متحقّقة" وهي غير الوجود. وهذا لا يكون أصلًا ولا في الممكنات، لأنّه تناقض. وإن أراد (التفتازاني) أنّها "حقيقة متحقّقة" غير موصوفة بالوجود في نفسها، ولا هي عين الوجود، فهي معدومة حينئذٍ، وليست بـ"حقيقة متحقّقة". (نابلسي، وج، ١٣٣، ١٣)

حقيقة متّصفة بالوجود

- إنّه سبحانه من حيث اعتبار وحدته المنبَّه عليها، وتجرُّده عن المظاهر، وعن الأوصاف المنضافة إليه من حيث المظاهر، وظهوره فيها؛ ولا يُدْرك، ولا يُحاط به، ولا يُعْرَف، ولا يُنْعَت، ولا يوصف. وكل ما يُدْرَك في الأعيان، ويشهد من الأكوان، بأي وجه أدركه الإنسان (...) فإنّما ذلك المدرَك: ألوان، وأضواء، وسطوح مختلفة الكيفيّة متفاوتة الكمّية، أو أمثلتها تظهر في "عالم المثال" المتّصل بنشأة الإنسان، أو المنفصل عنه، من وجه، على نحو ما في الخارج. وكثرة الجميع محسوسة. والأحديّة فيها معقولة، أو محدوسة. "وكل ذلك أحكام الوجود، أو قل: صور نِسَب علمه، أو صفات لازمه له من حيث اقترانه بكل عين، لوجود سرّ ظهوره فيها، وبها، ولها، وبحسبها، كيف شئت وأطلقت، ليس هو الوجود. فإنّ الوجود واحد ولا يُدْرَك بسواه، من حيث ما يغايره. لأنّ الواحد من كونه واحدًا لا يُدْرَك بالكثير، من حيث هو كثير. وبالعكس. "ولم يصحّ الإدراك للإنسان من كونه واحدًا وحدة حقيقية كـ"وحدة الوجود"، بل إنّما صحّ له ذلك من كونه حقيقة متّصفة بالوجود، والحياة، وقيام العلم به، والإرادة، وثبوت المناسبة بينه وبين ما يروم إدراكه، وارتفاع الموانع العائقة عن الإدراك. فما أدرك ما أدرك إلّا من حيث كثرته، لا من حيث أحديّته. فتعذر إدراكه، من حيث هو، ما لا كثرة فيه أصلًا...". (نابلسي، وج، ١٤٢، ٨)

حقيقة محمدية

- الحقيقة المحمدية: إنّها الذات مع التعيُّن الأول، ومنها: القلم الأعلى، ومنها: أمر الله، ومنها: العقل الأول، ومنها: سدرة المنتهى، ومنها: الحدّ الفاصل، ومنها: مرتبة صورة الحق، والإنسان الكامل بلا تعديد، ومنها: القلب، ومنها: أم الكتاب، ومنها: الكتاب المسطور، ومنها: روح القدس، ومنها: الروح الأعظم، ومنها: التجلّي الثاني، ومنها: حقيقة الحقائق، ومنها: العماء، ومنها: الروح الكلّي، ومنها الإنسان الكامل، ومنها: الإمام المبين، ومنها: العرش الذي استوى عليه الرحمن، ومنها: مرآة الحق، ومنها: المادة الأولى، ومنها: المعلّم الأول، ومنها: نَفَس الرحمن، بفتح الفاء، ومنها: الفيض الأول،

ومنها: الدرّة البيضاء ومنها: مرآة الحضرتين، ومنها: البرزخ الجامع، ومنها: واسطة الفيض والمدد، ومنها: حضرة الجمع، ومنها: الوصل، ومنها: مجمع البحرين، ومنها: مرآة الكون، ومنها: مركز الدائرة، ومنها: الوجود الساري، ومنها: نور الأنوار، ومنها: الظل الأول، ومنها: الحياة السارية في كل موجود، ومنها: حضرة الأسماء والصفات، ومنها: الحق المخلوق به كلّ شيء... إلى غير ذلك، مما يطول ذكره. (جزائري، مواف١، ١٨١، ١١)

- حقيقة واحدة هي الحقيقة المحمَّدية المسمّاة بالعقل الأول وبالقلم الأعلى، فالمخلوقات كلّها منها، إلى غير نهاية، فهي الأصل والمنبع، فهي ذرّات العالم، والعالم جمعية الحروف المستخرجة منها، سواء المخلوقات الروحانية والجسمانية الطبيعة والعنصرية. (جزائري، مواف١، ٣٤٩، ٥)

- أمره - تعالى - هو أوّل صادر بلا واسطة، فهو قديم وهو عبارة عن التوجُّه والإرادة الكلّية، فهو كلمته الكلّية، وهو الحقيقة المحمّدية المسمّاة بالروح الكلّي، وبغيره من الأسماء. ولا تعرف المخلوقات جميعها من هذا الأمر سوى وجوده لا غير، فلا يعرف ما هو عليه إلّا الله - تعالى - كما أنّه هو لا يعرف من الحق - تعالى - سوى وجوده. ومن رآه رأى الحق - تعالى -، ومن عرفه عرف الحق - تعالى -. (جزائري، مواف١، ٣٦٣، ٦)

- قال تعالى: ﴿مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ﴾ ﴿بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ﴾ (الرحمن: ١٩ - ٢٠). كلُّ شيئين متقابلين فلا بدّ أن يكون بينهما حاجز معقول يفصل بينهما، بحيث لا يختلط أحدهما بالآخر، يُسمّي برزخًا. لا يكون عينهما ولا غيرهما. وفيه قوّتهما معًا بمعنى أنّه لا يكون عين كلٍّ واحد من المتقابلين من كلتي وجهتيه، بل له وجه إلى هذا ووجه إلى هذا، مع أنّه لا يتجزّأ ولا يتبعّض، ولا ينقسم، يكون بين محسوسين، كالخط المعقول الفاصل بين الظل والشمس، وقد يكون بين معقول ومحسوس، وقد يكون بين موجود ومعدوم، وبرزخ البرازخ كلُّها وأجمعها الحقيقة المحمَّدية. ولها أسماء متعدِّدة باعتبارات وتنزّلات وظهورات وهي هي لا غيرها. وهذه الحقيقة البرزخيَّة هي أحد الأشياء الثلاثة التي يتعلّق العلم بها، وما عدا هذه الثلاثة فعدم محض لا يعلم ولا يجهل ولا توصف بوجود ولا عدم في حدِّ ذاتها، ولا بحدوث ولا قدم، ولا بتقدُّم على العالم ولا بتأخّر عنه، وهي حقيقة جميع الموجودات، وهي في القديم قديمة، وفي الحادث حادثة، كالحقائق الكلّية المعقولة، مثل العالمية والقادرية والإرادية ونحوها. (جزائري، مواف٢، ٥٢٧، ١١)

- فلنسم الصورة التي ظهر الملك متحجّبًا بها بالتعيُّن الأول، وبالحقيقة المحمَّدية، وبحقيقة الحقائق، وبهيولى الكل، وبالصورة الرحمانية، وبالوحدة المطلقة... وبغير ذلك من الأسماء، ولنسمِّ أوّل صورة أخذت عن هذه الصورة بالعقل الأول، فإنه أوَّل صورة روحانية، وبالقلم الأعلى، وبالروح الكلِّ... وبغير ذلك من الأسماء. ولنسمِّ التي أخذت عن هذه الصورة بأجناس العالَم، والصور التي أخذت عن هذه الصور الجنسيَّة، وهي أشخاص الأجناس لا نهاية لها. ولنسمِّ الأوراق التي تجعل عليها الأصباغ لتستعدّ

لظهور الصورة فيها بالأعيان الثابتة، وبالاستعدادات الإمكانية، عند ساداتنا وبالماهيّات، عند الحكماء، وبالمعلوم المعدوم، وبالشيء الثابت عند المتكلّمين. (جزائري، مواف٢، ٥٩٦، ٢٠)

- الأمر الإلهي المسمّى بالروح الكلّ وبالحقيقة المحمّدية منه تعالى ابتداؤه، فإنّه ما صدر إلّا بمشافهة الأمر العزيز، إذ الوجود المطلق هو الله حيث لا تعيُّن. وقد صدر الأمر العزيز بصورة النور المحمّدي، وقام النور في تعيُّنه بالأمر القديم، فهو سبب ثانٍ بإضافته إلى الله. فهذا الأمر المذكور تعيَّن من حضرة الغيب وتفصل منه جميع ما في العالم الكبير والصغير، فهو هيولى العالم، وهو الساري في الموجودات سريان الخشب في الباب والسرير والتابوت والصندوق ونحو ذلك. (جزائري، مواف٣، ١٣٥٠، ٤)

حقيقة النفس

- المذاهب في حقيقة النفس - أعني ما يشير إليه كل أحد بقوله أنا - كثيرة، والدائر منها على الألسنة والمذكور في الكتب المشهورة أربعة عشر مذهبًا: الأول: هذا الهيكل المحسوس، المعبَّر عنه بالبدن. الثاني: أنها القلب: أعني العضو الصّنوبريّ اللّحمانيّ المخصوص. الثالث: أنّها الدماغ. الرابع أنّها أجزاء لا تتجزّأ في القلب وهو مذهب النظّام ومتابعيه. الخامس: أنّها الأعضاء الأصلية المتولّدة من المنيّ. السادس: أنها المزاج. السابع: أنّها الروح الحيوانيّ. ويقرب منه ما قيل: إنّها جسم لطيف سار في البدن سريان الماء في الورد، والدهن في السمسم. الثامن: أنّها الماء. التاسع: أنّها النار والحرارة الغريزية. العاشر: أنّها النَّفَسُ. الحادي عشر: أنّها هي الواجب، تعالى الله عمّا يقولون علوًّا كبيرًا. الثاني عشر: أنّها الأركان الأربعة. الثالث عشر: أنّها صورة نوعيّة قائمة بمادّة البدن، وهو مذهب الطبيعيين. الرابع عشر: أنّها جرم مجرّد عن المادّة الجسمانية وعوارض الجسمانيات، لها تعلُّق بالبدن تعلُّق التدبير والتصرّف. والموت هو قطع هذا التعلُّق. (عاملي، كشك٢، ٤١٧، ٥)

حقيقة وشريعة

- الحقيقة والشريعة علم الله تعالى وهما شيء واحد مقصود للمكلَّف بالتكليف. (نابلسي، رت، ٦٧، ٢)

حقيقة ومجاز

- معرفة الحقيقة والمجاز: الحقيقة: الكلام الموضوع موضعه الذي ليس باستعارة، ولا تمثيل، ولا تقديم فيه، ولا تأخير؛ كقول القائل: أحمد الله على نِعَمه وإحسانه. وهذا أكثر الكلام. وأكثر آي القرآن، وشعر العرب على هذا. وأمّا المجاز: فهو ما فيه تشبيه، واستعارة، وكَفٌّ ما ليس في الأوّل؛ كقولنا: عطاء فلان مُزْنٌ واكِفٌ، وهذا تشبيه. وقوله تعالى: ﴿سَنَسِمُهُۥ عَلَى ٱلْخُرْطُومِ﴾ (القلم: ١٦) استعارة. وإنّما يُعْدَل إليه عن الحقيقة لمعانٍ ثلاثة، وهي: الاتّساع، والتوكيد، والتّشبيه، فإن عُدِمت الثلاثة تعيَّنت الحقيقة؛ ومن ذلك قوله صلّى الله عليه وسلّم في الفرس: هو بحر، فالمعاني الثلاثة موجودة فيه، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأَدْخَلْنَٰهُ فِى رَحْمَتِنَآ﴾ (الأنبياء: ٧٥) هو مجازٌ، وفيه المعاني الثلاثة. ومن المجاز في اللُّغة أبواب الحذف، والزِّيادات،

والتَّقديم، والتَّأخير، والحَمْل على المعنى، والتَّحريف. (مخان، بصل، ٢٠٤، ٤)

حكاية

- الحكاية تحصل ببيان الواقعيّات والتأثير بالصور المؤثّرة والإقناع بالبراهين. (إسحق، درر، ١٣٤، ١٠)

حكر

- الإنزال مباح لمن تحصل منه العمارة ويتملّكه ملكًا مؤبّدًا، ولهذا قال بسكال في الإنزال إنّه بمثابة نوع من الأمفيتيوز مؤبّد، وهذا منه مجرّد تشخيص للإنزال، وإلّا فإنه لم يوجد أمفيتيوز مؤبّد. نعم نحن إذا أردنا أن نشخّص الأمفيتيوز يمكن لنا أن نقول إنّه بمثابة أحكار مصر، والحكر في مصر على ما قرّره فقهاؤنا هو أنّ أرض الحبس أو غيرها تكرى لمن يغرسها أو يبني فيها بدرهم في السنة مثلًا لمدّة عشرين سنة فأكثر، ويغرم الكراء عطل بناءه أو انتفع به كما سبق، وقد نصّوا على وقوعه بتسعين سنة. (سنوسي، مدر، ١٥٣، ٩)

حكم

- إعلم أنّ الحكم يطلق بالاشتراك كما قاله اليوسي على معنيين: أحدهما إدراك وقوع النسبة أو عدم الوقوع، وعليه فهو مرادف للتصديق، على أول القولين فيه، وثانيهما نفس النسبة التي هي ثبوت شيء لشيء. (بيجوري، حبم، ١٧، ١٧)
- الحكم إثبات أمر لأمر، ونفي أمر عن أمر. (جزائري، مواف٢، ٧٦٠، ١٢)
- تبيّن بالحجّة النظريّة والشاهد العلميّ، أنّ علم السياسة متّصل بعلم الأخلاق، غير أنّه لا يلزم من ذلك الاتّصال كون الفضيلة هي الغاية المقصودة بالذات من الحكومات. فالحكم لم يكن إلّا لحفظ الحقّ أمّا الفضيلة فهي واجبة على الأفراد. وغاية الدولة العدل ولا عدل إلّا مع حريّة الأمّة، ولكن استعمال الحريّة لا يخلو عن الضرر إلّا إذا اهتدى الوطنيّ فيه سبيلًا مستقيمًا فعرف شأن أخيه، واعترف حقّ دولته ومواطنيه، ولم ينس واجبات الوطن. فالسياسة من هذا الوجه محتاجة إلى علم الأخلاق وإن لم تكن مبنيّة على الفضيلة. أرأيت لو ذهبت الأمانة وعدمت الشجاعة، وزالت الاستقامة، وضاع حبّ الوطن، فكيف تكون أحوال الدولة والأمّة، أتوجد في أهل القضاء ما يغني عن النزاهة - أتحدث للحامية ما يعوّض من الإقدام - أتبدي لأهل الإدارة ما ينوب عن العفاف أو تبدع للكافّة ما يكون بديلًا من المحبّة الوطنيّة - فإن قلت نقيم على أهل القضاء رقباء، ونجعل لذوي الإدارة رؤساء - قلنا إذا لم يكن رقباؤك ورؤساؤك من الفضلاء فما هم بمصلحين فالحاجة إلى الفضيلة واقعة على كلّ حال. وإن حسبت نظام الجند كافيًا في تعويد الشجاعة، وقانون الأحكام مغنيًا عن الأدب الوطنيّ، فاعلم أنّ النظام والقوانين عوامل غير محرّكة، وحواجز غير حصينة لا تجلب حسنة معدومة، ولا تدفع سيّئة في النفوس. وإنّما نظام الشجاعة في القلوب وقانون الوطنيّة في الأحشاء فليصلح القلوب من رام من الجند الحماية، وليطهّر النفوس من رام من الأمّة حفظ القانون فإنّه:

لا تنتهي الأنفس عن غيّها
ما لم يكن منها لها زاجر

(إسحق، درر، ٢٢٢، ٦)

- أهل المعاني وأهل المنطق وقد قالوا إنّ الحكم يطلق على النسبة الكلاميّة وهي ثبوت المحمول للموضوع أو ثبوت نفيه عنه، وعلى الوقوع واللاوقوع وعلى الإيقاع والانتزاع أي إدراك الوقوع وإدراك اللاوقوع، وأمّا الحكم عند النحاة فيطلق على ما هو أعمّ من ذلك كالأثر المترتّب على شيء. (أسير، أرش، ٦٤، ١)

- إنّ التطويل الذي يمكن عروضه في فصل النوازل يرجع إلى قسمين: لأنّه إمّا أن يكون ناشئًا عن صعوبة تصوّر النازلة وتعيين ما ينطبق عليها من النصوص المتجاذبة لها، أو يكون ناشئًا عن قصور المتوظّفين أو تقصيرهم. أمّا القسم الأول فلا يتشكّى منه إلّا الجاهل أو المتجاهل وذلك أنّ إعطاء النوازل حقّها من التأمّل حتى يتّضح عند الحاكم وجه الحكم يستدعي فسحة ضروريّة لفهمها على الوجه المطلوب، وتلك الفسحة المتفاوتة بتفاوت النوازل في التشعّب من لوازم البشرية في حق كل من الحاكم والمحكوم عليه، إذ الحكم سواء كان مبنيًّا على القواعد الشرعية أو القوانين العقليّة لا يكون حكمًا معتدًّا به إلّا إذا كان مسبوقًا بأخذ المحكوم عليه مهلة لتحرير حججه التي يدافع بها عن نفسه، وأخذ الحاكم مثلها لإمعان النظر فيها وتعيين ما ينطبق من الأصول عليها. فالحاكم إذا نقص من إحدى المهلتين شيئًا فقد ظلم المحكوم عليه ونفسه، وحيث كان التطويل المشار إليه طبيعيًّا للنوازل ومما تعاضد على لزومه الشرع والعقل يُسوِّغ لنا أن نقول أنّه لا منشأ للقدح به في التنظيمات إلّا إرادة تنفير الأهالي منها بتحسين ما تعوّدوه من حكّامهم السياسية الذين كثيرًا ما ينشر لديهم من النوازل ما لو نشر لدى أحذق القضاة لاحتاج في تصوّره إلى عدة أيام، فيبادرون إلى فصلها في عدّة دقائق بحكم لا يتعقّب بل لو فرض الترخيص منهم في تعقّبه لما أمكن ذلك حيث لم يكن الحكم مسجّلًا بظهير لأن التعقّب يستدعي استناد الحكم المتعقّب إلى شيء من الأدلّة يمكن اطّلاع المتعقّب عليه بحيث يجد محلًّا للتخطئة في تنزيل الحكم أو نحو ذلك إذا كان الحكم مسجّلًا، ومما يصدر من هؤلاء حكم شفاهي غير معلّل باستناده إلى شيء في الخارج فهو لا يخلو إمّا أن يكون أمرًا اتّفاقيًّا بحسب ما يسنح لأحدهم في ذلك الوقت، ولذلك ترى كثيرًا من النوازل متّفقة في المعنى وأحكامها مختلفة أو مستندًا إلى دليل لا يتجاوز صدر ذلك الحاكم فلا يمكن الاطّلاع عليه وفي الحالتين شيء من التطويل زائد على المقدار الطبيعي ناشئ عن عدم التعوّد بها والتمرّن عليها، لكن نرى الخطب في ذلك سهلًا لأنّه ممّا يزول بإعانة الله في أقرب وقت عند حصول ملكة التجريب وتخفيف أعمال الحكّام في الأحكام الخفيفة ارتكابًا لأخف الضررين وتحريض الدولة سائر متوظّفي السياسة على المبادرة بإتمام مأموريّتهم بجلب المدّعى عليه ونحو ذلك مما تتوقّف عليه الأحكام حتى لا يبقى من أسباب التطويل إلّا ما يستدعيه حال النازلة. (تونسي، أقوم، ٤٥، ١٣)

حكم الإرفاق

- حكم الإرفاق في شريعتنا وهو مأخوذ من الرفق بالكسر ما استعين به، ومرافق الدار مصاب الماء ونحوها، وهي عند أبي يوسف عبارة عن منافع الدار الشاملة للمتوضأ والمطبخ، فهي أعمّ من الحقوق التي هي عبارة عن مسيل

وطريق، وإرفاق الجار مندوب إليه شرعًا. (سنوسي، مدر، ١٨٨، ٧)

حكم أزلي

- إنّ الصبر أمر يقدّره الله تعالى عليك فينزله إليك عند المصائب إن كان لك صبر في علمه وتقديره؛ وإن كان لك ضجر أنزله إليك من غير صبر فأنت موضع لجريان الحكم الأزلي والتقدير، فأمره لك بالصبر في قوله تعالى لك اصبر هو تكوين الصبر فيك تكوينًا خاصًّا كما أخبر تعالى عن تكوين العام بقوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠)، فقوله كن أمر بالتكوين، فيكون ذلك الشيء المأمور بالتكوين لا محالة من غير مخالفة للأمر لأنّه لما كان بالله تعالى فلا يمكنه المخالفة وهو قوله وما صبرك إلّا بالله في التكوين الخاص. (نابلسي، رت، ٩٥، ١١)

حكم بالغنائم

- في حكمه بالغنائم: حكم صلّى الله عليه وسلّم أنّ للفارس ثلاثة أسهم، وللراجل سهم، وحكم أنّ السلب للقاتل، وكان طلحة وسعيد بن زيد لم يشهدا بدرًا، فقسم لهما فقال: وأجورنا، فقال: وأجوركم، ولم يختلف أحد ان عثمان تخلّف على أمرأته رقيّة بنت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فأسهم له، فقال: وأجري يا رسول الله؟ فقال: وأجرك. قال ابن حبيب: هذا خاص للنبي صلّى الله عليه وسلّم، وأجمعوا أنه لا يقسم لغائب. قلت: قد قال أحمد ومالك وجماعة من السلف والخلف: إن الإمام إذا بعث أحدًا في مصالح الجيش، فله سهم، ولم يخمس السلب، وجعله من أصل الغنيمة، وحكم به بشهادة واحد، وكان الملوك تهدي إليه، فيقبل هداياهم، ويقسمها بين أصحابه، وأهدى له أبو سفيان هدية، فقبل. وذكر أبو عبيد عنه أنه ردّ هدية أبي عامر، وقال: إنّا لا نقبل هدية مشرك، وقال: إنّما قبل هدية أبي سفيان، لأنها كانت في مدة الهدنة بينه وبين مكّة، وكذلك المقوقس، لأنه أكرم حاطبًا وأقرّ بنبوّته، ولم يؤيسه من إسلامه، ولم يقبل هدية مشرك محارب له قط. قال سحنون: إذا أهدى أمير الروم إلى الإمام فلا بأس، وهي له خاصة، وقال الأوزاعي: تكون للمسلمين، ويكافئه من بيت المال، وقال أحمد: حكمها حكم الغنيمة. (وهاب، مع، ٣٩٤، ٢)

حكم السياسة

- كل ما طال زمان اجتهاد الإنسان في سبيل الحصول على المرغوب يشتدّ فرحه عند الحصول عليه، فقدر الراحة قدر التعب الذي يسبقها ولا يأس في العالم والنادر كالعدم هذا إذا كان لذلك النادر وجود، وحكم السياسة في ذلك حكم الأمور المعايشة والدينية والأدبية وهي الروح من العالم وهو جسدها فلا حياة له بدونها ولا وجود لها بدونه، ولذلك هي ذات أهمّية له قدر ما هو ذات أهمّية لها، وهي أقوى منه في بلاد كثيرة الأجناس والأغراض والأحزاب وعلى الخصوص إذا كانت من النوع الذي يستند إلى القوة العسكرية، ولذلك كانت أقدر منه ولا تعذر إذا لم تنفعه بقدرتها لأن نفعه نفعها، ولا خوف عليها من قوّته إذا مكّنته من الحصول على السعادة وجعلت حقوقه عندها في المحل الأول، وأرته أنها تبادر إلى قصاص الذين يتعدّون عليه من جنودها، لأنّ قطع تعدّيات المأمورين هو كقطع تعدّيات بعض الأهالي على البعض الآخر من الأمور

المحالية، غير أن تقليلها من الأمور السهلة وفرح الذي يقع عليه التعدّي بوقوع العقاب على المأمور الذي يتعدّى عليه قدر فرحه بالحصول على حقّه، ولو التزم أن يحمل مشقّات كثيرة بسبب تعدّي الذي من واجباته دفع التعدّي عنه. وهذه أصول أساسية في السياسة فلا يستتبّ أمرها ما لم تكن مرعيّة الإجراء عند رجالها وتهاونهم بالقيام بها تقصير مخلّ، فإن إطلاق العنان للمأمورين هو كإطلاقه لهوى النفس لا تسلم عواقبه، وحكم القائد الذي يهمل إدارة جيشه وهو متقهقر من فعل نيران العدو لأنّه قطع الأمل من الانتصار حكم المأمور الذي يهمل مراقبة مستخدميه لأنّه تحقّق أن أكثرهم من أهل الدناءة والفساد، فإهمال القائد إدارة جيشه المتقهقر هلاك ذلك الجيش، وإهمال المأمور قصاص أهل الفساد من مستخدميه هلاك العدل وبالتالي سقوط السياسة، فإذا صرف نصف وقته في الملاحظة عليهم يكون قد أقام بثلاثة أرباع واجباته لأن أهمّ شغله الاشتغال في ضبط مأموريه وهذا يغنيه عن أتعاب كثيرة وصرف ألوف من أرباع الساعات في مراجعة استماع الدعاوي أو المهام التي أفسدت وهي جارية في المجاري الثانوية. (سبستاني، فجل١، ٢٥٩، ٣٥)

حكم سياسي

- إعلم أنّ سائر النوازل التي يمكن وقوعها بين السكان قسّموها إلى تسعة أقسام: أولها الجنايات السياسية وهي كمن يتحزّب على الدولة أو يقصد ذات الملك بسوء أو يخون المملكة ونحو ذلك مما يعمّ ضرورة . . . ثانيها النوازل الصادرة من المتوظّفين في خدمة الدولة ممّا له تعلّق بمأموريّتهم أي النوازل التي ترتكب بقوة الخطّة وبسببها دون نوازلهم الشخصية، وفصل تلك النوازل يكون من كبراء المأمورين كالوزراء وغيرهم من رؤساء الإدارة كولاة الايالات إلى أن تنتهي النازلة إلى مجلس الدولة، وهذا الحكم الصادر سواء كان من الرؤساء أو من مجلس الدولة هو حكم سياسي من باب نظر آمر في فعل مأموره بترجيع الحق لربه، أو رفع الضرر الناشئ من سيرة المأمورين، إلّا إذا ثبت في النازلة مخالفة عمدية توجب عقوبة بدنية فإنها تنقل لمجلس الجنايات. (تونسي، أقوم، ١٥٧، ١)

حكم طبيعي

- الحكم الطبيعي، المستند إلى العقل، هو في أصله، قبل تشريع الشرائع عليه، مدار العالم، ومجرى قوامه، وهو النظام الذي وضعته الحكمة الإلهية في القوى البشرية، وجعلته مشتركًا بينهم، مستويًا فيهم، ليميّزوا فيه المباحات، بدون نظر لبلد دون أخرى، ولا لقوانين مملكة دون ما عداها. ولما كانت أعمال كل نوع من أنواع المخلوقات، وكل عضو من أعضاء فرد ذلك النوع، منقادة لنواميس طبيعية عمومية، خصّته بها الحكمة الإلهية، كان لا يمكن مخالفة هذه النواميس بدون اختلال للنظام العام والخاص، وهذه النواميس الطبيعية التي خصّت بها العالم القدرة الإلهية عامّة للإنسان وغيره، فمنها كون الشمس تضيء على سطح الأرض، ويسطع نورها على التدريج في سيرها، وإن وجودها على البسيطة يستلزم النور والحرارة، وإن الحرارة يلزمها سخونة الماء، ويتكوّن عنها الأبخرة التي تتصاعد في الجو، ويتكوّن عنها السحاب الذي يستحيل إلى الأمطار والثلج

والبرد، ويتسبّب عن ذلك مياه العيون والأنهار والجداول، وليس لهذه الأشياء تأثير في بعضها، وإنما هي أسباب عادية، والتأثير إنّما هو للحكيم القادر، وتسميتها طبيعية عند الحكماء إنّما هو نظر للظاهر. (طهطاوي، اكا٢، ٤٧٩، ٣)

- إن حفظ النوع من أحكام الطبيعة. فطر الإنسان على الرغبة فيه كما هدت البداهة سائر الحيوان إليه. فهذا الحكم الطبيعي منتج بالضرورة للحالة الزوجية التي ينقاد الإنسان إليها بالفطرة الحيوانية، ثم يراها من حيث أنه عاقل فرضًا واجب القضاء، فتبثّ في قلبه ميلًا جديدًا يتّحد بحب الذات فينشأ عنه في النفس لذّة لا تنال، ولا تدرك في العزلة نريد الحب الجامع بين الجنسين، الواصل بين الزوجين، الذي تنوّعت مظاهره في عالم الوجود، وألمّ على اختلاف تجلّياته بكل موجود. فهو في الزوج عشق، وفي الوالد حنوّ، وفي الولد بر، وفي الأخ وداد، وهو هو في كل حال يفعل في النفس الطاهرة، ويؤثّر في القلب السليم إلى حدّ أن يلتبس أمره على الإنسان فلا يدري أكان قائمًا بواجب من الطبيعة، ومتوليًا من ذلك الواجب حقًّا، أم كان مائلًا مع الشهوة، ساكنًا إلى اللذّة، آخذًا بما يجلب له الرضى والسعادة. فهذا الحفظ النوعي وذلك الحفظ الذاتي يتعلّقان بالإنسان من حيث هو أي من حيث أنه من النوع البشري. فهما منشأ الحق والواجب الطبيعيين وهذا هو القسم الأول من الحقوق والواجبات. (إسحق، كسج، ١٥٥، ١٢)

حكم على الغائب

- أما الحكم على الغائب في الشريعة الإسلامية فإن كان الغائب عن مسافة قريبة كثلاثة أيام أو متوسّطة كعشرة أيام فيستدعى للحضور هو أو وكيله، فإن حضر وإلّا مضى عليه الحكم قال في التحفة:

وما لـه مـن حـجـة إرجـاء
فـي شـأن مـا جـرى بـه الـقـضـاء

وأمّا الغائب غيبة بعيدة مسافة شهرين أو ثلاثة أشهر، فالمذهب المالكي أنّه يقضي عليه في كل شيء وهو على حجّته، فإن قدم وأثبت حجّته بعد تفويت المحكوم فيه فإنّه لا ينتقض الحكم فيما أفيت ويرجع بطلب المال على المفوّت. (سنوسي، مدر، ٤٨، ٢٥)

حكم الفقهاء

- لا يطلق اسم العلماء إلّا على أهل الحديث، وهم الأئمة على الحقيقة، وكذلك الزهّاد والعباد وأهل الآخرة من لم يكن من أهل الحديث منهم كان حكمه حكم الفقهاء، ولا يتميّزون في الورثة ولا يحشرون مع الرسل بل يحشرون مع عموم الناس ويتميّزون بعلمهم عن العامّة ومن كان من الصالحين ممن كان له حديث مع النبي صلّى الله عليه وسلّم في كشفه وصحبه في عالم الكشف والشهود، وأخذ عنه، حُشِر معه يوم القيامة وكان من الصحابة الذين صحبوه في أشرف موطن. (سنوسي، كو، ١٣٣، ١٧)

حكم القضيّة المعدولة

- القضيّة إمّا صادقة وإمّا كاذبة. وهي بهذا الاعتبار إمّا ضرورية وهي ما لا يمكن كذبها نحو الإنسان حيوان. وإمّا ممتنعة وهي ما لا يمكن صدقها كما إذا قيل الإنسان حجر. وإمّا ممكنة وهي ما يمكن صدقها وكذبها نحو

الإنسان كاتب. وعلى كل حال تكون إمّا بسيطة وهي ما اشتملت على موضوع ومحمول فقط كما مرَّ. وإمّا مؤلَّفة وهي ما اشتملت على قضيَّتين نحو الإنسان ناطق والفرس صاهل. وعلى كل حال تكون إمّا محصَّلة وهي ما كان الحكم فيها بأمر وجودي على مثله نحو الحيوان جسم. وإمّا معدولة وهي ما كان أحد طَرَفَيها عَدَميًّا نحو الغير الحيّ جَماد والجَماد غير عاقل. أو كلاهما نحو الغير الحيّ غير عاقل. وعلى كل حال تكون إما مُوجَّهة وفي ما يُذكَر فيها ضرورة الحكم نحو الإنسان حيوان بالضرورة. أو إمكانه نحو يُمكِن أن يكون الإنسان كاتبًا. أو امتناعه نحو يمتنع أن يكون الإنسان طائرًا. وأما مُطلَقة وهي ما لا يُذكَر فيها إحدى هذه الجهات نحو الإنسان حيوان. واعلم أنّ حكم المعدولة أن تكون أداة السلب جزءًا من أحد طرفيها كما رأيت. فإن لم تكن كذلك نحو ما زيد بكاتب وعمرو ليس بشاعر فهي السَّالبة. (يازجي، قم، ٢٤، ٩)

حكم الكفر

- أمّا حكم الكفر في الشرع: الشقاء الأبدي، بحيث يخلد صاحبه في الآخرة في عذاب النار، ويقتل في الدنيا إلّا أن يكون أهليًّا فيعطيه مسلم الأمان، أو يأخذ العامل منه الجزية، ويحبط جميع عمله، وتطلق نساؤه ويسترق. ولا يترك المرتدّ إن كان رجلًا من غير قتل، وذلك بخلاف المرأة والصغير، فإنهما يحبسان ويجبران على الإسلام. (نابلسي، أش، ١٨٥، ١٧)

- أمّا حكم الكفر بحسب الحقيقة: العمى في الدنيا والآخرة. (نابلسي، أش، ١٨٦، ٤)

حكم مؤول

- الفرق بين الحكم المنزل الواجب الإتّباع والحكم المؤول الذي غايته أن يكون جائز الإتّباع، بأنّ الأول هو الذي أنزل الله على رسوله متلوًّا أو غير متلو إذا صحّ وسلم من المعارضة، وهو حكمه الذي ارتضاه لعباده ولا حكم له سواه، وإنّ الثاني أقوال المجتهدين المختلفة التي لا يجب إتّباعها ولا يكفر ولا يفسق من خالفها، فإنّ أصحابها لم يقولوا هذا حكم الله ورسوله قطعًا وحاشاهم عن قول ذلك. (سنوسي، معش، ١٠٤، ١٨)

حكم مدني

- الحكم المدني: لما لم يكن بإنكلترة قانون معيّن يرجع إليه في الأحكام المدنية اعتاضوا عنه الاستعانة في غالب الأحوال بالأحكام الماضية والقوانين المتقرّرة، وقد يحكمون بمجرّد الاجتهاد مع ترجيح سلوك طريق اللين والتخفيف، ويمكن لهذه الطائفة أن تحكم بما يقتضيه الذوق السليم والإنصاف، خصوصًا إذا لم تتكرّر الجناية من المدّعي عليه، والحاصل أن دائرة المجالس التي تحكم بمقتضى العادات والأحكام الماضية أضيق من دائرة المجالس الحاكمة بمجرّد الاجتهاد، قال المؤلّف فرانكفيل إذا تعلّقت النازلة بحدوث مضرّة فمجالس الأحكام غير الاجتهادية لا تقدر إلّا على الحكم بدفع المقدار الحاصل من الضرر، وأمّا مجالس الأكيتي أي الاجتهاد المبني على العدل فلها أن تحكم بأخذ الحذر اللازم منعًا لعود المضرّة في المستقبل، بمعنى أن مجالس الأحكام العامة نظرها مقصور على الحقوق الثابتة، ومجالس الأكيتي تجيل نظرها فيما يؤدّي إليه الاجتهاد فتمنع المضرّات الواقعة

والمتوقّعة وينفذ حكم هذين النوعين من المجالس في سائر الأحكام المدنية أي المعاملات والجنايات. (تونسي، أقوم، ٢٢٠، ٦)

حكم منزل

- الفرق بين الحكم المنزل الواجب الإتِّباع والحكم المؤول الذي غايته أن يكون جائز الإتِّباع، بأنّ الأول هو الذي أنزل الله على رسوله متلوًا أو غير متلو إذا صحّ وسلم من المعارضة، وهو حكمه الذي ارتضاه لعباده ولا حكم له سواه، وإنّ الثاني أقوال المجتهدين المختلفة التي لا يجب إتّباعها ولا يكفر ولا يفسق من خالفها، فإنّ أصحابها لم يقولوا هذا حكم الله ورسوله قطعًا وحاشاهم عن قول ذلك. (سنوسي، معش، ١٠٤، ١٧)

حكمة

- الحكمة عندهم (الأدباء) هي العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه، وارتباط الأسباب بالمسبّبات، وأسرار انضباط نظام الموجودات، والعمل بمقتضاه، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرًا كثيرًا. والحكمة المنطوق بها هي علوم الشريعة والطريقة. والحكمة المسكوت عنها هي أسرار الحقيقة التي لا يفهمها علماء الرسوم والعوامّ على ما ينبغي فتضرّهم أو تهلكهم. والحكمة المجهولة عندهم هي ما خفي عليهم وجه الحكمة في إيجاده، كإيلام بعض العباد، وموت الأطفال، والخلود في النار، فيجب الإيمان به والرضا بوقوعه، واعتقاد كونه حقًّا وعدلًا. (عاملي، كشك٢، ٤١٣، ٢)

- (حكمة) أي إخبار عن حقائق الأمور لا بما يظهر منها كأنفاس غيره، والحكمة في الأصل إتقان الكائنات بحيث لا يكون أتقن منها، وجميع مخلوقات الله تعالى هذا وصفها كما قال الإمام الغزالي رضي الله عنه (ما في الإمكان أبدع مما كان ولو كان لكان)، ومعناه لو فرضنا فيما يمكن من الكائنات أشياء أبدع مما أوجده الله تعالى ويوجده في الليل والنهار لكان هذا الموجود الآن أنقص إبداعًا، وكان النقص يدخل في صفة الله تعالى القديمة وهي بديع السموات والأرض. والنقص على الله محال فأبدع منها محال؛ ثم أطلقت الحكمة على العلم بهذا الإتقان الذي في الكائنات؛ وهو العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه من قيامها بالحق تعالى وهلاكها في وجهه تعالى إلى غير ذلك من المعارف الإلهية والحقائق الربانية؛ وهو علم أهل الله تعالى الذي اختصّهم به دون غيرهم تعليمًا منه تعالى لهم ذلك من غير واسطة أحد ليكون مقدّمة للعلم به تعالى. (نابلسي، رت، ١٢٣، ٣)

- كلام الله تعالى قديم، والحاصل أنّ الله تعالى متكلِّم بكلامه القديم النفسانيّ مع ملائكته وأنبيائه وخاصة أوليائه، فيخلق في نفوسهم معاني وكلمات على اختلاف لغاتهم، وقد ألهمهم بها ما أراده تعالى مما هو في علمه القديم، فتلقّوا ذلك منه على حسب قوة تجرّدهم واستعدادهم له، فسمّي في الملائكة والأنبياء عليهم السلام وحيًا، وسمّي في الأولياء إلهامًا، ولا شكّ أن تجرُّد الملائكة خصوصًا الخواص منهم كجبريل عليه السلام أكثر من تجرُّد البشر، وإن كان خواص البشر أفضل من خواص الملائكة عليهم السلام، لأنّ كلامنا في التجرّد لا في غيره من الفضيلة

وتجرّد الأنبياء عليهم السلام أكثر من تجرّد الأولياء رضي الله عنهم ولهذا سمّي ما أوحي إلى جبريل عليه السلام فنزل به على قلوب الأنبياء عليهم السلام كلام الله، وسمّي قرآنًا وتوراة وإنجيلًا وزبورًا وصحائف وما أوحي إلى الأنبياء عليهم السلام وحيًا غير متلو، وكلام نبوّة وحكمة وحديثًا شريفًا، وما وقع في قلوب الأولياء رضي الله عنهم إلهامًا وحكمة وعلمًا لدنيًّا وفيضًا وفتحًا وكشفًا، ولا يُسمّى كلام الله تعالى لعدم تمام التجرّد ببقاء البشرية. (نابلسي، رق، ١٥، ٨)

حكمة آدمية

- قول سيّدنا (ابن عربي): (فصّ حكمة إلهية في كلمة آدميّة). الفصُّ لغة، كلُّ ملتقى عظمين، والفصّ فصل الأمر، أراد - رضي الله عنه - بالفصّ هنا أنّه وفي كل حكمة حقّها وأعطاها مستحقّها، مع تلخيص الكلام الفاصل بين الحق والباطل. والحكمة تطلق على عدّة أشياء، منها: العلم، وهو المراد هنا. والحكمة إذا وصف بها الحق فهي علم خاص، والفرق بينها وبين العلم أن الحكمة لها الجعل، والعلم ليس كذلك، لأنّ العلم يتبع المعلوم، والحكمة تحكم في الأمر أن يكون هكذا، فإنّه تعالى بحكمته رتّب هذا وخصّ كل نبيٍّ من المذكورين بعلم وتجلٍّ أسمائي تجلّى عليه، فأضيف إليه. فالحكمة من الحكيم - تعالى - أفادت علمه بشيء مما غلب عليه من العلم، وانتسب إليه من الفوائد والحكم. والإلهية منسوبة إلى الإله، وإنّما اختصّت الحكمة الآدمية بالإلهية مع أن جميع الحكم إلهيّة، لأن آدم - عليه السلام - مجمع جميع الأسماء الإلهية التي توجّهت على العالم، فإن الحق - تعالى - توجّه على كلّ مخلوق باسم خاص، وتوجّه على آدم بجميع الأسماء التي تطلب العالم، فهو يدلّ على جميع الأسماء. (جزائري، مواف٣، ١٣٣٧، ٢٠)

حكمة إلهية

- قول سيّدنا (ابن عربي): (فصّ حكمة إلهية في كلمة آدميّة). الفصُّ لغة، كلُّ ملتقى عظمين، والفصّ فصل الأمر، أراد - رضي الله عنه - بالفصّ هنا أنّه وفي كل حكمة حقّها وأعطاها مستحقّها، مع تلخيص الكلام الفاصل بين الحق والباطل. والحكمة تطلق على عدّة أشياء، منها: العلم، وهو المراد هنا. والحكمة إذا وصف بها الحق فهي علم خاص، والفرق بينها وبين العلم أن الحكمة لها الجعل، والعلم ليس كذلك، لأنّ العلم يتبع المعلوم، والحكمة تحكم في الأمر أن يكون هكذا، فإنّه تعالى بحكمته رتّب هذا وخصّ كل نبيٍّ من المذكورين بعلم وتجلٍّ أسمائي تجلّى عليه، فأضيف إليه. فالحكمة من الحكيم - تعالى - أفادت علمه بشيء مما غلب عليه من العلم، وانتسب إليه من الفوائد والحكم. والإلهية منسوبة إلى الإله، وإنّما اختصّت الحكمة الآدمية بالإلهية مع أن جميع الحكم إلهيّة، لأن آدم - عليه السلام - مجمع جميع الأسماء الإلهية التي توجّهت على العالم، فإن الحق - تعالى - توجّه على كلّ مخلوق باسم خاص، وتوجّه على آدم بجميع الأسماء التي تطلب العالم، فهو يدلّ على جميع الأسماء. (جزائري، مواف٣، ١٣٣٧، ١٩)

حكمة في تكليف العباد

- الحكمة في تكليف العباد بالتكاليف الشاقّة،

وإلزامهم بالأوامر والنواهي، والتحجير عليهم؛ هو أنَّ العبد، وإن كان يُسمّى ممكنًا لنسبة مجازيّة أورثته هذا الإسم؛ فله نسبة حقيقيّة إلى الربوبيّة. والحق - تعالى - أراد بظهوره في المُسمّى خلقًا وعبدًا؛ أن يرى جميع أسمائه فيهم. وأن يعرفوه ويعبدوه. فلو تركهم مطلقين؛ ما أمرهم ولا نهاهم ولا حجر عليهم، لما ظهرت فيهم جميع أسمائه، ولتعلّقوا بما فيهم من الربوبية، ونسوا إمكانهم، وما جعل الحق - تعالى - لهم عينين ظاهرة وباطنة إلّا لينظروا بالعين الباطنة نسبتهم الباطنة، وبالعين الظاهرة نسبتهم الظاهرة، الإمكانية. فمهما غفلوا عن واحدة من النسبتين هلكوا. وحيث كانت النسبة الباطنة التي هي الربوبية غالبة وحاكمة؛ جاءت الأوامر الآلية. والنواهي والتكاليف القهرية ملازمة لهم، ما داموا في هذه الدار التي هي دار الغفلة والنسيان والحجاب حتى يبقوا واقفين عندما خلقوا لأجله، ملتزمين لآداب العبوديّة. (جزائري، مواف١، ١٠٠، ٥)

حكمة وتعليل

- هذه مسألة طويلة (الخلق بحكمة) الذيل قد كثر فيها الخصام بين فرق المسلمين، والحق ما كان عليه السلف من إثبات الحكمة والتعليل. وقد أطنب الكلام عليها الحافظ ابن القيم في كتابه (شفاء العليل) في مسائل القضاء والقَدَر والحكمة والتعليل، وعقد بابًا مفصّلًا في طرق إثبات حكمة الرب تعالى في خلقه وأمره وإثبات الغايات المطلوبة والعواقب الحميدة التي فعل وأمر لأجلها. ومن جملة ما قال في هذا الباب: إنّه سبحانه وتعالى أنكر على من زعم أنّه لم يخلق الخلق لغاية ولا لحكمة كقوله ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ (المؤمنون: ١١٥) وقوله ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾ (القيامة: ٣٦) وقوله ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾ ﴿مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (الدخان: ٣٨ - ٣٩) والحق هو الحكم والغايات المحمودة التي لأجلها خلق ذلك كله، وهو أنواع كثيرة: منها أن يُعْرَف الله بأسمائه وصفاته وأفعاله وآياته. ومنها أن يُحَب ويُعْبَد ويُشْكَر ويُذْكَر ويطاع. ومنها أن يأمر وينهي ويشرّع الشرائع. ومنها أن يدبّر الأمر ويبرم القضاء ويتصرّف في المملكة بأنواع التصرّفات... (آلوسي، مج، ٦٧، ٧)

حكومات القدماء

- في الحقيقة كانت حكوماتهم (القدماء) أيضًا بسيطة، لا تحتاج إلى كثرة المصارف، لا سيّما في أوقات الصلح، فكانت مناصب الحكّام القضائية والملكية والعسكرية ليس لها مرتب ولا ماهية، لا سيّما عند الرومانيين واليونانيين، فكانت دولتهم لا تحتاج إلى قليل من الخراج. نعم... في أوقات الحروب والأخطار إذا احتاجت الحكومة إلى أمور ضرورية لتجهيز جيوش لحرب الأعداء استعانوا بأهل الوطن، فكان يعينهم من الأهالي كل من يحترم أوطانه ويصدق في معزّته لبلاده ومحل ميلاده، فيهدون إلى الحكومة برسم تشريف الوطن ما يكفي للحاجة بدون إلحاح من أهل الحكومة ولا لجاجة. (طهطاوي، اكا١، ٣٥٠، ٩)

حكومة

- احتياج الانتظام العمراني إلى قوّتين عظيمتين: إحداهما القوّة الحاكمة الجالبة للمصالح، الدارئة للمفاسد، وثانيهما: القوّة المحكومة،

وهي القوّة الأهلية المحرزة لكمال الحرية، المتمتّعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج إليه الإنسان في معاشه ووجود كسبه وتحصيل سعادته، دنيا وأخرى، فالقوّة الحاكمة العمومية وما يتفرّع عليها تُسمّى أيضًا بالحكومة وبالملكية، هي أمر مركزي تنبعث منه ثلاثة أشعة قوية تسمّى أركان الحكومة وقواها، فالقوة الأولى: قوة تقنين القوانين، وتنظيمها، وترجيح ما يجري عليه العمل من أحكام الشريعة أو السياسة الشرعية، الثانية: قوة القضاء وفصل الحكم، الثالثة: قوة التنفيذ للأحكام بعد حكم القضاة بها. فهذه القوى الثلاثة ترجع إلى قوة واحدة هي القوة الملوكيّة المشروطة بالقوانين، لأن القوّة القضائية إنّما هي في نفس الأمر راجعة للملك، لأنّ القضاة نواب وليّ الأمر على المحاكم، ومأذونون منه، فهو الذي يُقلِّد القضاة بالولايات القضائية، وحكام المجالس أي قضاتهم الشرعيّة أو السياسة الشرعية، وينتخب لكل ولاية قضائية أو مجلس من يرى فيه الأهلية لذلك، على موجب أصول المملكة المرعيّة، فالقضاء في الحقيقة من حقوق ولاة الأمور، والقضاة خلفاؤهم في مباشرته، ولذلك كانت أحكام القضاة التي على طبق الشرع لا تنقض، لاعتبار أذِنَ وليّ الأمر بها ضمنًا، من حيث فصل الحكم، فرجعت هذه القوة إلى الملك، وكذلك قوة تنفيذ الأحكام بعد قطع الحكم فيها، فإنها حق خاص بوليّ الأمر من أوّل وهلة لا يشاركه فيه غيره، كما أنّه هو الذي ينسب إليه تقنين القوانين، حيث يتوقّف على أوامره تنظيمها وترتيبها وإجراء العمل بموجبها، فقد انحصرت فيه القوى الثلاثة التي هي أركان القوة الحاكمة. (طهطاوي، اكا١، ٥١٦، ١٨)

- إنّ الحكومة التي عبّرنا عنها فيما سبق بالقوة الحاكمة هي من مقولة النسب والإضافات، تقتضي حاكمًا ومحكومًا، يعني مَلِكًا ورعيّته، فلا يفهم المُلْك إلّا بالرعيّة، ولا تفهم الرعيّة إلّا بالمُلْك، كالأبوّة والبنوّة، فلهذا وجب أن نبيّن كلًّا منهما، مع ما يتعلّق به. (طهطاوي، اكا١، ٥١٩، ٣)

- إنّ ما يضرُّ الحكومة يُضِرُّ الشعب وبالعكس. فإن افتقر الشعب تفتقر الحكومة، وإن قلّت الأمنية تقلُّ الأعمال فتقلُّ المكاسب ويضعف ينبوع مداخيل الخزينة. فإنّ الحكومة هي للشعب الروح، والشعب هو للحكومة الجسد، فإن ضعف الجسد تتعب الروح، وإن تعبت الروح يضعف الجسد. على أن الروح هي الجوهر الذي يقوم به الجسد وهو بالنسبة إليها عَرَض. (سبستاني، فجل١، ٨٠، ١٧)

- إنّ الشعب سلسلة واحدة مركزها حالتها، والحكومة سلسلة أخرى داخل السلسلة ومركّبة منها. فإذًا الأمّة سلسلة واحدة. غير أنّه لا بدَّ من انتخاب أحسن حلقات تلك السلسلة لتسوس الأمة وتسوس نفسها. وكل حلقة بحسب أهمّية عملها. أمّا الضابطون فهم سنام القوة وبرد السياسة. فإن كانت حالتهم غير حسنة ثقلت القوة وتوقّفت حركة السياسة. لأن عليهم يتوقّف أمر الضبط وسرعة الإجراء. فإن أخل بالضبط أو أبطأ في الإجراء تقف حركة عالم الحكومة فتسلب الراحة. هذا ولا نقدر أن نحمل بغلًا حمل جمل. وكذلك لا يقدر أن يقوم زيد الجاهل بحق عمل عمرو العاقل. ولا خالد المريض بحق عمل عمر الصحيح. لأنه

ينبغي أن يطلب من كل إنسان على قدر طاقته. وهكذا لا يسوغ أن ننتظر من الضابطين الذين هم في تأخّر بقدر ما ننتظر من الضابطين الذين هم في تقدّم. (سبستاني، فجل١، ٨٤، ٢٣)

- أمّا نسبة الحكومة إلى نفسها فعليها يتوقّف العدل والسطوة والنفوذ والثروة، وبالجملة هي من أهمّ أساسات الملك. لأنّها هي التي تجعل الأحوال تجري في مجاريها الأصلية العادلة. هذا إذا كانت مستوفية حقّها وبخلاف ذلك إذا خامرها خلل. فمنه الرشوة مثلًا فإن كانت نسبة الرئيس إلى المرؤوس نسبة رشوة فتصبح نسبة هذا المرؤوس إلى مرؤوسه نسبة رشوة أيضًا، وهكذا حتى ينتهي الحال إلى الشعب. لأنّ الرئيس المرتشي لا يحاسب مرؤوسه المرتشي على الرشوة. وهذا هو كافٍ ليهدم حصون الملك ويكدّر صافي كأس الشعب وصاحب المسؤولية الأولى في المملكة. ومن ذلك التعصّب لدين أو صداقة لأنّه كالرشوة يكدر نسبة الحكومة إلى بعضها بعض فإنهما يعميان بصر الرئيس عن زلّات المرؤوس. فيغوص هذا في لجّة بحر طلب الذهب والطغيان والعدوان فيصبح كل من طلب منه أمرًا فريسة لتلك المطامع لأنّ الحكم لا ينحصر في صاحبه بل يمسي عرضة لمن هم حوله ممن يطيل لهم زمام الإدارة محافظة على الدخل والصداقة. (سبستاني، فجل١، ٩٠، ٣)

- أمّا نسبة الحكومة إلى الشعب فهي أهمّ أساسات الملك لأنّ فيها تنحصر ثقة الواحد في الآخر. وبدون هذه الثقة لا ينال أحدهما الراحة. وما زال الشعب يظنّ أنّ الحكومة تحاول أن تفعل ما يوافقها بدون ملاحظة صوالحه ولا حقوقه، وأن تكلّفه حمل ما لا طاقة له على حمله، وأن تضعفه لتقوى بضعفه وتستغني بفقره، وما زالت الحكومة تظنّ أنّ الشعب يجب أن يعصيها ويخالفها وينقاد إلى غيرها ويستحلُّ مالها. لا تصفو كاسات نسبتهما ولا ترتقي أسباب نجاحهما بل يضعف الواحد بضعف الآخر، وعلى الخصوص الحكومة التي يقوم بها الشعب، فإن قصّر الشعب عن القيام بأودها تقصر عن القيام بحق واجباتها فيسقط الفريقان. وهذه الثقة عامة وخاصة. فالثقة العامة تتعلّق بسياسة الدولة العامة أي بالمبادئ التي تسوس الحكومة شعبها بها. والخاصة هي التي تتعلّق بكل فرد من الشعب وكل فرد من أعضاء الحكومة بما فيه المحاكم أفرادًا وإجمالًا. وهذه هي كثيرة الأهمّية لأنها أساس الراحة والأمنية. (سبستاني، فجل١، ٩٠، ١٤)

- أما نسبة حكومة إلى حكومة أخرى فهي مما نحبُّ أن نضرب صفحًا عنها لضيق المقام، غير أننا نقول: إنه كل ما كثرت المداخلة بين الأمم تكثر المنافع وتروج الأشغال، ما لم تكن إحدى الأمم المتداخلة غير أهل للقيام بحق المداخلة، لأنّها تصبح في تأثير بينما تجمع الأمة المتداخلة غناها. (سبستاني، فجل١، ٩٠، ٣١)

- إنّ الحكومات للعالم هي كالملح للطعام وتقليل الشرّ والتعب والفساد بها لأنها بقلع الشرّ بدون إبقاء أثر منه تنتظم الحال فيقلّ شرّ البشر بحيث يصير لا يؤثّر في العالم أكثر مما تؤثّر قنينة حبر في البحار، فما أحلى ذلك الزمان ولكن أين العالم منه الآن وأين كان منه في ما مضى من الأزمان، على أن التفاوت لا ينكر وتضجر الأمم من الوقوف على حالة

غيرها إذا كانت أحسن من حالتها لأن الإنسان لا يقدر أن يعرف حُسْن ما عنده أو قُبْحه إلّا بعد أن يقابله بما عند الآخرين منه، وكذلك الأمم بدون التاريخ وبدون الوقوف على أحوال غيرها تنظر إلى ظالميها بعين طلب الفرج وهي خاضعة كل الخضوع لنصيبها إذ أنها تعتقد بأنه ملازم لها في كل زمان ومكان، وكان ذلك شأن الأمم في القرون المظلمة، أمّا الآن فكل إنسان يعرف أن له حقوقًا فلا يقدر أن يخسر أقلّها بدون أن يتذمّر ويتضجّر، والنادر كالعدم وهذا هو الذي جعل مراكز الحكّام صعبة لأنّهم باتوا آلة لتنفيذ الشرائع والنظامات والقوانين وإن حادوا عنها وسلّموا أنفسهم لانفعالاتهم فهم بئس الحكّام، ولا يظنّن الذين يظلمون الفقير أو الذين يحبون أن ينتقموا منه أنه قد استبدّت لهم الحال فإنه قبل مضي زمان طويل يرون من المقامات ما يجعلهم يندمون على ما فعلوا، وكم من مرّة رغبنا في إظهار هذه الحقائق ليس لأنّها مجهولة عند القوم ولكن لأنّها توبّخ الذين يستحقّون التوبيخ وتجعلهم يرون أنفسهم صغارًا بعد أن كانوا يتوهّمون بأنّهم أصحاب عظمة وشأن. (سبستاني، فجل١، ٢٤٦، ٢١)

- من الناس من يظنّ أنّ الأمم لا تعجز عن إدراك درجات كمال السياسة ولو كانت في طفولية الآداب والمعارف إذا كانت حكومتها مستقيمة الأحوال وصافية النوايا وشديدة العزم في الإجراء وفي إنفاذ أحكام العدل والإنصاف بعيدة عن مراعاة الخواطر والأغراض وعناصر الرشوة والفساد وعاملة على جعل القوانين والنظام محورًا لكل حكم وإجراء وأساسًا لكل عمل وتدبير، ولم يخطئوا في ظنّهم فإن كل حكومة شأنها ذلك الشأن لا تعجز استبداد سياستها بالعدل والإنصاف سعادة رعاياها وسلّم تقدّمهم وتمدّنهم، على أنّه لا سبيل إلى ذلك ما لم تكن الحكومة كلها من الملك إلى أصغر الضابطين من أمة قد فازت بذلك الكمال وسادت بالسيف المادي أو الأدبي على الأمة التي تسوسها، فتمكّنت من أن تقبض على جميع أزمة السياسة والأحكام بالتدبير أو بالقوة الغالبة، فلا يكون إدراك كمال السياسة للأمّة التي لا تزال في طفولية الآداب والمعارف ولكنها تكون لأمة قد منحها الله بركات المعرفة وقوّة الانتصار للحق والعدل. وهذه قاعدة يسهل على كل أمة أن تدركها فتعرف هل من الممكن أن تتمتّع بسياسة مستقيمة وأحكام منصفة حال كون عنان الإدارة وزمام الحكم في يديها أو في يدها ويد أمة أخرى ضمّت إليها برباطات الدين والعادات والجيرة واتّفاق الصوالح أو بإحداها بعد فتح أو بعد اتّحاد، فأمستا في ظروف واحدة أو متقاربة من جهة الأدبيات والماديات والصوالح، ومن المعلوم أن بلوغ درجة الكمال في شيء في العالم ضرب من المحال، غير أنّه شتّان بين الذين قربهم من الكمال أقرب من قربهم إلى النقصان التام، والذين بعدهم عن ذلك النقصان أقصر من بعدهم عن الكمال، فالتفاوت أساس الحكم في ذلك، ومن المؤكّد أن جميع الأمم باتت تعلم أنها محتاجة إلى الإصلاح فترى بعضها في شاغل من جهة نظاماتها الأساسية وبعضها من جهة قوانينها وبعضها من جهة ماليّتها وقطع أسباب الفساد من السائس والمسوس بقوانين جديدة يظهر لزومها عند

ظهور الفساد الناشئ عن الاحتياج إليها. (سبستاني، فجل١، ٣١٠، ٤)

- الحكومة التي تساق بصالحها الخاص إلى صرف النظر عن مصالح الأمة لا تستحقّ أن تكون حكومة بل ينبغي أن يصير اتّخاذ الوسائل لإرجاعها إلى الصراط المستقيم أو التخلّص منها. فالأمم الشرقية كلها لا تزال في سنّ الطفولية معلّقة آمالها ببلوغ استقبال يجعلها ذات شأن ورفاهية، فإذا صرف النظر عن الأهالي وأصبح الأجانب يديرون المهام تسلب منها أسباب التقدّم الوطني، وتأخذ الإدارة بالانتقال تدريجيًا إلى أيدي الأجانب، ويمسي أبناء الوطن غير عارفين بالإدارة وغير قادرين على القيام بأعبائها. وجميع الأمم الإفرنجية كانت منذ قرون ليست بكثيرة في حالة دون الحالة التي أمسى الشرقيون عليها. فبصيانة استقلالها وانتشار المعارف وتعوُّد الإدارة ارتفعت إلى الدرجة العالية الحالية. فإذا كانت محبة فعلًا لصوالحنا وراحتنا لا تسلب منّا أسباب التقدّم وإن ارتكبنا خطأ بعد خطأ فإن الطفل لا يتعلّم المشي إلّا بعد أن يسقط كثيرًا. (سبستاني، فجل٢، ٥٣٥، ١٦)

- معلوم أنّ مصلحة المَلِك متعلّقة بمصلحة المملكة، فلا بُدّ للملك الحريص على مصلحة نفسه أن يحرص على مصلحة بلاده لأنّ عمرانها يقضي برفعة شأنه وتوطيد ملكه، والعكس بالعكس. وعمران البلاد ينشأ عن حسن قانونها، والعدل في إنفاذه، وهذا وذاك متعلّقان بالحكومة فهي التي إذا أرادت عمران بلادها، جعلت لها قانونًا يلائمها، وأقامت على إنفاذه قومًا لا تأخذهم في الحقّ لومة لائم، ومن الحكومات مَن تراعي ذلك فتجزيه إيثارًا لمصلحة بلادها، وحرصًا عليها، ومنها مَن تمتنع عنه فتكره عليه ومثال هذه حكومة إنكلترة وفرنسا وإسبانيا، ومثال تلك حكومة الدولة العليّة والحكومة الخديوية، فإنّهما أيّدهما الله قد جعلتا حكومتيهما شورويّة ولا حامل لهما على ذلك إلّا الرغبة في عمران البلاد، وإحياء العباد، شأن الحكومة الحكيمة من قبلهما ومن بعدهما، وليس الشورى في الحكومة أو الحكومة بالشورى بدعة جديدة، فإن شواهد النقل، مؤيّدة بدلائل العقل، تثبت قدمها. فمن ذلك التواريخ على علّاتها وقوانين الأمم على اختلاف عاداتهم ومشاربهم، وكتب الشرائع، وأقوال الشارعين العظام، وفي ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ (آل عمران: ١٥٩) نعم الدليل. (إسحق، درر، ٤٥، ٣)

- الحكومة قوة تحصل من اجتماع طائفة من الأمّة لإمضاء مقتضيات الطبيعة على وجه يقرب من رضاء الكافة، فإذا لم تكن كذلك كانت شيئًا آخر يطلب له إسم غير هذا الإسم. فقولنا لإمضاء مقتضيات الطبيعة مقصوده أنّ الناس بحسب خلقة حياتهم، يأكلون ويشربون ويلبسون ويكتنون ويزوّجون ذكورهم بإناثهم، ويكابدون في ذلك مشاق كثيرة ويعانون شدائد جمّة رغبة منهم واختيارًا لا قسرًا واضطرارًا، طبق ما زين لهم وأخبر به خالقهم سبحانه وتعالى إذ يقول: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ﴾ (آل عمران: ١٤). فإذا عارضت تلك القوة الطبيعة في ذلك، فمنعت الناس من تمام الانتفاع بأعمالهم، كان ذلك سببًا لمفاسد عظيمة، منها شدّة الغمّ وسوء الخلق وإغمار الشرّ لأهل تلك القوة وطلب الكسب بطرق قبيحة كالسرقة والغصب

والاختلاس والزنا، وهو الطامة الكبرى، إذ يكون منه ذرية فاسدة غير مكفولة بعلاقة الأبوّة والنبوّة، فتخرج بين الناس بربابة سيّئة وطباع شنيعة، يكون منها في الاجتماع النوعي شرّ عظيم، ولذلك ترى تشديد الشرائع في أمر الزنا. وقولنا على وجه يقرب من رضاء الكافة: معناه أن لا يبعد من رضاهم فيكون جورًا ورضاء الكافّة غير ممكن، ولذلك تسمع من رؤساء الأمم زيادة الترغيب في الرضاء والصبر والحثّ عليه، وبيان ما عدا للراضي الصابر من النعيم والثواب المقيم. ومنشأ ذلك أن خالق العالم سبحانه خلق المنافع متفاوتة فيما يراه الناس وجعل الطيّبات منها قليلًا جدًّا، والحكمة فيه تمكين الداعية لمباشرة المتاعب والمشاق أملًا في الوصول للغايات، فانتظمت بذلك الأحوال وتواترت الأعمال وجاد الترتيب وتعيّنت المراتب، وكان الحاكم والمحكوم حيث اقتضى ذلك التفاوت في المنافع شدّة المزاحمة وقوّة المغالبة. فلو ترك الناس وأهواءهم وخلوا شهواتهم لتهالكوا وتفانوا، كما أشار لذلك أمير المؤمنين علي كرّم الله وجهه ونفعنا بما يروي عنه، حيث يقول: لولا ثلاثة أشياء لم يسلل سيف قط: سلك أدقّ من سلك، ووجه أصبح من وجه ولقمة أسوغ من لقمة. أراد بالسلك الخيط وكنى به عن الثياب وتفاوتها مادة وصورة. فالكتان وما يصنع منه ليس كالحرير وما يصنع منه، وربما جادت الصبغة في المادة الخسيسة فكانت أحسن واشتدّ طلبها وقويت الرغبة فيها. وقوله: ووجه أصبح من وجه، كنى به عن تفاوت النساء جمالًا وخفّة أرواح وشطارة حركات، وعن الغلمان المتّخذة للخدمة المصرفة في الأعمال بين أيدي الكبار. وقوله: ولقمة أسوغ من لقمة، إبانة عن تفاوت الأطعمة مادة وصنعة أيضًا، فإذا نظرت لما يحصل به الترف والتنعّم وزيادة الرفاهية من رقاق الملابس وحسان الوجوه وطيّبات الأطعمة، وقلّة ذلك جدًّا، رأيت أن من المحال كفايته للجميع سيّما وقد ركب في الطباع الحرص وطلب ما يزيد عن الحاجة، فوجب عند ذلك المحاجزة بين الناس وربط قسمة الأرزاق بالأعمال الفكرية والبدنية وهو معنى الحكومة. (حرصيفي، ركث، ٨٤، ٢)

- أن يحقّق الناس معنى الحكومة بحيث يفوّضون الوصول إلى أيّ مطلوب من المطلوبات إلى أعمال الناس واجتهادهم في طلبه، حتى إذا وصل إلى ما وصل إليه بطلبه كان متمتّعًا به آمنًا عليه غير خائف من انتقاص حظّه فيه، وأن لا يفرط الكبراء في الاحتياز والتوسّع البارد المؤدّي إلى كثير من المفاسد حتى يكون مآله حسرة عليهم وندامة لهم في الدنيا قبل الآخرة. (حرصيفي، ركث، ٨٧، ٣)
- إذا فهمنا معنى الحكومة الحقّة، عرفنا أن الغرض منها إنّما هو حماية الوطن ممّن يريده بسوء وتأمين أهله من تعدّي بعضهم على بعض وإعانة كل على حفظ حقّه والانتفاع به حتى يظهر في الجميع السرور والفرح والرضا كما قيل: اربعة تحتاج لأربعة السرور للأمن والحسب للأدب والعقل للتجربة والغنى للتدبير. وذلك أمر ظاهر بيّن والكلام فيه إنّما هو لجمع متفرّقة بالعبارة عنه. (حرصيفي، ركث، ٨٨، ٥)

حكومة أبوية

- الأمم لم تبلغ ما هي عليه الآن إلّا بعد أن

تقلّبت عليها الأحوال وحملت مشقّات دور الاستبداد عقيب الدور المسمّى بالحكومة الأبوية وهي كحكومة قبائل البادية في كل زمان ويعد أن يتسنّى لأقوى حاكم من حكّام القبائل أو القطائع التسلّط بقوّة التدبير أو السيف على عدّة منها يقبض على عنان إدارتها بالبطش بالمقاومين والأعداء والتغلّب على الأضداد والمناظرين فيصبح أمره قضاء نافذًا وقانونًا جاريًا. ولا يلبث من أدرك من السطوة هذا الشأو وبلغ من الاستبداد هذا المبلغ أن يساق بطبع النفس وحب الفخر والتنعّم والرفه إلى الإسراف والتبذير طلبًا لمجد النصر والفتوحات ورخاء الترف وإرضاء لهوى النفس، أو دفعًا لمحن والقيام بأعمال لا يتيسّر له القيام بها إلّا ببذل أموال غزيرة وإشغال كثيرين من الأمة في خدمته وإنفاذ أمره، وإن لم يكن فيه شيء من الخير لها فيضعف قوة شعبه بما يلقي على عواتقه من الأثقال المالية وما يشغل بأموره من قوّتها التحصيلية حال كون عمّاله وأعوانه وحاشيته ينهجون منهجه ويحذون حذوه، فينقص تحصيل الأمة عن احتياجها فيلجأ الفلّاح إلى الاستقراض بالربا الفاحش لسدّ عوزه ودفع مطالب من استبدّ فيه، فينشأ عن ذلك طبعًا وقوع أهل الزراعة إذا كانت البلاد زراعية وأرباب الصناعة إذا كانت صناعية تحت حمل من الدين تنحني بثقله أظهرهم وتسلب راحتهم وتضيع قوّتهم، وإذا طالت هذه الحال تفسد الهيئة الاجتماعية وتكثر المهاجرة ويخرب العمران. (سبستاني، فجل٢، ٧٠١، ٣٠)

حكومة شوروية

- لمّا انتبهت بعض الأمم من رقدتها، وعلمت أنّ علّة الارتباط في الاجتماع إنّما هي تبادل الحقوق والواجبات بين الرئيس والمرؤوس، رسمت لمن ولّته الرئاسة أن يجعل في مجلسه من تختارهم للنيابة عنها، فكانت الحكومة الشوروية. وأنشئت مجالس الوكلاء أو النوّاب والمبعوثين المعروفة الآن عند الأوروبويين باسم بارلمنتو. (إسحق، كسج، ٢٧٢، ٧)

حكومة قابضة

- من المعلوم أنّ الجرائد تنقسم إلى ثلاثة أقسام كبرى وهي الرسمية أو الشبيهة بالرسمية والعامة التي لا تختصّ بحزب ولا تعمل على ترويج غرض بل من شأنها مراعاة الصوالح الوطنية العمومية مروّجة ما ترى فيه نفعًا مقاومة ما ترى فيه ضررًا مذيعة الآراء الصحيحة العمومية. والقسم الثالث هو الجرائد التحزبية وديدنها مراعاة صالح حزب والذبّ عن حقوقه. فالتي تكتسب شهرة منها ورواجًا لا يمكن أن تحسب كلسان حال كاتبها وأهل إدارتها لأن فوزها بالقبول عند العموم أو عند حزب من الأحزاب دليل الموافقة على قواعدها وآرائها. وإذا خرجت عن تلك الدائرة دون أن تثبت لزوم الخروج منها مراعاة لصالح أهلها ومقتضيات الأحوال تخسر ثقتهم وأركانهم وتسقط في أعينهم. وعلى ذلك يكون قيد الجرائد الرسمية والشبيهة بها هو الحكومة القابضة على أزمة الأمور وقيد الجرائد العامة الرأي العام والحزبية رأي الحزب. (سبستاني، فجل٢، ٦٣٦، ٢٧)

حكومة مقيّدة

- أمّا فرنسا فحسبها تقدّمًا تغيير هيئة حكومتها من حكومة مطلقة إلى حكومة مقيّدة. (سبستاني، فجل١، ٧٥، ٢٤)

– المظنون عند كثيرين أنّ الماضي كان أحسن من الحاضر. ولا يخفى أنّ ذلك الظنّ هو الخطأ بعينه. أين تعصّب هذه الأيام من تعصّب الماضي؟ أين حكم تلك الأيام المطلق من حكومة هذه الأيام المقيّدة؟ أين قوانين ذلك الزمان من قوانين هذا الزمان؟ أين ضبط هذه الأيام من ضبط هاتيك الأيام؟ أين نظام جنود هذه الأيام من نظام جنود الأيام الماضية؟ أين أمنيتها من أمنية ذلك الزمان؟ أين رعايتها من رعاية تلك؟ وأين مساواتها من مساواة الأيام الماضية؟ لا نقول إن جميع ذلك جار بحسب مقتضاه وإرادة حضرة مولانا السلطان الأعظم ولكن نقول: إن الأساس الموضوع هو أحسن من الأساس الماضي، وفي المكان الذي يوجد فيه من يقوم بحق إجرائه حق القيام يرى الفرق الكائن بين هذه الأيام وتلك. وليس المقصود أن كثرة القوانين تنظم أحوال المملكة لأنّ كثرة قوانين الدول من شأنها أن تكثر الارتكابات والارتباكات. ولكن من طالع أخبار تلك الأيام مع نفي الغرض ووقف على حقيقة أعمال الحكّام الذين كانوا مطلقي التصرّف وكُتّابهم الذين كانوا الواسطة الكبرى لحصولهم على المرغوب من التعدّي على حقوق العباد، يرى البون العظيم الكائن بين الزمانين وبين الحكومة المقيّدة والحكومة المطلقة، لا نقول إنّه لا يوجد بين مأموري هذا الزمان من يظلمون البشر من الفقراء المنكودي الحظ ويسلبون بطرائق مختلفة أموالهم وراحتهم. ولكن من يفعل ذلك يعرّض نفسه للوقوع تحت القصاص إذا قام المظلوم بطلب حقّه. (سبستاني، فجل١، ٩٤، ٢٢)

حكومة ملكيّة مطلقة

– لمّا كان لا بدّ لكل قوم انفردوا منذ الابتداء في رفع أو خفض من هيئة اجتماعية، وكان لا بدّ لتلك الهيئة الاجتماعية من صوالح خصوصية وعمومية بنسبتها بعضها إلى بعض وبنسبة كل فرد من أفرادها إلى غيره من الأفراد وإليها جميعها وبنسبتها جميعها إلى غيرها بحسب زمان الصلح أو الحرب للمهاجمة أو المدافعة أو لكليهما في وقت واحد، وكان إخلال فرد من أفراد تلك الهيئة أو أكثر من فرد من أفرادها بأصولها مما يكدر تلك النسبة وبالنتيجة يسلب راحة أعضائها، كان لا بدّ لها ممن يحافظ على أصول تلك الهيئة ويسوس مهامها في زمان الصلح والحرب ويسعى في ترقية أسباب كل ما من شأنه أن يؤول إلى توطيد أركان النجاح والراحة ويأتيها بالثروة والقوة الماديّة والأدبيّة. ولمّا كان في أول الأمر، أي عندما أخذت أمم الدنيا في الافتراق بعضها عن بعض واجتماع البعض منها في الأماكن التي كانت تترصّد فيها قيام الأود بحسبما ارتأته كلها أو أكثريتها عدد المجتمعين قليلًا، وكان محصورًا على الغالب في الذين ربطتهم العلاقات النسبية برباطات الوداد والحب. كان أمر إدارة هيئتهم الاجتماعية منوطًا بكبيرهم سنًّا. فكان يقوم برئاسة أعمالهم الدينية والسياسية والأبوية. على أن هذا الترتيب الطبيعي لم يدم زمانًا طويلًا لأنّ الطمع البشري وفساد شنشنة الإنسان كان يحمل بعض تلك الهيئات على طلب التغلُّب على غيرها من اللواتي كنَّ دونها قوة، وهكذا أخذت الهيئات الغالبة بالاتّساع ملكًا وقوة وغنى. فنتج من ذلك الحكومة الملكية المطلقة التي نقلت سلطة كبير القوم إلى ولده وإن كان أصغر من غيره سنًّا وأقلّ منهم حكمة.

فأصبحت السلطة الأبوية ملكية، ومع تمادي الأيام أصبح الملك مالكًا مطلقًا بالسلطة السياسية والدينية معًا، وأصبحت أكثر هيئات العالم الاجتماعية مقسومة بحسب أعمال وحرف أهاليها. وهذه هي الهيئة المعروفة بالهيئة الإصنافية. (سبستاني، فجل١، ١٠٤، ٣٦)

حكيم

- إنّ الربّ تبارك وتعالى حكيم يضع الأشياء في مواضيعها. (وهاب، تفس، ٦٦، ٩)
- الحكيم هو الذي يفعل بمقتضى الحكمة فيعطي كل شيء ما يستحقّه وما هو مستعدّ له، وينزله منزلته فلا يرفعه عمّا يستحقّ ولا يضعه. واسم الحكيم قريب من المُدبّر، فإن المدبّر ينظر في الأشياء قبل أن يبرزها إلى عالم الشهادة، فله التصرّف في عالم الغيب. ولا يكون هذا على الكمال إلّا للعالِم بالأحوال والأشخاص والأزمان وما تقتضيه. وليس إلّا الحق - تعالى. (جزائري، مواف٣، ١٣١٨، ١٢)

حلّ مجلس الوكلاء

- أمّا إذا اتّفق غالب المجلس على عدم استحسان سياسة الوزراء فيجب على الملك عند ذلك أحد أمرين: إمّا تبديل الوزراء المشار إليهم أو حلّ مجلس الوكلاء على أن يعيد الأهالي الانتخاب في مدّة معلومة، فإذا انتخبوا من يكون أشهر باللين والمساعدة للدولة دلّ ذلك على رضاهم بسياستها فيبقى الوزراء على خططهم، وأمّا إذا انتخبوا الأولين أو من يكون مثلهم في الشدّة فيستدلّ بذلك على عدم رضاهم بها ويجب حينئذٍ خروج الوزراء من الخدمة وتعويضهم بمن سياسته ترضى المجلس، وللمجلس المذكور أن يدّعي الخيانة على أحد الوزراء أو مجموعهم إذا رأى أدلّة ذلك وتكون نازلة تفصل بالمجلس الأعلى. (تونسي، أقوم، ٨٤، ٩)

حلال

- عن أبي الدَّرداء - رضي الله عنه - مرفوعًا: "ما أحلَّ الله في كتابه فهو حلال وما حرَّم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عافية، فاقبلوا من الله عافيته فإنّ الله لم يكن لينسى شيئًا. (وهاب، أي، ٢٩، ٥)
- الحلال ما أحلّ الله ورسوله والحرام ما حرّم الله ورسوله. (سنوسي، كو، ٨٨، ٢)

حلول

- نشهد أنّه تعالى لم يحلّ في شيء من مخلوقاته، ولا حلّ فيه شيء من مخلوقاته، لأنّ الحلول إنّما يُتصوّر بين الشيئين اللذين يجمعهما وصف واحد، ولا مناسبة بين العبد والرب في شيء من الأشياء، ولا في مجرّد الوجود، فكيف يُتصوّر أن يحلّ أحدهما في الآخر، أو يتّحد أحدهما بالآخر. وذلك فإنّ وجود العبد وجود في ذاته، وهو بالنسبة إلى وجود الرب عدم محض، وكذلك سمع العبد وبصره موجودان بالنسبة إلى العبد، وهما بالنسبة إلى سمع الله تعالى وبصره محض الصمم والعمى. وعلى هذا جميع صفات العبد. (نابلسي، أش، ١٦٩، ١٨)
- إنّ الله تعالى إذا كان عند العارفين هو الوجود الحق الذي به كل شيء موجود، أي واقع عليه الوجود، بحكم النظر العقلي، كما ذكرنا، لم يكن لشيء من الأشياء وجود بغيره سبحانه، ولا به أيضًا في نفس الأمر، مع قطع النظر عن

إدراك العقل. وتكون الأشياء حينئذٍ، قائمة، في إمكانها، بالوجود القديم الحق. وشرط "الحلول" أن يكون وجودان يحلُّ أحدهما في الآخر. وهنا ليس وجودان، بل هو وجود واحد وتقادير عدمية صادرة من هذا الوجود الواحد. تسمّى تلك التقادير مخلوقات، وتسمّى حوادث، وتسمّى بأسماء كثيرة، بحسب أجناسها وأنواعها وأعيانها وأشخاصها. وإذا لم يكن ثم غير ذلك الوجود الحق الواحد القديم فكيف يتصوّر "الحلول"؟ (نابلسي، وج، ٨٣، ١٢)

- في رواية: "وآنية الله عزّ وجلّ في الأرض قلوب عباده الصالحين". فمعنى كون قلوب الصالحين "آنية الله تعالى" أي: مواضع "تجلّياته"، فإنّ الوجود لا يظهر بغير شيء موجود. فإذا ظهر الوجود بالشيء الموجود، فإمّا أن يدّعي الشيء الموجود ذلك الوجود الذي ظهر به فيكون قد اتّصف به عنده، فليس هو بعارف، وإمّا أن لا يدّعي ذلك الشيء الموجود ذلك الوجود الذي ظهر به بأن لا يتّصف به عند نفسه، فهو قلب العارف. وقد أطلق النبي صلّى الله عليه وسلّم على القلوب التي هي هكذا بأنّها "آنية الله تعالى" في الأرض، أي: أوعية له تعالى، جمع إناء. وليس في ذلك معنى الحلول. إذ القلوب لم تتّصف بالوجود الذي تجلّى بها وظهر حتى يكون حالّاً فيها. ونظيره ما ورد في الحديث القدسي: "قال الله تعالى: «ما وسعني سماواتي ولا أرضي ووسعني قلب عبدي المؤمن». وهو وسع "المعرفة الذوقيّة" التي لا تعرفها العوام. (نابلسي، وج، ١٠٨، ١٢)

- من أعظم الأمثلة للتجلّيات الإلهية الأجسام الصقيلة، وبالخصوص المرايا. ومنها الآلة الشمسية المسمّاة بفوطوغراف، التي حدثت في زماننا. جعل - تعالى - الأجسام الصقيلة مثالاً لتجلّيه في الصور الحسيّة والخيالية، والمثالية والعقلية، وأن تصوّر تجلّيه - تعالى - صعب جدًّا. فلذا ما تصوّره أكثر الخلق، سوى هذه الطائفة المرحومة إلّا بالحلول أو الاتحاد أو السريان أو نحو هذا من المستحيلات، ممّا يكون بين موجودين مستقلّين بالموجودية، ومما هو من لوازم الأجسام، فما استطاعت العقول أن ترقى فوق هذا، والطائفة المرحومة أدركت تجلّيات الحق - تعالى - في الصور، وما اشتبه عليهم بحلول ولا اتحاد ولا بغير ذلك، مما اشتبه على غيرهم، من أصحاب العقول المعقولة بقيود الأكوان، المسجونة بسجني الزمان والمكان. (جزائري، مواف٢، ٥٨٩، ٩)

حَمْد

- إعلم أنّ الحمد هو الثناء باللسان على الجميل الاختياري، فأخرج بقوله الثناء باللسان الثناء بالفعل الذي يُسمّى لسان الحال فذلك من نوع الشكر، وقوله: على الجميل الاختياري أي الذي يفعله الإنسان بإرادته، وأمّا الجميل الذي لا صنع له فيه مثل الجمال ونحوه فالثناء به يُسمّى مدحًا لا حمدًا، والفرق بين الحمد والشكر: أنّ الحمد يتضمّن المدح والثناء على المحمود بذكر محاسنه سواء كان إحسانًا إلى الحامد أو لم يكن، والشكر لا يكون إلّا على إحسان المشكور، فمن هذا الوجه الحمد أعمُّ من الشكر، لأنه يكون على المحاسن والإحسان، فإن الله يحمد على من له من الأسماء الحسنى؛ وما خلقه في الآخرة

والأولى. (وهاب، تفس، ١٠، ٥)

حمق

- الجنون؛ عبارة عن اختلال القوة العقلية، المميّزة بين الأمور الحسنة والقبيحة، المدركة للعواقب، بأن لا يظهر أثرها، وتتعطّل أفعالها، إمّا بسبب نقصان، خُلِق عليه. وإمّا بسبب خلْط، أو آفة. والفرق بين الحمق والجنون: أن الأحمق؛ مقصوده صحيح، ولكنّ سلوكه الطريق؛ فاسد. فلا تكون له رويّة صحيحة، في سلوك الطريق، الموصل إلى الغرض. وأمّا المجنون؛ فإنّه يختار، ما لا ينبغي أن يُختار، فيكون أصل اختياره فاسدًا. (جزائري، ذغ، ٥٨، ٦)

حنيف

- إنّما يقال الحنيف لمن تديّن بالملّة الإبراهيميّة والتزم شعارها، وشعارها حجّ البيت الحرام، واستقباله في الصلاة، والغسل من الجنابة، والاختتان، وسائر خصال الفطرة، وتحريم الأشهر الحرم، وتعظيم المسجد الحرام، وتحريم المحرّمات النسبيّة والرضاعية، والذبح في الحلق، والنحر في اللبّة، والتقرّب بالذبح والنحر خصوصًا في أيام الحجّ، وقد كان في أصل الملّة الوضوء والصلاة، والصوم من طلوع الفجر إلى غروب الشمس، والصَّدقَة على اليتامى والمساكين، والإعانة في نوائب الحق، وصلة الأرحام مشروعة، وكان التمدُّح بهذه الأفعال شائعًا فيما بينهم، ولكن جمهور المشركين كانوا يتركونها حتى صارت هذه الأفعال كأن لم تكن شيئًا، وقد كان تحريم القتل والسرقة والزنا والربا والغصب أيضًا ثابتًا في أصل الملّة، وكان إنكار هذه الأشياء جاريًا في الجملة - وأمّا جمهور المشركين فيرتكبونها ويتبعون النفس الأمّارة فيها. وقد كانت عقيدة إثبات الصانع سبحانه وتعالى وأنّه هو خالق السماوات والأرضين، ومدبّر الحوادث العظام، وأنّه قادر على إرسال الرسل، وجزاء العباد بما يعملون، وأنَّه مُقدِّر للحوادث قبل وقوعها، وعقيدة أنّ الملائكة عباده المقرّبون، المستحقّون للتعظيم أيضًا ثابتة فيما بينهم. (دهلوي، فت، ١٥، ٢)

- إنّ الحنيف معناه المائل عن كل دين سوى دين الإسلام للّه. (وهاب، تفس، ٣٨، ١٣)

حنيفية

- إنّ الحنيفية ملّة إبراهيم أن تعبد الله وحده مخلصًا له الدين، وبذلك أمر الله جميع الناس، وخلقهم لها. (وهاب، عس، ١٨٦، ١٦)

حوادث

- إعلم أنّ جميع الحوادث: المحسوسات والمعقولات والموهومات والمُتخيّلات، مما كان، وما يكون، وما هو كائن إلى الأبد، ما قام وثبت بنفسه، ولا يقوم ويثبت بنفسه، ولا هو قائم وثابت بنفسه. وإنّما هو محتاج ومفتقر إلى "الوجود" ليقوم ويثبت به، كما هو مشاهد معلوم. ووجوده الذي هو قائم وثابت به مشاهد معلوم بديهيّ. والخلق والتقدير والتصوير والتكوين إنّما هو واقع على جميع الحوادث المذكورة، لا على ذلك الوجود الذي هو قيّوم مثبِّت لجميع الحوادث كما ذكرنا. ولا يصحّ أن يكون الوجود مخلوقًا؛ كما أنّ جميع الحوادث مخلوقة. لأنّ المخلوق: ما وقع عليه خلق الخالق، وتقدير المُقدِّر، وتكوين المُكوِّن، بعد

أن لم يكن كذلك. ولا يصحّ أن يكون الوجود وقع عليه إيجاد الموجد بعد أن لم يكن كذلك، فيلزم عليه أن يكون عدمًا فيصير وجودًا. والعدم ضدّ الوجود، لا خلاف الوجود. والذي لم يكن مخلوقًا، خلاف الذي صار مخلوقًا، لا ضدّه. ولهذا يجتمع الخلافان، كالمخلوق على وصف مخصوص، مع المخلوق على وصف آخر، خلاف ذلك الوصف. ولا يجتمع الضدّان، اللذان هما العدم والوجود، أصلًا. فالعدم لا يصير وجودًا، والوجود لا يصير عدمًا، أصلًا. وغير المخلوق يصير مخلوقًا وقت ما، والمخلوق يصير غير مخلوق في وقت ما. لأنّ الحوادث كلّها مخلوقة على الترتيب بخلق الله تعالى لها من الأزل كذلك. (نابلسي، وج، ٢٩، ٤)

- إنّ الوجود كما ذكرنا، عند العارفين، حقيقة واحدة قديمة. والموجودات كلها حقائق كثيرة مختلفة غير موصوفة بذلك الوجود الواحد القديم في نظر العارفين. لأنه لا يصحّ أن يكون القديم صفة للحادث. ولا يصحّ أن تكون الذات صفة للذات أيضًا. فإنّ الوجود عند العارفين: ذات مستقلّة بنفسها تظهر بالحوادث للحوادث، وتبطن عنهم بهم، وهي ظاهرة لنفسها أزلًا وأبدًا. وليست هي عَرَضًا حتى تكون صفة للحوادث. ولا يصحّ عند العارفين أن تتّصف الحوادث بالوجود، لأنّه لولا الوجود لما كان حادِث أصلًا. فافتقار الحوادث إلى الوجود مانع من أن يكون الوجود صفة لها، إذ الصفة من شأنها أن تفتقر إلى الموصوف بها. فيلزم الدور في الافتقار، بأن يفتقر الوجود إلى الحوادث من جهة كونه صفة لها. والصفة قائمة بموصوفها، لا قيام للصفة بنفسها أصلًا. وتفتقر الحوادث أيضًا إلى الوجود من جهة قيامها به، وهو باطل محال. (نابلسي، وج، ٥١، ١٨)

- إنّ الحوادث كلها تُسمّى "موجودات" في النظر العقلي، حيث أضاف العقل "الوجود" إليها، ونسبه إلى ذواتها وصفاتها؛ وهو أمر بديهيّ عند العقل، لا تشكيك فيه ولا ارتياب. وقد أرسل الله الرسل، وأنزل الكتب، وخاطب المكلّفين في الأمر والنهي، باعتبار هذا النظر العقلي. فإنّ العقل مناط التكليف، فلا تكليف بدونه، إذ لا اتّصاف لشيء من الأشياء بالوجود بدونه، كما ذكرنا؛ وإن لم يكن له حكم في الشريعة، بإلزام أو منع، وإنّما هو شرط فقط للتكاليف الشرعيّة التي كلّف الله تعالى بها عباده. (نابلسي، وج، ٦١، ٤)

- إنّ الله تعالى إذا كان عند العارفين هو الوجود الحق الذي به كل شيء موجود، أي واقع عليه الوجود، بحكم النظر العقلي، كما ذكرنا، لم يكن لشيء من الأشياء وجود بغيره سبحانه، ولا به أيضًا في نفس الأمر، مع قطع النظر عن إدراك العقل. وتكون الأشياء حينئذٍ، قائمة، في إمكانها، بالوجود القديم الحق. وشرط "الحلول" أن يكون وجودان يحلُّ أحدهما في الآخر. وهنا ليس وجودان، بل هو وجود واحد وتقادير عدمية صادرة من هذا الوجود الواحد. تسمّى تلك التقادير مخلوقات، وتسمّى حوادث، وتسمّى بأسماء كثيرة، بحسب أجناسها وأنواعها وأعيانها وأشخاصها. وإذا لم يكن ثم غير ذلك الوجود الحق الواحد القديم فكيف يتصوّر "الحلول"؟ (نابلسي، وج، ٨٣، ١٤)

- من المعلوم أنّ هذه الحوادث لا بدَّ لها من وجود تثبت به أعيانها في المحسوسات والمعقولات عند بداهة نظر العقل والحسّ. وإلّا لكانت أعيانها غير ثابتة في بداهة نظر العقل والحسّ. وذلك باطل بالضرورة. فثبت أنّه لا بدّ للحوادث من وجود تثبت به أعيانها في المحسوسات والمعقولات. ولو لم يكن ذلك الوجود الذي به جميع أعيان هذه الحوادث ثابتة هو "الوجود الحق الواحد القديم" لكان وجودًا آخر غيره: قديمًا أو حادثًا. فإن كان قديمًا كان شريكًا للوجود الحق عزّ وجلّ، وإن كان حادثًا لزم أن يكون الله تعالى أحدث شريكًا له تقوم به هذه الحوادث المذكورة. (نابلسي، وج، ١٥٣، ١٣)

- إعلم أنّ الحوادث كلّها مثالها مثال مراتب الأعداد كلها. فإنّها أمور اعتبارية معنوية. كما أنّ الوجود المطلق مثاله مثال المعدود بتلك الأعداد كلها، إلى ما لا نهاية له. فإنّه "الواحد" لا غير. وكلما عُدَّ ذلك الواحد بمرتبة من مراتب العدد اختلفت المرتبة، فكان غير الآخر المعدود بالمرتبة الأخرى، باعتبار مرتبة العدد التي عُدَّ بها وهو في نفسه "الواحد" لا غير. فانظر سريان الواحد في مراتب الأعداد من غير أن يتغيّر عن كونه واحدًا، وإنّما تلك المرتبة مرتبة له واعتبار من الاعتبارات. وليس "الواحد" من مراتب الأعداد لأنّه ليس بعدد. وأمّا "الثاني" فإنّه هو الواحد، لا زائد عليه؛ غير أنّه في مرتبة أولى من مراتب الأعداد. وكذلك "الثالث" هو الواحد أيضًا، ولكنّه في مرتبة أخرى من مراتب الأعداد غير المرتبة التي قبله. وهكذا "الرابع" و"الخامس" و"السادس" و"السابع" إلى ما لا نهاية له من المراتب... و"الواحد" هو المعدود بهذه المراتب كلها من غير أن يتغيّر هو في نفسه عن كونه واحدًا. وإنّما تغيّرت المراتب واختلفت عليه من حيث هي مراتب فقط. وكذلك هنا هذا "الوجود الواحد الحق" قامت به كل مرتبة من مراتب الحوادث. وكل الحوادث مراتب فقط، قائمة بالوجود الواحد الحق، وهو نازل بها. وهي مختلفة متغيّرة متبدّلة، لأنها لا نهاية لها، وهو على ما هو عليه في نفسه أزلًا وأبدًا. (نابلسي، وج، ١٨٩، ٤)

- لا يُدرك الباحث من الأسباب سوى ما يظنّ به، ولا يعلم من الحقائق سوى ما يراه ماديًا فيغرق في بحور الدهشة والذهول ملتطمًا بأمواج الهذيان والبحران مأخوذًا بخمرة الهواجس والأوهام، إلى أن يُصبح كريشة تتجاذبها رياح الأحكام المضطربة ويأخذ بتصوير الغيوم إلى أشكال وصور وتتجدّد على ممرّ الدقائق والأوقات خالعة كل هيئة حقيقية. هناك نهجس بهذه المواد الكونية من أسمى جُرم إلى أدنى ذرّة باحثين عن أصولها وفروعها وعلاقاتها ونسبة بعضها إلى بعض وغاياتها وأحكامها، ناظرين في كل جنس من أجناسها حركة حيوية متوزّعة على سائر أنواعها تحت ناموس المناسبة: فالبعض يجمُدُ متصلّبًا، والبعض يسيل مائعًا، والبعض ينتشر طائرًا، وهذا ينمو بلا حياة ولا حركة، وذاك يفتخر بأسلوب نموّه وحياته وحركته المطلقة والإرادية. هناك نتصفّح هذه الأشياء، وتلك الحوادث، فنقول إن كلًّا منها له حياة خصوصيّة تقوم بتدبير وظائفه وحركاته

الذاتية، وحياة عموميّة تشركه مع بقيّة الأشياء وتربطه بعللها. ثم لا نرضى، فنقول إن الكهرباء هي السبب الوحيد لجمع وتحريك كل العناصر بما أنها روح العالم، ثم لا نرضى، فنقول: إن سيّال الحرارة هو عنصر جميع الحركات والمتحرّكات وعليه مدار سببيّة الحياة والنعيم. ثم لا نرضى، فنقول: إن النور ذاته هو القائم بإحياء وتحريك كل مادة مؤلّفة أو منفردة، ثم لا نرضين فنقول: إن شريعة التثاقل التي تثبت أقدار الأكوان في مراكزها وأوضاعها، وترشد جميع خطواتها إلى سواء السبيل هي ذاتها سبب القيام العام ومبدأ الحركة. ثم لا نرضى، فنقول: إن الفضاء غير المتناهي هو ينبوع البداية والنهاية ومنه أُخذت كل الأصول العالمية وإليه سترجع. ثم لا نرضى، فنقول: إنّه يوجد رب منزّه عن إدراك الأفهام، مهتمّ دائمًا بتدبير عموم تلك المخلوقات، ومنه الحياة كانت وكل شيء به كان، وبغيره لم يكن شيء مما كُوّن، وهو محرّك الحركات وأصل الكائنات وإليه مصير الأشياء جميعها: لا إله إلّا هو ولا معبودٌ سواه. فحالًا نرضى بهذا المقال ونسحب جميع أفكارنا من مواقع الأوهام والوساوس الغريبة، معانقين عروسَة الحقائق وبكرَ كلِّ بري، متمتّعين بلذّة الحياة وحرّية المعيشة. (مرّاش، غبح، ٢٩، ٨)

حوادث الأمور

- أمّا ما صدر من سؤال الأنبياء والأولياء الشفاعة بعد موتهم وتعظيم قبورهم ببناء القباب عليها والسرج والصلاة عندها واتّخاذها أعيادًا وجعل السدنة والنذور لها فكل ذلك من حوادث الأمور التي أخبر بوقوعها النبي صلّى الله عليه وسلّم وحذّر منها كما في الحديث عنه صلّى الله عليه وسلّم أنه قال: "لا تقوم الساعة حتى يلحق حي من أمتي بالمشركين وحتى تعبد فئام من أمتي الأوثان"، وهو صلّى الله عليه وسلّم حمى جناب التوحيد أعظم حماية وسدّ كل طريق يوصل إلى الشرك فنهى أن يجصص القبر، وأن يبني عليه كما ثبت في صحيح مسلم من حديث جابر، وثبت فيه أيضًا أنه بعث علي بن أبي طالب رضي الله عنه وأمره أن لا يدع قبرًا مشرفًا إلّا سوّاه ولا تمثال إلّا طمسه ولهذا قال غير واحد من العلماء يجب هدم القبب المبنية على القبور لأنها أسّست على معصية الرسول صلّى الله عليه وسلّم. (وهاب، رشح، ١١٣، ١٥)

حوالة

- حيث كان البريد في الممالك الإسلامية منتظمًا عوضوا من النقود سفاتج ترسل مع البريد ليستبدلها صاحب البريد مع من يريد إرسال مال لبلد الآخر، فيحصل الغرضان مع الأمن، وعلى كل حال فمعطي السفتجة يلزمه أن يضع قدر ما تضمّنته من المال تحت يد من يأتمنه صاحب البريد أو يعيّنه السلطان لذلك ليجده عند الرجوع بغيرهان وقد نصّ فقهاء الحنفية على صحّة دفع المال لتاجر على أن يدفعه لصديقه في بلد آخر، ويكون الدفع على وجه القرض لا الأمانة حتى يستفيد الدافع سقوط خطر الطريق، أو أنّ التاجر يقرض تاجرًا آخر على أن يقضيه ذلك في بلد يريده المقرض، فيستفيد سقوط خطر الطريق، وحكمه الكراهة عندهم، قال في الدرّ في كراهة السفتجة وهي إقراض لسقوط خطر الطريق فكأنّه أحال الخطر المتوقّع على المستقرض، فكان في معنى

الحوالة، وقالوا إذا لم تكن المنفعة مشروطة ولا متعارفة فلا بأس، ولفظ السفتجة بضم السين وتفتح وسكون الفاء وفتح التاء واحدة السفاتج، فارسي معرّب أصله سفته وهو الشيء المحكم، سُمّي هذا القرض به لأحكام أمره كذا في فتح القدير، وتُسمّى اليوم في عرف التجّار بالبوليصة والكمبيال. (سنوسي، مدر، ٢١٦، ١)

حوز

- الحوز قسّمه فقهاؤنا إلى حيازة مع جهل أصل التملّك لمن هو وتكفي فيها عشرة أشهر فأكثر، وحيازة مع علم أصل التملّك لمن هو ولا بدّ فيها من عشر سنين في العقار. وقسّموا الحيازة باعتبار الحائز إلى اثنين وسبعين وجهًا لأن الحائز إمّا أن يكون أجنبيًّا من القائم أو قريبًا جدًّا كالأب أو مطلق قريب كسائر الأقرباء أو من الأصهار والموالي، وفي كل من الأربعة إما أن تكون بين القائم والمقوم عليه شركة أو لا، فتلك ثمانية، والحيازة إما بأقوى أنواع الحيازة كالبيع والهبة أو بدون ذلك كالهدم والبناء والغرس أو بدون ذلك كزرع الأرض وسكنى الدار والحانوت، فإذا ضربت الثمانية في هذه الثلاثة الأنواع من الحوز صارت أربعة وعشرين، وفي كل إما أن يكون المحوز عنه حاضرًا أو غائبًا غيبة قريبة أو بعيدة، فتلك اثنان وسبعون وجهًا قامت دواوين الفقه بتفاصيل أحكامها. (سنوسي، مدر، ٢٣٥، ٢٣)
- الحوز هو أن يحوز الإنسان عقارًا أو حقًّا أو ينتفع بهما مباشرة أو بواسطة من ينوبه، هذا شامل لحوز العين وحوز المنفعة وحوز الحقوق المتقدّمة في قسم الحقوق الجوارية. (سنوسي، مدر، ٢٣٦، ٩)
- لا يتمّ التملُّك بالحوز إلّا إذا كان غير منقطع ولا منازعة فيه ولا خفاء ولا شبهة حتى كان كحوز المالك، هذا إيضاح لما يتحقّق به معنى الحوز بنفي ما يُخلُّ به. (سنوسي، مدر، ٢٣٦، ٢٣)

حي

- (حي): أي هو حي سبحانه وتعالى يعني موصوفًا بالحياة، وهي صفة تصحّح له الاتّصاف بباقي الصفات. (نابلسي، رق، ١٢، ١٦)

حياة

- اختُلِف في الموت هل هو وجودي أو عدمي، فذهب الأشعري رحمه الله تعالى إلى الأول وعرّفه بأنّه كيفيّة أي صفة وجوديّة تضاد الحياة، فالتقابل بينهما تقابل التضاد، وذهب الإسفرايني والزمخشري إلى الثاني وعرّفاه بأنّه عدم الحياة عمّا من شأنه أن يكون حيًّا، فالتقابل بينهما تقابل العدم والمَلَكةِ ويدلّ للأول قوله تعالى ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾ (الملك: ٢)، وتأويل الخلق بالتقدير كما قاله من ذهب إلى أنّه عدمي خلاف الظاهر، وفي بعض الأحاديث أنّ الله خلق الموت في صورة كبش لا يمرّ بشيء إلّا مات، كما أنّ في بعض الأحاديث إنّ الحياة خلقها الله على صورة فرس لا تمرّ بشيء إلّا حيي، وهذا إنّما هو باعتبار التمثيل، وإلّا فالموت صفة للميت، كما أنّ الحياة صفة للحي والأولى التفويض في أمثال هذه المقامات. (بيجوري، تمر، ٩٢، ٩)
- الحياة مصدر يشتقّ منه نظام الأكوان الطبيعية وأصل تنبعث منه حركات الكائنات العضوية، إذ به تحفظ الجامدات نواميسها وشرائعها

وتحرس الناميات أشخاصها وطبائعها، فهو التثاقل والتبادل للأجرام السماوية والنموّ والتغذية للأكوان الآلية والحسّ والانتقال للخلائق الحيوانية والأشعار والإدراك للطبيعة الإنسانية. فبالحياة يدخل التحرّك في العلاقة مع المحيطات الأجنبية ويستبضعها أغراضه الحيوية. (مرّاش، سام، ١٧٠، ٦)

- الصورة - مطلقًا - هي ظلّ النفس في جوهر الهيولى، والنفس ظلّ الروح، والروح ظلّ الحياة، والحياة هي اقتضاء الوجود الحق للإدراك والعقل. فالوجود صاحب الحياة. والروح والنفس والصورة بالحقيقة. وذلك للشخص بالمجاز وصورة كلٍّ شيء ما به يتعيَّن ويقع عليه الإدراك، أيُّ إدراك كان، فالصور الحسيّة، هي صور الأرواح، والأرواح صور الأعيان الثابتة، والأعيان الثابتة صور الأسماء الإلهية، والأسماء الإلهية صور الذات الغيب المطلق. (جزائري، مواف٢، ٦٤٨، ١٤)

- الحياة لازمة للوجود اللزوم البيِّن. فكل موجود حيّ بحياة حسب استعداد صورته ومرتبته، فالأعراض حيّة بحياة حسب استعدادها، إذ الأعراض موجودة فإنّ حقيقة العَرَض هو ما لو وجد لكان في موضوع. فالأعراض حيّة بحياة مستقلّة غير حياة موضوعاتها، وكذلك الأشكال والهيئات والأقوال والأعمال وقد ورد في الأخبار الصحيحة: أن الأعمال تكون صورًا تخاطب صاحبها، وأنها تؤنّس صاحبها في القبر إن كانت أعمالًا صالحة. وتوحشه إن كانت سيّئة. والحياة وإن كانت حقيقة واحدة وهي حياة الله لا غيره، والأشياء حيّة بها فظهورها في الصور متنوّع. فتختلف لاختلاف قبول الصور للحياة، فحياة المسمّى عَرَضًا غير حياة المسمّى جوهرًا، غير حياة المسمّى جمادًا أو نباتًا أو حيوانًا، أو إنسانًا. فما في العالم إلّا حيّ، لكن من العالم من بطنت حياته، ومن العالم من ظهرت حياته. (جزائري، مواف٣، ١٠٥٠، ١)

- الحياة في جميع الأشياء حياتان: حياة عن سبب، وهي الحياة التي تنسب إلى الأرواح، وحياة أخرى ذاتية للأجسام كلها كحياة الأرواح. غير أنّ حياة الأرواح يظهر لها أثر في الأجسام المدبرة بانتشار ضوئها فيها وظهور قواها، وحياة الأجسام الذاتية لها ليس كذلك. فحياة الأجسام الذاتية لها التي لا يجوز زوالها عنها تسبّح ربّها دائمًا، سواء كانت أرواحها فيها أو لم تكن، وبهذه الحياة الذاتية تشهد الجوارح على الروح النفس الناطقة يوم القيامة. (جزائري، مواف٣، ١٣٧٨، ٢٥)

حياة البنت

- وإنّا لنرى في حياة البنت ثلاث مسائل أوليّة الشأن "الميراث" و"التربية" و"التصبّي" فأمّا الميراث فلم يبق فيه محل للخلاف عندنا (الإفرنج) بما حصل من السواء بين أناثنا والذكور فيما يرثون. وأمّا التربية فالعلم موضع الخلاف عليها. ولقد كادت حجّة الأنثويين تكون هي الغالبة فيها عند الغربيين. على أنّنا لا نزال نلتمس للنساء تقديمًا، ولا نعدم من أنفسنا جماعة من المعارضين يقولون إذا علّمت الأنثى زال عنها رونق البهجة. فإنّها لا تأخذ بمجامع القلب إلّا لكونها لا تحتجّ ولأنّها طائر يغرّد، وطفل يعبث، وقلب يحبّ فكيف يحصل فيها الحب إذا لهت عنه بشواغل العلم. فنذكر لهم مدام دي سوينيه الكاتبة المشهورة مثلًا في اجتماع الأمرين فيقولون دعوها وشأنها

فمذهبكم إن لم يكن مفسدًا لخلق الأنثى فهو ناقض للهيئة العائلية لا محالة فإنه كيف يصلح شأن الصغار ومن يعتني بأمورهم إذا كانت الأم ترصد الكواكب. فالبنات على رأيكم قد يكنّ عالمات، ولكنهنّ لن يصرن أزواجًا ولا أمهات. فكأنما هم يحسبون شأن الزوجة والأم مقصورًا على الطبّاخة، أو نظّارة الطاهي والخدمة، أو مراقبة الخادمين والاهتمام بالمصلحة الحسيّة وأمزجة أهل البيت. بل لا يبلغون هذا الحدّ فيما يرون وإنما يحسبون ذلك الشأن محصورًا في الحب والرضاعة، والتعزية، وما يعلمون أن للزوجة والأم فوق ذلك شأنًا أعظم من ذلك ألا وهو الإرشاد والتربية المستلزمان للمعرفة. وأنّه لا أم إلّا حيث يكون علم، ولا زوجة إلّا حيث يكون عرفان. على أنّه ليس المراد من كشف أسرار الطبيعة لإفهام النساء أن تكون بناتنا جميعًا من علماء الفلك والطبيعة، ولكن المقصود به إضاءة البابهن بأنوار العلم إعدادًا لهن للمشاركة في آراء الرجال وتعليم الأولاد. ويذكر هؤلاء المعارضون مفاسد تعليم النساء، وينسون مخاطر الجهل. وما تبتئس المرأة ضجرًا إلّا أنّها جاهلة، ولا تنفق لزوجها رزق شهر في شراء حلي، ولا تقوده عند المساء إلى الملهى مريضًا أو مجهودًا إلّا بذلك السبب أي لأنه حجب عنها العلم، وأغلق دونها باب النباهة فلم يبق لها إلّا سبيل البهرج والزيغ. فربّ رجل هزأ بالعلم على كونه لو حصل لزوجته لكان منجاة له من العار. وزاد الكاتب الفرنسوي على ذلك أن لو فرض أن العلم لا يفيدنا من النساء شيئًا فهو من حقوقهن الواجبة علينا. أوليست الأنثى من الخلق من عباد الله من ذوي النفس الباقية، وإن الحالة الزوجية والحالة الوالدية حادثتان طارئتان عليها يبطلهما الموت، وتقطعهما الغيبة، وتكونان في بعض النساء دون بعض. وأن لها فوق هاتين الحالتين صفة مقدّمة عليهما جميعًا وهي الإنسانية. فبهذه الصفة ومن هذا الوجه يحقّ لها لا محالة تهذيب فكرها وفؤادها. فإن حال بينها وبين ذلك عارض من أحكامنا اليومية، فهي تطالبنا بنور العلم باسم الأبدية. وأما تصبّي البنات فلا نرى من حاجة لتعريب ما قال فيه ذلك الفاضل للفرق الذي بين حالتنا وحالة قومه في هذا الأمر الخطير، فهو عند الفرنسيس موضع نظر واهتمام من وجه أن قانونهم لا يوجب على مرتكبه حدًّا، ولا يلزمه إحصان البكر التي جرها إلى الفاحشة وأن تصبّاها بوعد الزواج، خلافًا لما نصّ عليه عندنا في الشرع والقانون، ولذلك نرى الفحشاء في بناتهم أكثر منها في بنات أوطاننا، بل هي فوق الكثير عندهم، دون القليل في هذه الديار. (إسحق، كسج، ١٦٩، ١)

حياة تامة وغير تامة

- قولنا: حياة تامة وغير تامة إنّما ذلك بالنظر إلى الأجسام القابلة. وإلّا فكلُّ موجود حيّ بحياة الله، وهي لا تتجزّأ ولا تنقسم. فحياة كلِّ حيٍّ قديمة، من حيث أنها حياة الله - تعالى -. ومن حيث الموصوف بها حادثة. فبالحياة يعقل الحيُّ ويسمع ويبصر ويريد ويقدر ويفعل. وليست البنية المعروفة شرطًا في الحياة، فيجوز أن يكون الجوهر الفرد أعلم العالمين وأقدر القادرين. والحيوان أبلغ من الحياة، لما في بناء "فعلان" من الزيادة. (جزائري، مواف٢، ٧١٦، ٧)

حياة خصوصية

- لا يُدرك الباحث من الأسباب سوى ما يظنّ به، ولا يعلم من الحقائق سوى ما يراه ماديًا فيغرق في بحور الدهشة والذهول ملتطمًا بأمواج الهذيان والبحران مأخوذًا بخمرة الهواجس والأوهام، إلى أن يُصبح كريشة تتجاذبها رياح الأحكام المضطربة ويأخذ بتصوير الغيوم إلى أشكال وصور وتتجدّد على ممرّ الدقائق والأوقات خالعة كل هيئة حقيقية. هناك نهجس بهذه المواد الكونية من أسمى جُرم إلى أدنى ذرّة باحثين عن أصولها وفروعها وعلاقاتها ونسبة بعضها إلى بعض وغاياتها وأحكامها، ناظرين في كل جنس من أجناسها حركة حيوية متوزّعة على سائر أنواعها تحت ناموس المناسبة: فالبعض يجمُدُ متصلّبًا، والبعض يسيل مائعًا، والبعض ينتشر طائرًا، وهذا ينمو بلا حياة ولا حركة، وذاك يفتخر بأسلوب نموّه وحياته وحركته المطلقة والإرادية. هناك نتصفّح هذه الأشياء، وتلك الحوادث، فنقول إن كلًّا منها له حياة خصوصيّة تقوم بتدبير وظائفه وحركاته الذاتية، وحياة عموميّة تشركه مع بقيّة الأشياء وتربطه بعللها. ثم لا نرضى، فنقول إن الكهرباء هي السبب الوحيد لجمع وتحريك كل العناصر بما أنها روح العالم، ثم لا نرضى، فنقول: إن سيّال الحرارة هو عنصر جميع الحركات والمتحرّكات وعليه مدار سببيّة الحياة والنعيم. ثم لا نرضى، فنقول: إن النور ذاته هو القائم بإحياء وتحريك كل مادة مؤلّفة أو منفردة، ثم لا نرضين فنقول: إن شريعة التثاقل التي تثبت أقدار الأكوان في مراكزها وأوضاعها، وترشد جميع خطواتها إلى سواء السبيل هي ذاتها سبب القيام العام ومبدأ الحركة. ثم لا نرضى، فنقول: إن الفضاء غير المتناهي هو ينبوع البداية والنهاية ومنه أُخذت كل الأصول العالمية وإليه سترجع. ثم لا نرضى، فنقول: إنّه يوجد رب منزّه عن إدراك الأفهام، مهتمّ دائمًا بتدبير عموم تلك المخلوقات، ومنه الحياة كانت وكل شيء به كان، وبغيره لم يكن شيء مما كُوّن، وهو محرّك الحركات وأصل الكائنات وإليه مصير الأشياء جميعها: لا إله إلّا هو ولا معبودٌ سواه. فحالًا نرضى بهذا المقال ونسحب جميع أفكارنا من مواقع الأوهام والوساوس الغريبة، معانقين عروسَة الحقائق وبكرَ كلِّ بري، متمتّعين بلذّة الحياة وحرّية المعيشة. (مرّاش، غبح، ٢٩، ٨)

حياة عمومية

- لا يُدرك الباحث من الأسباب سوى ما يظنّ به، ولا يعلم من الحقائق سوى ما يراه ماديًا فيغرق في بحور الدهشة والذهول ملتطمًا بأمواج الهذيان والبحران مأخوذًا بخمرة الهواجس والأوهام، إلى أن يُصبح كريشة تتجاذبها رياح الأحكام المضطربة ويأخذ بتصوير الغيوم إلى أشكال وصور وتتجدّد على ممرّ الدقائق والأوقات خالعة كل هيئة حقيقية. هناك نهجس بهذه المواد الكونية من أسمى جُرم إلى أدنى ذرّة باحثين عن أصولها وفروعها وعلاقاتها ونسبة بعضها إلى بعض وغاياتها وأحكامها، ناظرين في كل جنس من أجناسها حركة حيوية متوزّعة على سائر أنواعها تحت ناموس المناسبة: فالبعض يجمُدُ متصلّبًا، والبعض يسيل مائعًا، والبعض ينتشر طائرًا، وهذا ينمو بلا حياة ولا حركة، وذاك يفتخر

بأسلوب نموّه وحياته وحركته المطلقة والإرادية. هناك نتصفّح هذه الأشياء، وتلك الحوادث، فنقول إن كلًّا منها له حياة خصوصيّة تقوم بتدبير وظائفه وحركاته الذاتية، وحياة عموميّة تشركه مع بقيّة الأشياء وتربطه بعللها. ثم لا نرضى، فنقول إن الكهرباء هي السبب الوحيد لجمع وتحريك كل العناصر بما أنها روح العالم، ثم لا نرضى، فنقول: إن سيّال الحرارة هو عنصر جميع الحركات والمتحرّكات وعليه مدار سببيّة الحياة والنعيم. ثم لا نرضى، فنقول: إن النور ذاته هو القائم بإحياء وتحريك كل مادة مؤلّفة أو منفردة، ثم لا نرضين فنقول: إن شريعة التثاقل التي تثبت أقدار الأكوان في مراكزها وأوضاعها، وترشد جميع خطواتها إلى سواء السبيل هي ذاتها سبب القيام العام ومبدأ الحركة. ثم لا نرضى، فنقول: إن الفضاء غير المتناهي هو ينبوع البداية والنهاية ومنه أُخذت كل الأصول العالمية وإليه سترجع. ثم لا نرضى، فنقول: إنّه يوجد رب منزّه عن إدراك الأفهام، مهتمّ دائمًا بتدبير عموم تلك المخلوقات، ومنه الحياة كانت وكل شيء به كان، وبغيره لم يكن شيء مما كُوّن، وهو محرّك الحركات وأصل الكائنات وإليه مصير الأشياء جميعها: لا إله إلّا هو ولا معبودٌ سواه. فحالًا نرضى بهذا المقال ونسحب جميع أفكارنا من مواقع الأوهام والوساوس الغريبة، معانقين عروسَة الحقائق وبكرَ كلِّ بري، متمتّعين بلذّة الحياة وحرّية المعيشة. (مرّاش، غبح، ٢٩، ٩)

حين

- الفرق بين الحين والوقت في هذا المقام إنّا إذا قلنا وقت الكتابة مثلًا فالمراد جميع أوقاتها، وإذا قلنا حين الكتابة فالمراد وقت من أوقاتها. (بيجوري، حبم، ٨٩، ٦)

حيوان

- إذا أرسلنا النظر إلى كل الحيوان رأيناه جنسًا ينطوي على أنواع تكاد لا تحصى وكل منها له طباع وخصائص وشكل دون الآخر، إلّا أن الكل يشترك في صفات الحياة وهي الحركة والنمو والتغذية ثم الموت وهو الانحلال الأخير. ولكل نوع إدراك به يعيش ويحفظ حياته، وكل إدراك يختلف عن غيره إما بالانحطاط أو بالانتفاع. فمن الحيوانات ما يرى ذا عقل يذكر ويفكّر ويقبل التعويد والتطبيع على درجات مختلفة ومنها ما لا يقبل ذلك أي الأنواع التي هي في أدنى الدرجات الحيوانية. فإذا نظرنا إلى الإنسان رأيناه مرتقيًا على كل أنواع الحيوان في درجة سامية إلى الغاية وبهذه المرتبة العالية استلزم التسمية بهذا الفصل الشريف وهو الحيوان الناطق. فالحيوان وهو اسم الجنس لأنه يشتمل على كل اللوازم الحيوانية، والناطق فلأنه متمتّع بالحسّ والفهم والإرادة. أما الإنسان فلا يستحقّ مزية الإنسانية ما لم يكن ناطقًا، وأمّا النطق فليس كما يفهمه العموم صوتًا يشتمل على ألفاظ تعبّر عن الضمير فإن لكل بهيمة حركات وأصواتًا تحكي بها عن ضمائرها، بل النطق وهو العلم والفهم وصحّة الرأي. فهذه هي القوة التي بها يعلو الإنسان على عموم الحيوان علوًّا عظيمًا ويستحقّ بها شرف النطق. (مرّاش، غبح، ١٤٣، ٤)

- ثمّ بعد النبات، أوجد الله الحيوان، وهو أشرف الأجسام الموجودة في العالم السفلي بعد

الإنسان، لاختصاصه بالقوة الشريفة، وهي الحواس الظاهرة والباطنة من الجاذبة، وهي التي بها يجذب الحيوان الأغذية. والقوة الماسكة، وهي التي بها يمسك ما يتغذّى به الحيوان. ثم القوّة الهاضمة، وبها يهضم الغذاء. ثم القوّة الدافعة، وبها يدفع الفضلا عن نفسه من عرق وبخار ورياح وبراز. فحظّ القوّة الدافعة ما تخرجه من الفضلات. والقوّة الغازية والمنمّية والحاسية والخيالية والوهمية والحافظة والذاكرة، فهذه القوى كلّها في الحيوان، بما هو حيوان. (جزائري، مواف٢، ٧١٥، ٦)

- ما سمّيَ الحيوان حيوانًا، لكونه مختصًا بالحياة دون الجماد والنبات، وإنما ذلك لظهور الحياة فيه بالقوّة الحسّاسة وخفائها في الجماد والنبات كما تقدّم. فالحياة في كلٍّ موجود، لأنّ وجود الشيء عين حياته. فإذا كان الموجود موجودًا لنفسه؛ فحياته تامّة. وليس إلّا الحق - تعالى - . وحياة ما سواه حياة إضافية، فهي حياة غير تامّة. لأنّ المخلوقات جميعها موجودة للحق - تعالى - لا لأنفسها، لكنها متفاوتة في الحياة. فمنهم من ظهرت فيه الحياة على صورتها التامة، وهو الإنسان الكامل، ويلتحق به الملائكة المهيمون، والعقل الأول والنفس الكلّية، ومنهم من ظهرت فيه الحياة على صورتها، لكن غير تامّة، وهو الإنسان الحيوان والملك والجنّ. ومنهم مَن ظهرت فيه الحياة لا على صورتها، وهو ما عدا الحيوان. ومنهم مَن بطنت حياته كالجماد والمعدن والمعاني. (جزائري، مواف٢، ٧١٥، ٢٢)

حيوانات التربية

- أما حيوانات التربية فهي أن مالكها يعطي بقره أو خيله لمن يربّيها له وينتفع لنفسه بسمنها وولدها أو حرثها أو حملها في مقابلة أجر التربية. (سنوسي، مدر، ٩٤، ٩)

خ

خادم

- العمّال صنفان: مُكتسِبة، ومُرتزِقة، ويقال لعمل أيضًا خدمة، سواء كان جليلًا أو حقيرًا، فبهذا المعنى يقال لمطلق العمل خدمة، وإنّما العرف يخصّ الخادم بالمعنى المشهور المتعارف والقرينة بحسب المحال تدلّ على المعنى المراد، ثم أن العامل في "أوسية" أو دائرة العامل، صناعية أو زراعية، تزيد بعمله قيمة البضائع المصنوعة التي هي مورد عمله، فله مدخل عظيم في تربيح صاحب الملك، فهذا العامل منتج للكسب والاستغلال، بخلاف عمل الخادم عند السيد فإنه ليس فيه، في حدّ ذاته، للسيد ربح ولا مكسب مالي، من المعلوم أن كلًّا من العامل والخادم يتعيّش من محل العمل أو محل الخدمة، لأنا إذا نظرنا للحقيقة ونفس الأمر نجد أن العامل المستأجر يأخذ من صاحب المصنع أجرته مقدّمة على العمل، ومع ذلك لا يتكلّف على صاحب المصنع شيئًا، فإن أجرته في الغالب تنصّ من الربح الزائد المتسبّب عن عمله، فهو يأخذ من ثمرة كدّه وعرق جبينه، بخلاف ما يأخذه الخادم من سيّده من "الجامكية" في مقابلة خدمته فليس مأخوذًا من مورد مالي صادر عن عمل الخادم، والدليل على ذلك أن آحاد الناس من أرباب الفلاحة أو الصناعة قد يربح من عمل عمّاله وآثار مهارتهم شيئًا يصير به رئيس جماعة فلاحيه أو عريف فرقة صناعية، فبتشغيله كثيرًا من العملة والشغّالين في دائرة شغله ينمو ماله ويزيد غناه وتكمل سعادته، وكلّما كثرت أتباعه في هذا العصر في هذا الخصوص كثرت ثروته، وأن السيّد قد يكثر من الخدم والحشم فيكون ذلك سببًا لتناقص ماله وانحطاط قدره، وما ذاك إلّا أن الأول جميع من عنده من العمّال يعملون عملًا منتجًا مربحًا، بخلاف الثاني فإن عمل خدمه وحشمه غير منتج للمال، ومع ذلك فسيّد الخدم "يجمكهم" بقدر استحقاقهم ونشاط خدمتهم وتأدية ما هو مطلوب منهم، فهم آخذون لا معطون، بخلاف عمّال الأشغال الصناعية فأجرتهم تقدّر على قدر مورد العمل والمتحصّل منه من الأرباح والفوائد، هذا إذا كان بالمياومة، وإذا كان بالمقاولة والالتزا م والتعهّد فإن رئيس الصناعة يعطي المهمّات الجسمية المتراكمة الأجزاء والمواد بقدر معلوم للعمّال في نظير الأجرة، فإذا تخصّصت على الزمن ربما تفرّق عن المياومة بكثير، فيربح المالك ربحًا عظيمًا ويخسر العامل لأنه معط نوعًا لكثير وآخذ للقليل. (طهطاوي، اكا١، ٣٢٤، ١٩)

خارق

- الخارق: هو وقوع أمر يكون مستحيلًا عادة أو عقلًا وهو الجنس، والمحسنات الخمس الهندية المتعلّقة بالعلل وغيرها مما فيه الخرق كقلب الماهيّة والوفاق والتثبّت والغصب من أنواعه، وإفراز هذه الأنواع عن الجنس كإفراز التذبيخ عن الطباق، فإن بعض الأنواع لعلو شأنه وسموّ مكانه يجب أن يميّز عن أترابه ويجلى على كرسي بين أصحابه، والمبالغة أعمّ من الخارق مطلقًا وهي منحصرة في التبليغ

والإغراق والغلوّ، لأنّ ما يدعى وقوعه إن كان ممكنًا عقلًا وعادة لكن يكون مستبعد فتبليغ، كقول امرء القيس في الفرس:

فعادى عِداءً بين ثور ونعجة
دراكًا فلم ينضح بماء فيغسل

وإن كان ممكنًا عقلًا لإعادة فإراق كقول الشاعر:

ونُكرِم جارنا ما دام فينا
ونتبعه الكرامة حيث ما كان

وإن لم يكن ممكنًا لا عقلًا ولا عادة فغلو كقول أبي نواس:

وأخفتَ أهل الشرك حتى أنه
لتخافك النطف التي لم تُخلق

ومن ههنا تبيّن أن المبالغة تعمّ المستحيل والمستبعد، والخارق يختصّ بالأول، إذ المستبعد يوجد عادة وإن قلّ فلا يصدّق عليه ما عرف به الخارق، فالمبالغة أعمّ من الخارق مطلقًا. (مخان، غبم، ٢٥، ١٨)

خاص

- أمّا ما وُضِع في الأصل خاصًا ثم استُعمل عامًّا؛ فهو كثير؛ ك الوِرْد: فإنّ أصله إتيان الماء، ثمّ صار إتيان كلّ شيء وِرْدًا، والقُرْبُ: طلب الماء، ثمّ صار لكلّ طلب، فيقال: هو يقرب كذا: أي يطلبه. (مخان، بصل، ٢١٦، ٧)

خاص لمعنى خاص

- أمّا ما وُضِع خاصًّا لمعنى خاصّ؛ فللعرب كلام بألفاظ تختصُّ به معان لا يجوز نقلها إلى غيرها، تكون في الخير والشرّ والحُسْن وغيره، وفي اللّيل والنّهار وغير ذلك. فمن ذلك قولهم: مكانك؛ كلمة وُضِعت للوَعِيد. وأولى لك؛ تهديد. وظلَّ أو بات فلان يفعل كذا؛ إذا فعله نهارًا أو ليلًا. (مخان، بصل، ٢١٦، ١٦)

خاصة

- الخاصّة كلّية تقال على ما تحت حقيقة واحدة قولًا عرضيًّا. وهي إمّا لازمة كالضاحك بالقوّة. وإمّا مفارقة كالضاحك بالفعل. وتنقسم إلى جنسية وهي ما تصدر عن الجنس كقوّة اللمس في الحيوان. ونوعية وهي ما تصدر عن النوع كقوّة الضحك في الإنسان. (يازجي، قم، ١٢، ٥)

خاصّة عصر

- إنّه لمّا كان الذين في أيديهم زمام الأمور السياسية والعلمية والتجارية، مع قطع النظر الآن عن الدينية، هم للعالم كمدبر الدقّة للمركّب كان لا بدَّ من سير العالم بحسب أفكارهم. فإذًا في الكلام عن روح العصر لا بدَّ من اعتبار روحهم كالروح الذي يختلج في جسد العالم قاطبة. لأن الذين هم في رتب دونهم ليسوا إلّا كآلة يديرونها كيفما شاءوا. هذا ولا نقول: إن العامة ليس لها في ساحة العالم أعمال تظهر بأنّها قادرة على تغيير هيئته في بعض الظروف بل نقول: إنها غير قادرة على القيام بعمل من هذا القبيل بدون مساعدة الخاصة التي تنسب إليها تلك الأعمال، حال كونها في باطن الأمر هي القائمة بها. فتقرّر إذًا إن روح العصر إنّما يكون بحسب روح الخاصة. وهو غني عن البيان إن خاصّة عصرنا قد أسّست أعمالها: أولًا - على المساواة: ثانيًا - على الحرية المطلقة التي لا تضرُّ بالغير: ثالثًا - على ترقية أسباب تقدّم العالم خصوصًا وعمومًا. وهذه المبادئ الثلاثة

هي روح العصر الحاضر. ولكل من هذا المبادئ فروع كثيرة وعوارض تعرض عليها وتكدرها. (سبستاني، فجل١، ٩٧، ٨)

خاصيّة الإنسان

- خاصيّة الإنسان؛ هي معرفة حقائق الأشياء، على الوجه الذي هي عليه، بحيث يرتفع عن بصيرته حجاب الشكّ. ويتيقّن حقائقها، منكشفة له. وبكمال هذه الخاصيّة ونقصانها؛ يفضّل بعض أفراد الإنسان بعضًا، إلى أن يُعَدَّ واحد بألف. (جزائري، ذغ، ٤٠، ٨)

خاطر

- الحركات النفسيّة الخمسة التي تتقدّم الفعل، وهي: الخاطر، ويقال نقر الخاطر، ويقال الهاجس، ويقال السبّد الأول. ثم الهمّ، ثم العزم، ثم القصد، ثمّ النيّة تقارن الفعل الظاهر، والهمّ يعطي الحيرة في الأمر الفعل والترك، ولا يكون إلّا في المعاني لا يكون في الأعيان. (جزائري، مواف٢، ٨١٩، ١)

خالق

- لم يرد في الكتاب ولا في السنّة، ولا عن أحد من الخلفاء أو المحقّقين، من صدور هذه الأمّة، إنّ الله تعالى خلق وجودًا محضًا حادثًا وجعله للموجودات الحادثة، على معنى أنّه تعالى: خلق الحوادث، وخلق لها أيضًا وجودًا حادثًا. وإنّما الوارد في الشرع أن الله تعالى خالق كل شيء، أي: مقدِّر للأشياء بمقادير معلومة له سبحانه. كما قال تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ (الفرقان: ٢). فالخَلْق هو التقدير، لا الإيجاد. ولئن كان هناك وجود حادث أيضًا خلقه الله تعالى للأشياء كما خلق الأشياء، فإن ذلك الوجود الحادث، وتلك الأشياء كلها قائمة بالوجود القديم. وذلك الوجود الحادث، مع تلك الأشياء، معدومات في ذلك الوجود القديم، فانيّات فيه، لا وجود لها غيره، على كل حال. والأشياء هي الظاهرة لبعضها بعضًا، بإظهار الله تعالى، ذلك بمنزلة شعاع الشمس الظاهر عن الشمس القائم بها. (نابلسي، وج، ١٥٠، ٢٢)

- يقال برأ الله الشيء خلقه وزنًا ومعنى فهو بارئ أي خالق. (سنوسي، سم، ١٦، ٨)

- الله خالق وهذا يُسمّى عند العارفين بوحدة الأفعال ومنها يعلم بطلان دعوى أن شيئًا يؤثّر بطبعه أو بقوة فيه، فمن اعتقد أن الأسباب العادية كالنار والسكين والأكل والشرب تؤثّر في مسبّباتها كالحرق والقطع والشبع والري بطبعها وذاتها فهو كافر بالإجماع، أو بقوة خلقها الله فيها ففي كفره قولان، والأصحّ أنّه ليس بكافر بل فاسق مبتدع، ومثل القائلين بذلك المعتزلة القائلون بأنّ العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه، فالأصحّ عدم كفرهم، ومن اعتقد أنّ المؤثّر هو الله لكن جعل بين الأسباب ومسبّباتها تلازمًا عقليًّا بحيث لا يصحّ تخلّفها فهو جاهل، وربما جرّه ذلك إلى الكفر، فإنّه قد ينكر معجزات الأنبياء لكونها على خلاف العادة، ومن اعتقد أن المؤثّر هو الله وجعل بين الأسباب والمسبّبات تلازمًا عاديًّا بحيث يصحّ تخلّفها فهو المؤمن الناجي إن شاء الله تعالى. (بيجوري، تمر، ٥٦، ٣٧)

- لمّا ثبت بالبرهان أنّ الخالق هو الله سبحانه وتعالى، وبالضرورة إنّ لقدرة العبد مدخلًا في بعض الأفعال كحركة البطش دون البعض

كحركة الارتعاش، احتجنا في التخلّص عن هذا المضيق بأنّ الله خالق للفعل لكن للعبد في الاختياري منه كسب، والمقدور الواحد يدخل تحت قدرتين بجهتين مختلفتين، فيدخل تحت قدرة الله تعالى بجهة الخَلْق، وتحت قدرة العبد بجهة الكسب. (بيجوري، تمر، ٦٠، ٧)

- ليس للخالق - تعالى - إلَّا الخلق، وهو إعطاء الوجود للأحوال التي طلبتها الأعيان الثابتة باستعدادها، أيُّ عين كانت. فما حكم عليها إلَّا بها، ولا أثر لما يُسمّى مشيئة واختيارًا؛ إلَّا من حيث أنه - تعالى - غير مُكْرَه ولا ملجأ، بمعنى أنّه لا يفعل شيئًا وهو كاره له غير مريد، ولا مختار. فلا اختيار، لأن سبق العلم بالفعل والترك ينافيه. ولا إضرار ولا جبر، لأن الفعل بالإرادة ينافيه. فالاختيار محال، والجبر بمعنى الإكراه من الغير محال، ولعلّ خفَّاشًا لا يقدر بصره على إدراك شمس الحقيقة، يقول: إنك نفيت عنه - تعالى - ما أثبته لنفسه من المشيئة والاختيار، ووافق على ذلك التقسيم العقلي عند العقلاء، فإنّهم قسّموا الفاعل إلى فاعل بالاختيار، وهو الذي يتأتّى منه الفعل والتَّرْك، وليس ذلك إلَّا الحق - تعالى -، وإلى فاعل يتأتّى منه الفعل دون الترك، ولا يتوقّف على وجود شرط ولا انتفاء مانع، وهو الفاعل بالعلّة. وإلى فاعل يتأتّى منه الفعل دون الترك، ويتوقّف على وجود شرط وانتفاء مانع، وهو الفاعل بالطبع، فأقول: مَن تغلغل في الحقائق، واستظهر ظواهر الطرائق، علم أن الأعيان الثابتة التي قلنا: إنّها الطالبة من الحق باستعدادها ما يفعله بها، هي صور الأسماء الإلهيّة. والأسماء الإلهيّة صور الذات العليّة ومراتب تجلّياتها، إذ الأسماء معانٍ لا يقام لها بنفسها، ويكف بهذا النزر القدر لمن يتبصَّر. (جزائري، مواف١، ٢٦٧، ٤)

خالق حق

- إعلم بأنّك إذا أردت تهوين الأمر عليك فقل: ما هناك إلّا معاني ومحسوسات لا غير. فقد انحصرت الموجودات العقلية والموجودات الحسّية فيما يُدْرَك بالعقول وما يُدْرَك بالحواس. والكل مخلوق حادث، لمشاهدة تغيّره وتبدّله في العقل وفي الحسّ. والمتغيِّر المتبدِّل مخلوق حادث من غير شبهة. وأمّا الخالق الحق القديم سبحانه وتعالى، فهو خارج عن قسم المعقولات وعن قسم المحسوسات كلها. وهو غيب عن جميع ذلك. ولا مشابهة بينه وبين شيء من ذلك أصلًا، ولا بوجه من الوجوه. (نابلسي، وج، ٣٩، ٧)

خبر

- ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ الإخلاص: ١) متضمّنة لما يجب إثباته له تعالى من الأحدية المنافية لمطلق الشركة بوجه من الوجوه، ونفي الولد والوالد المقرِّر لكمال صمديّته وغناه ووحدانيته، ونفي الكفء المتضمّن لنفي الشبيه والمثيل والنظير، فتضمّنت إثبات كل كمال، ونفي كل نقص، ونفي إثبات شبيه له أو مثيل في كماله، ونفي مطلق الشركة، وهذه الأصول هي مجامع التوحيد العلمي الذي يُباين صاحبه جميع فرق الضلال والشرك، ولهذا كانت تعدل ثلث القرآن، فإنّ مداره على الخبر والإنشاء، والإنشاء ثلاثة: أمر، ونهي، وإباحة، والخبر نوعين: خبر عن الخالق تعالى، وأسمائه، وصفاته، وأحكامه، وخبر

عن خلقه، فأخلصت سورة الإخلاص للخبر عنه، وعن أسمائه وصفاته، فعدلت ثلث القرآن، وخلصت قارئها من الشرك العلمي كما خلّصته سورة ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ (الكافرون: ١) من الشرك العملي. ولما كان العلم قبل العمل وهو إمامه وسائقه، والحاكم عليه كانت ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ١) تعدل ثلث القرآن، و﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ (الكافرون: ١) تعدل ربع القرآن. ولما كان الشرك العملي أغلب على النفوس لمتابعة الهوى، وكثير منها ترتكبه مع علمها بمضرّته، وقلعه أشدّ من قلع الشرك العلمي، لأنّه يزول بالحجّة، ولا يمكن صاحبه أن يعلم الشيء على غير ما هو عليه، جاء التأكيد والتكرير في ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ (الكافرون: ١) ولهذا كان يقرأ بهما في ركعتي الطواف، لأنّ الحجّ شعار التوحيد، ويفتح بهما عمل النهار، ويختم بهما عمل الليل. (وهاب، مع، ٣٥، ١٥)

- إعلم أنّ المركّب التام المحتمل للصدق والكذب يُسمّى كما قاله في التلويح من حيث اشتماله على القضاء بمعنى الحكم قضية، ومن حيث احتماله للصدق والكذب خبرًا، ومن حيث إفادته الحكم إخبارًا، ومن حيث كونه جزء من الدليل مقدّمة، ومن حيث كونه يطلب بالدليل مطلوبًا، ومن حيث كونه يحصل من بالدليل نتيجة، ومن حيث كونه يسئل عنه مسئلة، ومن حيث كونه يفتقر إلى دليل دعوى ومن حيث كونه محلًّا للبحث مبحثًا، فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات. (بيجوري، حبم، ٧١، ٣٠)

خبر الواحد العدل

- وخبر الواحد العدل وهو من ثبتت عدالته أي براءته من الفسق بإخبار الثقات، ولا يقبل خبر المستور الحال. (نابلسي، رق، ٧٩، ١٦)

خبير

- الحمدللّه الخبير، هو الذي يعلم الأشياء من حيثها فيعلمها بها على ما هي عليه. وهذا هو الفرق بين اسمه العليم واسمه الخبير. فإن العليم هو الذي أحاط علمه بالأشياء على ما هي عليه من حيثه لا من حيثها، والخبير هو الذي أدرك علمه الأشياء من حيثها على ما هي عليه فعلمها بما اقتضته ذواتها من غير جهل سابق. (جزائري، مواف٣، ١٣٧٠، ١٠)

خدمة

- العمّال صنفان: مُكتسِبة، ومُرتزِقة، ويقال لعمل أيضًا خدمة، سواء كان جليلًا أو حقيرًا، فبهذا المعنى يقال لمطلق العمل خدمة، وإنّما العرف يخصّ الخادم بالمعنى المشهور المتعارف والقرينة بحسب المحال تدلّ على المعنى المراد، ثم أن العامل في "أوسية" أو دائرة العامل، صناعية أو زراعية، تزيد بعمله قيمة البضائع المصنوعة التي هي مورد عمله، فله مدخل عظيم في تربيح صاحب الملك، فهذا العامل منتج للكسب والاستغلال، بخلاف عمل الخادم عند السيد فإنه ليس فيه، في حدّ ذاته، للسيد ربح ولا مكسب مالي، من المعلوم أن كلًّا من العامل والخادم يتعيّش من محل العمل أو محل الخدمة، لأنا إذا نظرنا للحقيقة ونفس الأمر نجد أن العامل المستأجر يأخذ من صاحب المصنع أجرته مقدّمة على العمل، ومع ذلك لا يتكلّف على صاحب المصنع شيئًا، فإن أجرته في الغالب تنصّ من الربح الزائد المتسبّب عن

عمله، فهو يأخذ من ثمرة كدّه وعرق جبينه، بخلاف ما يأخذه الخادم من سيّده من "الجامكية" في مقابلة خدمته فليس مأخوذًا من مورد مالي صادر عن عمل الخادم، والدليل على ذلك أن آحاد الناس من أرباب الفلاحة أو الصناعة قد يربح من عمل عمّاله وآثار مهارتهم شيئًا يصير به رئيس جماعة فلاحيه أو عريف فرقة صناعية، فبتشغيله كثيرًا من العملة والشغّالين في دائرة شغله ينمو ماله ويزيد غناه وتكمل سعادته، وكلّما كثرت أتباعه في هذا العصر في هذا الخصوص كثرت ثروته، وأن السيّد قد يكثر من الخدم والحشم فيكون ذلك سببًا لتناقص ماله وانحطاط قدره، وما ذاك إلّا أن الأول جميع من عنده من العمّال يعملون عملًا منتجًا مربحًا، بخلاف الثاني فإن عمل خدمه وحشمه غير منتج للمال، ومع ذلك فسيّد الخدم "يجمكهم" بقدر استحقاقهم ونشاط خدمتهم وتأدية ما هو مطلوب منهم، فهم آخذون لا معطون، بخلاف عمّال الأشغال الصناعية فأجرتهم تقدّر على قدر مورد العمل والمتحصّل منه من الأرباح والفوائد، هذا إذا كان بالمياومة، وإذا كان بالمقاولة والالتزا م والتعهّد فإن رئيس الصناعة يعطي المهمّات الجسمية المتراكمة الأجزاء والمواد بقدر معلوم للعمّال في نظير الأجرة، فإذا تخصّصت على الزمن ربما تفرّق عن المياومة بكثير، فيربح المالك ربحًا عظيمًا ويخسر العامل لأنه معط نوعًا لكثير وآخذ للقليل. (طهطاوي، اكا١، ٣٢٤، ١٩)

خدمة أرباب المناصب

- خدمة المقلّدين للمناصب العالية والوظائف السامية في أي دولة من الدول. وكذلك خدمة الخدم المعتادين لسادتهم في أي بلد كان، لا تنتج ربحًا ماليًّا ولا قيمة مثرية للمخدوم محسوسة، يعني لا تنتج بنفسها استغلال الأموال لمن هي منسوبة له، وهذا لا يقدح في حقّها شيئًا، لأن خدمة أرباب المناصب في الممالك عليها مدار العمل والإرشاد بالتدبير والسعي في الإصلاح، فإنتاجها الحقيقي إنتاج بالواسطة، فهو إنتاج الإنتاج، لا إنتاج بالفعل والمباشرة، وكلامنا في إنتاج رؤوس الأموال "والسرمايات" دون الإنتاج الإرشادي، وإلّا إذا نظرنا إلى إنتاج الإدارة ومعونة الحكومات وجدنا صحّة ما سلف نقله عن الخليفة المأمون من قوله: إن أسباب المكاسب أربعة، وعدّ منها الإمارة، وقال: إنّ ما عدا ذلك فهو كل علينا - والكل بفتح الكاف الحمل - وقد قلنا إن مرجع استحصال الأموال لا يكون إلّا من الزراعة والصناعة والتجارة فهي محل الأرباح والإيراد، وأما غيرها فهو محل للمصارف، لأننا بيّنا أن غير المنتج من الأعمال هو ما لا يبقى بعد انقضائه شيء من ثمرات العمل يروّج ويكفي لعمل آخر، فوظائف جميع الحكّام الملكية وضبّاط العسكرية البرية والبحرية وجميع الجنود كذلك، وإن كان عليها مدار حركة الإنتاج، بل هي القوة الباعثة له في الواقع ونفس الأمر، إلّا أنّها لا تسمّى في عرف المنافع العمومية بالمنتجة للأموال بنفسها وبعملها، وإن كانت لهم مرتبات سنوية جسيمة في نظير مأمورياتهم، فهذه المرتبات عائدة إليهم من أموال غيرهم، ولو أن خدمتهم للحكومات في غاية الشرف والمنفعة. (طهطاوي، اكا١، ٣٢٥، ٢٦)

خدمة عسكرية

- لتضبط قوانين الجزاء والتجارة ويصلح حال السجون ويعامل المساجين بمقتضى تنظيماتها بحيث لا يرام أحد بما يؤلم بدنه أو نحو ذلك، ثم قال ويستوي سائر الرعايا في ضرائب الأداء والمطالبة بالخدمة العسكرية، وقد يعافى غير المسلم من مباشرة الخدمة المذكورة إذا أقام عوضًا عنه أو أعطى دراهم نقدًا معروفة المقدار، ثم أشار إلى تنظيم الإدارة وأحوال البلاد إلى أن قال ولمراعاة النفع العام سيتعيّن من لدن دولتنا مبلغ من المال لتمهيد الطرقات، ثم تكلّم على كيفيّة استخلاص المجابي وبيّن أنّ المجلس الذي ينظر في مصالح السلطنة تتولّى اختيار أعضائه الذات الشاهانية ومدّة بقائهم في العضوية عام واحد، ويستوثق منهم باليمين عند دخولهم، وعليهم أن يذكروا ما يظهر لهم من غير تخوّف من شيء غير ربّهم، إلى أن قال فلتفتح الطرق والجداول لنقل محاصيل المملكة وليمنع كل ما يحول دون الزراعة والتجارة وليكن تمام الاعتناء بتعلّم المعارف والفنون وبالتفتيش كلما أمكنت فرصة عن أسباب وضع الشيء بمحلّه في جميع الأمور. (تونسي، أقوم، ٩٧، ١٤)

- إنّ الخدمة العسكرية بمقتضى قانون فرنسا تجب على أبناء الأمة الفرنساوية من غير فرق في ذلك بين الأهالي، بحيث يجب على من بلغ السن المحدود في القانون أن يحضر وقت أخذ العسكر ليدخل القرعة مع أبناء جنسه من سكان بلده، إلّا إذا كان له عذر معتبر في القانون. والخدمة العسكرية لها مدّة معلومة تنتهي إليها، ومن تراتيبهم أنه لا يمكن لأحد أن يصير ضابطًا في العسكر إلّا بالاستحقاق وذلك بأحد أمرين: أولهما تعلّم الأمور العسكرية في المكتب العسكري، فإذا شهد بنجابة المتعلّم أهل المعرفة خرج من المكتب فسيالًا صغيرًا ملازمًا فما دونه، ثم يترقّى بحسب أهليّته، والثاني أن يخدم في الجندية ستة أشهر في الأقلّ فيترقّى إلى ما فوق بالشروط المقرّرة عندهم. (تونسي، أقوم، ١٤٧، ١٧)

خراب العمران

- الأمم لم تبلغ ما هي عليه الآن إلّا بعد أن تقلّبت عليها الأحوال وحملت مشقّات دور الاستبداد عقيب الدور المسمّى بالحكومة الأبوية وهي كحكومة قبائل البادية في كل زمان وبعد أن يتسنّى لأقوى حاكم من حكّام القبائل أو القطائع التسلّط بقوّة التدبير أو السيف على عدّة منها يقبض على عنان إدارتها بالبطش بالمقاومين والأعداء والتغلّب على الأضداد والمناظرين فيصبح أمره قضاء نافذًا وقانونًا جاريًا. ولا يلبث من أدرك من السطوة هذا الشأو وبلغ من الاستبداد هذا المبلغ أن يساق بطبع النفس وحب الفخر والتنعّم والرفه إلى الإسراف والتبذير طلبًا لمجد النصر والفتوحات ورخاء الترف وإرضاء لهوى النفس، أو دفعًا لمحن والقيام بأعمال لا يتيسّر له القيام بها إلّا ببذل أموال غزيرة وإشغال كثيرين من الأمة في خدمته وإنفاذ أمره، وإن لم يكن فيه شيء من الخير لها فيضعف قوة شعبه بما يلقي على عواتقه من الأثقال المالية وما يشغل بأموره من قوّتها التحصيلية حال كون عمّاله وأعوانه وحاشيته ينهجون منهجه ويحذون حذوه، فينقص تحصيل الأمة عن احتياجها فيلجأ الفلّاح إلى الاستقراض بالرباء الفاحش لسدّ عوزه ودفع مطالب من استبدّ فيه، فينشأ

عن ذلك طبعًا وقوع أهل الزراعة إذا كانت البلاد زراعية وأرباب الصناعة إذا كانت صناعية تحت حمل من الدين تنحني بثقله أظهرهم وتسلب راحتهم وتضيع قوّتهم، وإذا طالت هذه الحال تفسد الهيئة الاجتماعية وتكثر المهاجرة ويخرب العمران. (سبستاني، فجل٢، ٧٠٢، ٥)

– من تصفّح الفصل الثالث من الكتاب الأول من مقدّمة ابن خلدون رأى أدلّة ناهضة على أنّ الظلم مؤذن بخراب العمران كيفما كان، وبما جبلت عليه النفوس البشرية كان إطلاق أيدي الملوك مجلبة للظلم على اختلاف أنواعه كما هو واقع اليوم في بعض ممالك الإسلام، ووقع بممالك أوربا في تلك القرون عند استبداد ملوكها بالتصرّف المطلق في عبيد الله من غير تقيّد بقانون عقلي لمنافاته لشهواتهم ولا شرعي لعدم وجوده في الديانة المسيحية المبنيّة على التبتّل والزهد في الدنيا كما تقدّم. (تونسي، أقوم، ١٠، ١٣)

خراج

– في الحقيقة كانت حكوماتهم (القدماء) أيضًا بسيطة، لا تحتاج إلى كثرة المصارف، لا سيّما في أوقات الصلح، فكانت مناصب الحكّام القضائية والملكية والعسكرية ليس لها مرتب ولا ماهية، لا سيّما عند الرومانيين واليونانيين، فكانت دولتهم لا تحتاج إلى قليل من الخراج. نعم... في أوقات الحروب والأخطار إذا احتاجت الحكومة إلى أمور ضرورية لتجهيز جيوش لحرب الأعداء استعانوا بأهل الوطن، فكان يعينهم من الأهالي كل من يحترم أوطانه ويصدق في معزّته لبلاده ومحل ميلاده، فيهدون إلى الحكومة برسم تشريف الوطن ما يكفي للحاجة بدون إلحاح من أهل الحكومة ولا لجاجة. (طهطاوي، اكا١، ٣٥٠، ١٢)

– إنّ الأصول والأحكام التي بها إدارة المملكة تُسمّى: فن السياسة الملكيّة، وتُسمّى: فنّ الإدارة، وتُسمّى أيضًا: علم تدبير المملكة، ونحو ذلك، والبحث في هذا العلم، ودوران الألسن فيه، والتحدّث به، والمنادمة عليه في المجالس والمحافل، والخوض فيه الغازيتات، كل ذلك يُسمّى "بوليتيقية"، أي سياسة، وينسب إليه فيقال بوليتيقي، أي سياسي. فالبوليتيقية هي كل ما يتعلّق بالدولة وأحكامها وعلائقها وروابطها، فقد جرت العادة في البلاد المتمدّنة بتعليم الصبيان القرآن الشريف في البلاد الإسلامية وكتب الأديان في غيرها قبل تعليم الصنائع، وهذا لا بأس به في حدّ ذاته، ومع ذلك فمبادئ العلوم الملكيّة السياسيّة، التي هي قوة حاكمة عموميّة، وفروعها، مهملة في الممالك والقرى بالنسبة لأبناء الأهالي، مع أنّ تعليمها أيضًا لهم مما يناسب المصلحة العمومية، فما المانع من أن يكون في كل دائرة بلدية معلّم يقرأ للصبيان، بعد تمام تعليم القرآن الشريف والعقائد ومبادئ العربيّة، مبادئ الأمور السياسيّة والإدارية، ويوقفهم على نتائجها، وهو فهم أسرار المنافع العمومية التي تعود على الجمعيّة وعلى سائر الرعيّة من حسن الإدارة والسياسة والرعاية في مقابلة ما تعطيه الرعيّة من الأموال والرجال للحكومة، ويفيدهم أسباب إيجاب الحكومة على الأهالي أن تخدم وطنها بنفسها خدمة شخصيّة في العسكرية، وأسباب إلزام الأهالي بدفع حصة مخصّصة من أموالهم بوصف خراج أو "ويركو" أو عوائد، أو نحو

ذلك من جبايات الحكومة القائمة في الدول الإسلامية مقام الزكاة المعطّلة، وكذلك ليعرف الأهالي أسباب إيجاب الحكومة عليهم أن يتنازلوا عن شيء من أملاكهم وعقاراتهم عند الاقتضاء واحتياج الحكومة لذلك للمصلحة العمومية، كتوسيع الطرق وما أشبع ذلك من العمليات التنظيمية. فإذا ارتكز في أذهان الصبيان من زمن شبوبيّتهم أصول هذه السياسات الشرعية وفروعها، وفهموا الأسباب والمسبّبات، سهل عليهم عند بلوغ الرشد، والوصول إلى كمال الرجولية، إجراء مفعولها. وهل هذا التعليم إلّا إيقاف أهل الوطن على معرفة حقوقهم وواجباتهم بالنسبة لأملاكهم وأموالهم ومنافعهم وما لهم وما عليهم، محافظة على حقوقهم، ودفعًا للتعدّي عليها؟ (طهطاوي، اكا١، ٥١٧، ٢٥)

- من الحِكَم المقرّرة عند قدماء الحكماء: الخراج عمود المُلْك. ومدّة إقامتي بباريس لم أسمع أحدًا يشكو من المكوس والفرد والجبايات أبدًا، ولا يتأثّرون بحيث إنّها تؤخذ بكيفيّة لا تضرّ المعطي وتنفع بيت مالهم، خصوصًا وأصحاب الأموال في أمان من الظلم والرشوة. (طهطاوي، اكا٢، ١٠٣، ١٤)

- لو اشتغل أهل البلد، بالحرب مع الأعداء، مثلًا؛ تعطّلت الصناعة. ولو اشتغل أهل الحرب والسلاح، بالصناعات وطلب القوت؛ تعطّلت البلاد عن الحرّاس، وهلَكَت الناس. فلزم؛ أن يمدّهم أهل البلد، بأموالهم، ليحرسوهم، فتحدث الحاجة إلى الخراج. ثم، يتولّد بسبب الحاجة إلى الخراج، علوم أخر. إذ يُحتاج إلى مَن يوظّف الخراج بالعدل، على أرباب الأموال، وهم العُمّال. وإلى مَن يستوفي منهم بالرفق، وهم الجُباة. وإلى من يُجمع عنده، إلى وقت التفرقة، وهم الخُزّان. وإلى مَن يُفرّق بالعدل، وهو الفارض للعساكر. وهذه الأعمال، لو تولّاها أناس كثيرون، لا يجمعهم إنسان واحد؛ لانخرم النظام. فحدثت الحاجة إلى ملك، يدبّرهم بالعلوم السياسيّة، التي تلزم معرفتها كلَّ ملك. فيكون الخلق - كلّهم - بالنسبة إلى العلوم المحتاج إليها؛ ثلاثة طوائف: الأولى؛ الفلّاحون والمحترفون. والثانية؛ الجند الحماة بالسيوف. والثالثة؛ المتردّدون بين الطائفتين، بالأخذ والعطاء. (جزائري، ذغ، ٧٣، ٣)

خرقة

- إنّ الخرقة عندنا (الخضر) إنّما هي عبارة عن الصحبة والأذن والتخلّق وهو المعبّر عنه بلباس التقوى إلى آخر ما قاله قدّس الله سرّه. (سنوسي، منر، ٦٠، ١٧)

خروج عن الجماعة

- الخروج عن الجماعة: ... عن ابن عباس مرفوعًا: "من كره من أميره شيئًا فليصبر فإنّه من خرج من السلطان قيد شبر مات ميتة جاهلية" أخرجاه. ولمسلم عن حذيفة مرفوعًا: "ستكون بعدي أئمة لا يهتدون بهديي، ولا يستنون بسنتي، وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس" قلت: يا رسول الله كيف أصنع إن أدركت ذلك قال: "تسمع وتطيع وإن ضرب ظهرك، وإن أخذ مالك فاسمع وأطع". وله عن عرفجة الأشجعي مرفوعًا: "من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشقّ عصاكم، ويفرّق جماعتكم فاقتلوه". (وهاب، كب، ٤٦، ٥)

خروج من خطة الخشونة

- أمّا الخروج من خطة الخشونة فلا يتأتّى إلّا بأسبابه من العلم وتهذيب الأخلاق، ولا يحصل الأول إلّا بالمدارس الحرّة الصحيحة المشارب السليمة المقاصد يتولّاها الذين سلمت أنفسهم من شوائب التعصّب، وعلموا أنّ الدين هو غير الحقائق الطبيعية، وإن كان بذاته حقيقة واجبة التسليم وقانونًا لازم الوجود ولاسيّما تحت سماء الشرق فلم يجعلوه من موانع التعليم وحجب الحق في حال كونه موجبًا للأول ومظهرًا للثاني، أوليس هو الداعي إلى طلب الحكمة والبحث عن الحقيقة، وفي خذوا الحكمة ولو من ألسنة المشركين والحكمة ضالّة المؤمن يأخذها ممن سمعها ولا يبالي في أي وعاء خرجت دليل لقوم يتفهّمون. غير أن هذه الوسيلة لا تتمّ إلّا بالنفقات الواسعة فلا بدّ والحالة هذه من زيادة خرج نظارة المعارف بحيث تكون قادرة على تكثير المدارس وتنظيم أحوالها وتوفير أسباب العلم بطبع ما أهمل من تآلف علمائنا الكرام وترجمة التصانيف الجديدة عسى أن نخرج ببركتها من مهواة التقليد فلا يقتصر علماؤنا من بعدها على إلزام العائد بالصلة، فإنّه لا بدّ لمُبْتَدأ التمدّن من نقل خبر التفنّن، فإذا توقّقت تلك النظارة إلى النهوض بما يجب عليها من ذلك انتشرت بعنايتها أنوار المعارف فخرجنا بها من ظلمات الضلالة والغواية إلى مقامات الرشد والهداية. (إسحق، كسج، ١١٠، ٢٧)

خزائن خصوصية

- إنّه لمّا رأى الإنسان أن في المعاملة بمبادلة العين بالعين صعوبة ومانعًا يصدّ سريان بريد التقدّم وجواد رواج الأشغال عيّن للمعادن الثمينة من الذهب والفضة والنحاس قيمة تقلّ وتكثر بحسب الطلب وظرفي المكان والزمان. فأصبح في تلك المعادن قيمة كل ما تعطيه الأرض من المحصولات وما يغيّر هيئة الإنسان بالصناعة وما يعطيه عالم الحيوان حياة. وهذا هو الذي مهّد عرقوب سبيل التجارة ودكّ حصون موانع تعلّق الأمم بعضها ببعض فنتج من ذلك خزينة عامة للعالم يقوم له فيها ما يأتي له منه بكل ما وجد فيه. خلا الإنسان الذي أصبح بواسطة روح هذا العصر في درجة لا تدركها جيوش الذهب الوضاح. وهذه الخزينة مقسومة إلى أقسام كثيرة. وأصبح لكل إنسان قسم منها. وهذه هي الخزائن الخصوصية أي التي يجنيها كل إنسان من جنان العالم لنفسه بالكدّ أو الإرث أو غيرهما. (سبستاني، فجل١، ١٠٢، ١١)

خزائن العالم العمومية

- إنّ خزائن العالم العمومية كثيرة وهي تنقسم إلى أقسام شتّى فمنها خزينة الدولة، وخزينة الكنيسة، وخزينة الفقراء، وخزينة المصابين بدواهي الزمان، وخزينة العلوم، وخزينة الصنائع، وخزينة المنافع العمومية، وغيرها. ولا يخفى أن كلًّا من هذه الخزائن هي شديدة النفع وضرورية لقيام أود العالم وأهله. ولكل من هذه الخزائن مرعى ومعدة وغذاء وإفراز وهي تتعلّق بعضها ببعض كل التعلّق. لأنّه إذا كان المرعى غير مخصب لا تمتلي المعدة ولا يقوم الغذاء بحق عمله ولا يبقى شيء للإفراز. وإذا كانت المعدة مثقبة يذهب المأكل سدى ويبطل الغذاء والإفراز. وكذلك إذا كان الغذاء مفسودًا والإفراز مسدودًا. وأهمية هذه الخزائن تكثر وتقلّ بحسب اتّساعها وأعمالها. ولذلك

أصبحت خزينة الدولة أهمّها. هذا مع قطع النظر عن خزينة الكنيسة. لأنه لا يخفى أن لخزينة الدولة عروقًا كثيرة تمتدّ إلى كل جسد الأمة فإن حملت إليه ما هو من واجباتها أن تحمل إليه يصبح ذلك الجسد راتعًا في جنات السعادة والرفاهية والصحة. وإن قصرت تلك العروق عن القيام بحق واجباتها بسبب العوارض التي تعرض عليها نفسها أو على الينبوع الذي يرسل فيها الدم إلى الجسد تأخذ أعضاء ذلك الجسد في الضعف بحيث لا تقدر أن تقوم بحق واجباتها وهي إرسال الغذاء إلى المعدة في المريء الذي يمتدّ منها إلى المعدة العامة التي هي خزينة الدولة حيث يستحيل ذلك الغذاء إلى دم ليقوم بحق تغذية الجسد. (سبستاني، فجل١، ١٠٢، ٢٦)

خزّان

- لو اشتغل أهل البلد، بالحرب مع الأعداء، مثلًا؛ تعطّلت الصناعة. ولو اشتغل أهل الحرب والسلاح، بالصناعات وطلب القوت؛ تعطّلت البلاد عن الحرّاس، وهلَكَت الناس. فلزم؛ أن يمدّهم أهل البلد، بأموالهم، ليحرسوهم، فتحدث الحاجة إلى الخراج. ثم، يتولّد بسبب الحاجة إلى الخراج، علوم أُخر. إذ يُحتاج إلى مَن يوظّف الخراج بالعدل، على أرباب الأموال، وهم العُمَّال. وإلى مَن يستوفي منهم بالرفق، وهم الجُباة. وإلى من يُجمع عنده، إلى وقت التفرقة، وهم الخُزَّان. وإلى مَن يُفرّق بالعدل، وهو الفارض للعساكر. وهذه الأعمال، لو تولّاها أناس كثيرون، لا يجمعهم إنسان واحد؛ لانخرم النظام. فحدثت الحاجة إلى ملك، يدبّرهم بالعلوم السياسيّة، التي تلزم معرفتها كلَّ ملك. فيكون الخلق - كلُّهم - بالنسبة إلى العلوم المحتاج إليها؛ ثلاثة طوائف: الأولى؛ الفلّاحون والمحترفون. والثانية؛ الجند الحماة بالسيوف. والثالثة؛ المتردّدون بين الطائفتين، بالأخذ والعطاء. (جزائري، ذغ، ٧٣، ٧)

خسّة

- من اصطلاحات المنطقيّين ما رأيت كالشكل والضرب وغيرهما. ومنها أنهم يعبّرون بالكلمة عن الفعل. وبالأداة عن الحرف. وبالكيفية عن الإيجاب والسلب. وبالكمّية عن الكلّية والجزئية. وبالجهة عن الضرورة والإمكان والامتناع. وبالشرف عن الإيجاب مع الكلّية. وبالخسَّة عن السلب مع الجزئية. وهي الأكثر دورًا في كتب القوم. (يازجي، قم، ٣٨، ٢)

خشوع

- الخشوع وهو استشعار القلب بعظمة المتجلّي الربّ وسكون الجوارح هيبة وخشية وجمع الفكر على جلال الحق وعدم خطور شيء في خاطره من أمور الدنيا والآخرة. (نابلسي، رق، ٥٦، ١٢)

خصوص

- العرض العام كلّي يقال على ما تحت حقائق مختلفة قولًا عرضيًّا. وهو إمّا لازم أو مفارق. واللازم إمّا أن يكون لازمًا بالنظر إلى الماهيَّة كالفرديّة للثلاثة من العدد. أو بالنظر إلى الشخص كالسواد للزنجيّ. والمفارق إمّا أن يكون انفكاكه سريعًا كحمرة الخجل. أو بطيًّا كسواد الشعر. واعلم أنّ الكلّيين لا بدّ أن يكون بينهما إحدى هذه النِسَب. وهي التباين كما بين الإنسان والفرس. والتساوي كما بين الإنسان والكاتب. والعموم والخصوص. إمّا مطلقًا

كما بين الإنسان والحيوان. فإن الحيوان يعمُّ كل فرد من الإنسان. والإنسان يخصُّ بعض أفراد الحيوان. وأما من وجه كما بين الحيوان والأسود. فإن كلًّا منهما يصدق على بعض أفراد الآخر ولكن يصدق أيضًا على أفراد لا يصدق عليها الآخر. فيصدق الحيوان وحده على الرجل الأبيض والفرس الأزرق ونحوه مما ليس بأسود من أنواع الحيوان. ويصدق الأسود وحده على الحديد والفحم ونحوه مما ليس بحيوان من أنواع الأسود. (يازجي، قم، ١٤، ٤)

خصوصيّات وليّ الأمر

- أما وظائف المجالس الخصوصية ومجالس النواب فليس من خصائصهما إلّا المذاكرات والمداولات، وعمل القرارات على ما تستقرّ عليه الآراء الأغلبية، وتقديم ذلك لوليّ الأمر، وكذلك من خصوصيات وليّ الأمر نشر القوانين وإجراء مفعولها من يوم نشرها، ومن المزايا الملوكيّة ما يُسمّى حق الصفح عن الجانبين، وهو أَجَلُّ المزايا اللائقة بالمنصب الملوكي، وهو أن له الحق في الصفح عن العقوبة المترتّبة على الجاني الذي جنايته من قبيل: ﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ (النساء: ٢٨) أو تخفيف جزاء هذه الجناية، فإنّ العظيم يعفو عن الذنب العظيم، وكذلك له أن يسامح من جزاء المذنب بالصغائر، وأن يقبل توبة من يتوب، وهذه المزية الجليلة لائقة بما ينبغي أن يكون عليه الملك من الرأفة والرحمة والحلم. (طهطاوي، اكا١، ٥٢٢، ١٠)

خصومات

- إنّ الإنسان؛ مدنيّ بالطبع. فهو محتاج إلى التمدُّن، والاجتماع مع أبناء جنسه. ومهما اجتمع الناس، في المنازل والبلاد، وتعاملوا؛ تولّدت بينهم خصومات. إذ تحدث: رياسة الزوج على الزوجة، ورياسة الأبوين على الولد، لأنّه ضعيف، يحتاج إلى مَن يقوم عليه. ومهما حصلت الرياسة على عاقل؛ أفضى إلى الخصومة، بخلاف الرياسة على البهائم، إذ ليست لها قوّة المخاصمة، ولو ظلمت. أمّا المرأة؛ فتنازع الزوج. وأمّا الولد؛ فينازع الأبوين. هذا في المنزل. وأمّا أهل البلد؛ فيتعاملون في الحاجات، ويتنازعون فيها. ولو تُركوا كذلك؛ لتقاتلوا وهلكوا. وكذلك الرعاة، وأرباب الفلاحة؛ يتنازعون على الأرض. ثم قد يعجز بعض الناس عن الصناعة، بعمى، أو مرض، أو هرم. ولو تُرك ضائعًا؛ لهلك. ولو وُكل تفقّده إلى الجميع؛ لفرّطوا. ولو خُصّ واحد، من غير سبب يخصُّه؛ لكان لا يذعن له. فحدث من هذه الأمور، الحاصلة بالاجتماع؛ علوم. (جزائري، ذغ، ٧١، ١٢)

خط

- إنّك إذا وضعت جوهرًا فردًا بلصق جوهر فرد آخر قام بهما امتداد وهو المسمّى بالخط، فإذا وضعت جوهرين آخرين بلصقها قام بالمجموع امتداد وهو المسمّى بالسطح، فإذا وضعت فوق هذه الجواهر أربعة جواهر أخر قام بالمجموع امتداد وهو المسمّى بالجسم التعليمي، وأمّا الجسم الطبيعي فهو إسم لجملة تلك الجواهر. (بيجوري، حبم، ٥٩، ٣٤)
- الإشارة؛ تتوقّف على المشاهدة. واللفظ؛ يتوقّف على حضور المُخاطَب، وسماعه. وأمّا الخطُّ؛ فلا يتوقّف على شيء، فهو أشرفها.

وهو خاصيّة النوع الإنساني. فاللفظ؛ أشرف من الإشارة. والكتابة؛ أفضل من النطق. لأن الإشارة؛ لا تصلح، إلّا للشيء المرئيّ الحاضر. وهي عبارة عن تحريك الحدَقة، إلى جانب معيَّن. فالإشارة؛ نوع واحد، أو نوعان. فلا تصلح لتعريف الأشياء المختلفة. وأيضًا، إذا أُشير إلى شيء؛ فلذلك الشيء، ذات؛ قامت بها صفات كثيرة. فلا يُعرف، بسبب تلك الإشارة، أنّ المراد؛ تعريف الذات وحدها. أو الصفة الفلانية. وأمّا اللفظ؛ فإنّه وافٍ بجميع ذلك. لأنّ اللفظ؛ يتناول الموجود والمعدوم. ويتناول ما تصحّ الإشارة إليه، وما لا تصحُّ الإشارة إليه. ويفهم المقصود منه؛ دون إبهام. والكتابة؛ أشرف، وأنفع، من الإشارة واللفظ. لأن القلم، وإن كان لا ينطق، فإنه يُسمع أهل المشرق، وأهل المغرب. فما جُمعت العلوم، ولا قُيّدت الحكمة، ولا ضُبطت أخبار الأولين، ومقالاتهم، ولا كُتُب الله المنزلة؛ إلّا بالكتابة؛ عين العيون، بها يبصر الشاهد الغائب. وفي الكتابة، تعبير عن الضمير، بما لا ينطق به اللسان. ولذا قيل: القلم أحد اللسانين. بل الكتابة؛ أبلغ من اللسان، فإن الإنسان، يقدر على كتابة، ما لا يقدر أن يخاطب به غيره. ويبلغ المقصود؛ حيث لا يمكن الكلام مشافهة. ولهذا؛ نهى شرع الإسلام، عن تعليم النساء الكتابة، لأن المرأة، قد لا يمكنها لقاء مَن تهوى؛ فتكتب له. فتكون الكتابة؛ سببًا للفتنة. (جزائري، ذغ، ١١٦، ١)

خط نصف النهار

- يمكن استخراج خط نصف النهار من الارتفاع، بأن ترصد غاية الارتفاع للشمس في يوم مفروض، وتخرج من أصل المقياس في الأرض المستوية على منتصف عرض الظلّ خطًّا على استقامة الظلّ، وتمدّه في الجهتين فهو خطّ نصف النهار. (عاملي، كشك٢، ٢٤١، ١٦)

خلاف الأولى

- أمّا أقسام الذنب فهي يحسب الشريعة أربعة: خلاف الأولى، وصغيرة، وكبيرة، وكفر. أمّا خلاف الأولى، فهو: الأمر الذي يسمّونه مكروهًا تنزيهيًّا، وهو كشرب الماء واقفًا، والتنقيص عن ثلاث تسبيحات في الركوع والسجود، وليس فيه غير فوت الثواب. والصغيرة كل ذنب لم يكن حرامًا محضًا كالغمز، والقبلة، والنظرة بشهوة، ويجوز في حق الله تعالى العقاب على ذلك. والكبيرة كل ما كان حرامًا محضًا كالزنا، واللواطة، وشرب الخمر، والسرقة. ولا يرفعها في الدنيا إلّا التوبة أو الحجّ المبرور - على ما قيل، والعقاب عليها من الله تعالى في الآخرة لمن مات مصرًّا عليها. (نابلسي، أش، ٩٨، ١٠)

خلفاء

- قال حجّة الإسلام الغزالي الخلفاء وملوك الإسلام يحبون الردّ عليهم ولو كانوا على المنابر، فقد قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهو يخطب "أيّها الناس من رأى منكم فيَّ اعوجاجًا فليقوِّمه" فقام له رجل وقال والله لو رأينا فيك اعوجاجًا لقوّمناه بسيوفنا، فقال الحمد للّه الذي جعل في هذه الأمة من يُقوِّم اعوجاج عمر بسيفه. (تونسي، أقوم، ١١، ١٠)

خَلْق

- إنّ الأمر والخلق واحد؛ وإن اتّحد الأمر وتعدّد الخَلْق، فالخَلْق صور الأمر، والأمر كنه ذات الخلق، وكل شيء من الخَلْق هو صورة الأمر الواحد، وقد اتّحدت ذات الأمر وكثرت صوره لكمال تنزيهه تعالى، فإذا كانت صورة من صور الخَلْق صورة الأمر ظهر ذلك الأمر بها، فإذا كانت صورة أخرى تضادّ تلك الصورة صورة ذلك الأمر أيضًا تنزّه الأمر في نفسه عن تلك الصورة الأولى بسبب هذه الصورة الثانية التي هي مضادّة لتلك الصورة الأولى، وتنزّه أيضًا عن هذه الصورة الثانية بسبب تلك الصورة الأولى التي هي مضادّة لها، وهكذا في جميع صور العالم كلّه العالم العلوي والعالم السفلي، فثبوت الصورة للأمر الإلهي تشبيه وهو في الحقيقة تنزيه كما قال تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ (الإسراء: ٤٤)، والتسبيح هو التنزيه فكل شيء صورة ذلك الأمر الإلهي الرحماني القديم الذي قام به كل شيء الذي كنى عنه تعالى بقوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠). وإذا كان كل شيء صورته كان مشبهًا لا بل كان منزّهًا، ولكن لا يفقه الناس تنزيه كل شيء إذ كل شيء له تنزيه بلسان خاص به لا يفهمه غير ذلك الشيء، فالتشبيه تنزيه والتنزيه تشبيه ولا يفقه ذلك إلّا الإنسان الكامل. (نابلسي، رت، ٦٧، ٣)

- (الخَلْق) مصدر بمعنى المخلوق؛ والمراد به كل ما سوى الله تعالى من ملك ظاهر وملكوت باطن وجبروت كامن، (حجاب) لك أيها العبد عن شهود نفسك ولم يقل حجب لتساويهم في صفة الحجابية لأنّ الواحد منهم يحجب كالكثير (وأنت) أي نفسك المحجوب أنت عنها بالخلق (حجاب) لك عن شهود الحق تعالى، فأنت حينئذٍ محجوب عن شهود الحق بمرتبتين من الحجب، مرتبة بنفسك ومرتبة بغيرك، فنفسك حجابك عن شهود الحق تعالى، وغيرك حجابك عن شهود نفسك، (والحق) سبحانه وتعالى من حيث هو (ليس بمحجوب) عن أحد مطلقًا إذ لا يحجب إلّا العظيم، ولا أعظم من الله تعالى حتى يحجبه، وإنّما هو موجود ظاهر كمال الظهور، ومع ذلك باطن عن غيره كمال البطون، فهو ظاهر لا لغيره وباطن لا عن نفسه، كما أنّه أول بذاته وآخر بخلقه، (ومحتجب) عزّ وجلّ (عنك) أي عن نفسك وعن إدراك عقلك له وحسّك (بك) أي بنفسك وبإدراك عقلك لغيره وحسّك، (وأنت) أيها العبد (محجوب عنك) أي عن نفسك فلا تعرف نفسك ما هي ويلزم من ذلك أن لا تعرف ربك، لأن من عرف نفسه فقد عرف ربه (بهم) أي بالخلق، لأنّك تنظر إليهم فتشتغل بمعرفتهم عن معرفة نفسك إذ هم في الحقيقة صور نفسك ظهرت لك في نفسك عند تجلّي الحق تعالى عليك في حضرات مختلفة. (نابلسي، رت، ١٥١، ١٦)

- كذلك أنت العالِم والمعلوم والشاهِد والمشهود لأنّك نسخة آدميّة وقد قال عليه السلام (إنّ الله خلق آدم على صورته) وفي رواية (على صورة الرحمن). وقد أشرنا إلى ما ذكرنا من أن جميع الخَلْق هم صور نفسك ظهرت لك في نفسك بقولنا من جملة أبيات لنا في ديواننا المسمّى (سحر الأحداق وبثّ الأشواق):

أنا كل الوجود والكائنات
أنا كل الأرواح كل الذوات

أنـا كـل الـعـقـول بـل كـل شـيء
فـي جـمـيـع الأزمـان والأوقـات
لـيـس كـل الـوجـود إلّا أسـامـي
والـمـسـمّـى بـكـل ذلـك ذاتـي
والـتـبـاسـي عـلـيـك حـيـث لـبـاسـي
كـل شـيء يـلـقـيـك فـي الآفـات
(نابلسي، رت، ١٥٢، ٢٣)

- إعلم أنّ جميع الحوادث: المحسوسات والمعقولات والموهومات والمُتخيّلات، مما كان، وما يكون، وما هو كائن إلى الأبد، ما قام وثبت بنفسه، ولا يقوم ويثبت بنفسه، ولا هو قائم وثابت بنفسه. وإنّما هو محتاج ومفتقر إلى "الوجود" ليقوم ويثبت به، كما هو مشاهد معلوم. ووجوده الذي هو قائم وثابت به مشاهد معلوم بديهيّ. والخلق والتقدير والتصوير والتكوين إنّما هو واقع على جميع الحوادث المذكورة، لا على ذلك الوجود الذي هو قيّوم مثبّت لجميع الحوادث كما ذكرنا. ولا يصحّ أن يكون الوجود مخلوقًا؛ كما أنّ جميع الحوادث مخلوقة. لأنّ المخلوق: ما وقع عليه خلق الخالق، وتقدير المُقدِّر، وتكوين المُكوِّن، بعد أن لم يكن كذلك. ولا يصحّ أن يكون الوجود وقع عليه إيجاد الموجد بعد أن لم يكن كذلك، فيلزم عليه أن يكون عدمًا فيصير وجودًا. والعدم ضدّ الوجود، لا خلاف الوجود. والذي لم يكن مخلوقًا، خلاف الذي صار مخلوقًا، لا ضدّه. ولهذا يجتمع الخلافان، كالمخلوق على وصف مخصوص، مع المخلوق على وصف آخر، خلاف ذلك الوصف. ولا يجتمع الضدّان، اللذان هما العدم والوجود، أصلًا. فالعدم لا يصير وجودًا، والوجود لا يصير عدمًا، أصلًا. وغير المخلوق يصير مخلوقًا وقت ما، والمخلوق يصير غير مخلوق في وقت ما. لأنّ الحوادث كلّها مخلوقة على الترتيب بخلق الله تعالى لها من الأزل كذلك. (نابلسي، وج، ٢٩، ٩)

- الخلق منه تعالى واقع على الأشياء التي هي الحوادث المحسوسات والمعقولات، كما ذكرناه، لا أنّ الخلْق منه تعالى واقع أيضًا على "وجود" الأشياء الذي هي قائمة به. وأيضًا، لو كان الله تعالى خالقًا للوجود، لكان خالقًا لإله آخر مثله، سبحانه، تقوم به الأشياء وتثبت. فإنّ الوجود هو الذي تقوم به الأشياء وتثبت، كما هو مشاهد معلوم بالبداهة. وأيضًا، فإنّ الوجود لو كان مخلوقًا لكان مقدَّرًا محدودًا مختلفًا، كما أن الحوادث كذلك. والوجود، كما هو معلوم مشاهد، من حيث هو وجود قيّوم على الحوادث مثبت لها، غير مختلف في "قيوميته" لكل شيء وتثبيته له. فلا هو في شيء أزيد منه في شيء آخر ولا أنقص ولا أقوى ولا أضعف. ولا هو مُقدَّر بمقدار في شيء دون مقدار في شيء آخر. وإنّما الأشياء مقدَّرة في أحوالها وإمكانها دون الوجود. كما قال تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ﴾ (الفرقان: ٢) أي: الشيء ﴿تَقْدِيرًا﴾ (الفرقان: ٢). وقال تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٩) ﴿مَّعْلُومٍ﴾ (القمر: ٤٩). فالوجود، كما هو المشاهد، واحد مطلق عن جميع التقادير والتصاوير والقيود والحدود، وقد تجلّى وانكشف بجميع التقادير والتصاوير والقيود والحدود، لأنّه فاعلها وخالقها وصانعها على مقتضى علمه وإرادته وقدرته التي هي مراتب ذاته، وحضرات أسمائه

وصفاته. وليس هناك في الإدراك العقلي غير وجود وقيود وحدود، قائمة بالوجود. والقيود والحدود هي المعلومة المشهودة بالحسّ والعقل. والوجود غيب عن الحسّ والعقل من حيث هو، وشهادة لهما من حيث ظهور القيود والحدود به. فلو لم يكن الله تعالى هو ما قلنا عنه إنّه الوجود، لزم أن يكون هو ما قلنا عنه إنّه القيود والحدود، أو قيد من تلك القيود وحدّ من تلك الحدود، وهو باطل، لأنه يكون مخلوقًا حينئذٍ. (نابلسي، وج، ٣٠، ٦)

- جميع الأشياء على اختلافها بالأجناس والأنواع والأشخاص، كلها قائمة، من حيث إمكانها في أحوالها كلها، بهذا الوجود الواحد الحق الذي لا وجود غيره. وهو قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ (الفرقان: ٢). فقد فسّر تعالى الخلق بالتقدير. وذلك مرادنا هنا بالإمكان. وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ (يس: ٣٨). ولم يرد في الشرع إيجاد للأشياء غير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠). فلفظة "كن" هنا تحتمل التمام والنقص؛ فإن كانت تامة كانت إشارة إلى نزول الأشياء إلى العقول بصفة الوجود، كما ذكرناه في إدراك العقول لذلك، وهو "اللبس من الخلق الجديد" المذكور في الآية الشريفة، وإن كانت ناقصة أشارت إلى التقدير فقط، وهو "الخلق الأول" الذي قال تعالى فيه: ﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ﴾ (ق: ١٥)، وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (يوسف: ٢١). فأمره يقتضي اتّصاف الأشياء بالوجود على طريقة "اللبس"، كما هو مقتضى إدراك العقل. وغلبة الله تعالى على "الأمر" يقتضي نفي اتّصاف الأشياء بالوجود، وانكشاف جلية الحال في "الخلق الأول" القديم، البعيد عن اللبس، كما هو "مشهد المحقّقين". (نابلسي، وج، ٩٦، ٨)

- الإعتبار الثاني الذي للوجود بقوله: "ومتى أُدرك أو شوهد، أو خاطب أو خوطب، فمن وراء حجاب عزّته، في مرتبة نفسه، بنسبة ظاهريته، وحكم تجلّيه، في منزل تدلّيه، من حيث اقتران "وجوده العام" بالممكنات، وشروق نوره على أعيان الموجودات، ليس غير ذلك". "وهو سبحانه وتعالى من هذا الوجه، وبهذه الحيثية، إذا اعتبر تعيُّن وجوده مقيَّدًا بالصفات اللازمة لكل مُتعيَّن من الأعيان الممكنة التي في الحقيقة هي نِسَب علمه جمعًا وفرادى، وما يتبع تلك الصفات من الأمور المسمّاة: "شؤونًا" و"خواص" و"عوارض"، والآثار التابعة لأحكام الإسم "الدهر" المسمّاة أوقاتًا، والمراتب أيضًا والمواطن؛ فإن ذلك التعيّن والتشخّص يسمّى "خلقًا" و"سوى". وينضاف إليه إذ ذاك كل وصف، ويُسمّى بكل إسم، ويظهر بكل وسم، ويقبل كل حكم، ويتقيّد في كل مقام بكل رسم. ويدرك بكل مشعر، من سمع وبصر، وعقل وفهم. وغير ذلك من القوى والمدارك، فادّكر واعلم! وذلك لسريانه في كل شيء بنوره الذاتي المقدّس عن التجزّؤ والانقسام، والحلول في الأرواح والأجسام، فافهم!". (نابلسي، وج، ١٤٥، ١٥)

- لم يرد في الكتاب ولا في السنّة، ولا عن أحد من الخلفاء أو المحقّقين، من صدور هذه الأمّة، إنّ الله تعالى خلق وجودًا محضًا حادثًا وجعله للموجودات الحادثة، على معنى أنه

تعالى: خلق الحوادث، وخلق لها أيضًا وجودًا حادثًا. وإنّما الوارد في الشرع أن الله تعالى خالق كل شيء، أي: مقدِّر للأشياء بمقادير معلومة له سبحانه. كما قال تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ (الفرقان: ٢). فالخَلْق هو التقدير، لا الإيجاد. ولئن كان هناك وجود حادث أيضًا خلقه الله تعالى للأشياء كما خلق الأشياء، فإن ذلك الوجود الحادث، وتلك الأشياء كلها قائمة بالوجود القديم. وذلك الوجود الحادث، مع تلك الأشياء، معدومات في ذلك الوجود القديم، فانيّات فيه، لا وجود لها غيره، على كل حال. والأشياء هي الظاهرة لبعضها بعضًا، بإظهار الله تعالى، ذلك بمنزلة شعاع الشمس الظاهر عن الشمس القائم بها. (نابلسي، وج، ١٥٠، ٢٣)

- يجعل (الخلق) في الآية الكريمة ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (البقرة: ٢٩) بمعنى التقدير لا الإيجاد، أو بمعناه ويقدر الإرادة، ويكون المعنى: أراد خلق ما في الأرض جميعًا لكم. (آلوسي، مق، ١٥، ٨)

- معنى قوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (البقرة: ٢٩) حينئذٍ، قدَّره؛ أو أراد إيجاده، أو أوجد مواده. (آلوسي، مق، ١٧، ١)

- الخلّاق؛ الكثير الخلق. والخلق قد يكون تقديرًا مجرّدًا في النفس، وقد يكون مع إيجاد في المدارك الحسّية فيكون خلقًا بعد خلق، كما قال الشاعر:

ولأنــت تــعــزى مــا خــلــقــت
وبـعـض الـقـوم يـخـلـق ثـم لا يـعـزى

يريد: أنت توجد ما خلقت وقدَّرت خارجًا للحسّ. وبعض القوم يهمّ ويخلق، ويقدِّر في نفسه. ولا يوجد خارجًا ما خلق وقدَّر. فالحق - تعالى - خلّاق على الدوام، يوجِد الأعراض التي هي صور فإنها كلها أعراض سيّالة، كما يقول الحكماء في الزمان، وكما تقول الأشاعرة، العرض لا يبقى زمانين، فإنها لو بقيت لاستغنت عن الحق - تعالى - وتعطّلت أسماء الأفعال، وتعطيل الأسماء محال، وليس للحق - تعالى - في هذا الخلق إلّا إعطاء الوجود لما تقتضيه حقائق الأشياء من الأحوال والأحكام، وإلّا فهي ثابتة في العلم كأعيانها، فما يكون من الحق لها إلّا الإيجاد، وهذا معنى قول سيّدنا محيي الدين: "الأشياء ما استفادت إلّا الوجود" وانقسام الخلق إلى تقدير في النفس من غير إيجاد، وإلى تقدير مع إيجاد؛ إنما هو بحسب المدارك والمشاعر الإنسانية، وأمّا بحسب ما هو الأمر عليه فليس إلّا الوجود الحق، يظهر بتقاديره وتصاويره، التي يقدّرها ويصوِّرها لنفسه في نفسه، ويظهر متعيِّنًا بها، كالتجريد عند علماء البديع. (جزائري، مواف١، ٣٩٠، ١٨)

- أمّا أحديَّة الواحد فهي غناه عن العالمين، لأنّ الوحدة لا فرق بينها وبين الهوية وكمال الإطلاق ومرتبة الغنى عن العالمين؛ إلّا باعتبار حضوره لنفسه، المسمَّى بالتعيُّن الأول. فلا مناسبة بينها وبين الممكنات في فيضان الوجود. فالإبداع والخلق والإيجاد والتأثير والمبدئية... إنّما كانت عن مرتبة الألوهية، للنسبة التي بين أعيان الممكنات والأسماء، فإنّها الطالبة لظهور العالم وإيجاده. (جزائري، مواف٢، ٦٤٢، ٢٠)

- إنّ للحق قولًا مع كلِّ كائن، وإرادة كذلك، وإنَّ للحق نفسًا وعماء وكلمات. وإنَّ ظهور المُكوَّن

في النفس الرحماني يسمَّى كلمة وأمرًا، وظهوره في العماء يسمَّى كونًا وخلقًا، ولكن الوهم يحضر هذا كله، وأبعد منه في العقل، ويصوّره بقوّته الوهمية الخيالية، كما يصوّر المحال الذي لا يتصوَّر في العقل وجوده. ويدركه صورة وجودية، وإن كانت تلك الصورة لا تقع ولا توجد في الوجود الحسّي أبدًا، ولكن لها وجود في مرتبة الوهم الخيال، وهو أحد مراتب الوجود. (جزائري، مواف٢، ٩٠٢، ١٨)

- قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الرعد: ١٦). اعلم أنّ الخلق خلقان، خلق تقدير منفكّ عن الإيجاد، وهو المشار إليه بقوله: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ (مريم: ٩). أي قدَّرتك في العدم، ولم تك شيئًا مقدرًا ثابتًا في مرتبة الثبوت، العارية عن الوجود. قال هذا لزكريا - عليه السلام - حيث قال متعجّبًا ومستبعدًا: ﴿أَنَّىٰ يَكُونُ لِى غُلَٰمٌ وَقَدْ بَلَغَنِىَ ٱلْكِبَرُ وَٱمْرَأَتِى عَاقِرٌ﴾ (آل عمران: ٤٠). وما قال هذا لامرأة الخليل - عليه السلام - حيث قالت مستبعدة ومتعجّبة: ﴿يَٰوَيْلَتَىٰٓ ءَأَلِدُ وَأَنَا۠ عَجُوزٌ وَهَٰذَا بَعْلِى شَيْخًا إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عَجِيبٌ﴾ (هود: ٧٢). لأن زكريا له الاطّلاع على أغوار هذه العلوم، بخلاف امرأة الخليل - عليهما السلام -. والخلق الثاني مقرون بإيجاد خارجي، وهو المشار إليه بقوله: ﴿مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ﴾ ﴿ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ﴾ (الإنفطار: ٦ - ٧). (جزائري، مواف٣، ٩٧٩، ١١)

- إنّ الوجود الحق مظهر للخلق، والخلق مظهر للحق، فأنت مرآته وهو مرآة أحوالك. وأمّا غير الكمل فإنّه لا ينظر ولا يشهد إلّا وجهة واحدة، كل واحد وما أعطاه الحق في كشفه.

فوجود الحق ووجود الخلق، أي شيء جعلته مظهرًا أو مرآة فهو كذلك. حضرة الأعيان الثابتة أو وجود الحق - تعالى - فإمّا أن تكون الأعيان الثابتة مظهرًا وهو الظاهر فيها بحكم ما هي عليه من الاستعدادات والأحكام فهو كحكم المرآة في صورة الرائي، فهو عينه وهو الموصوف بحكم المرآة، فهو الظاهر في الظاهر بأحكام المظاهر، فهو قوله:

فلا تنظر إلى الحق
وتعريه عن الخلق

أو يكون الوجود الحق - تعالى - هو عين المرآة. وأحكام الخلق وهي الأعيان الثابتة تعلّقت به تعلّقًا ظهوريًا تعلّق صورة المرئي في المرآة، فترى الأعيان الثابتة من وجود الحق - تعالى - ما يقابلها منه، ولا ترى ما ترى من حيث ما هي المرآة عليه، فإنّما ترى من حيث ما هي عليه. فإن التجلّي في المظاهر لا يكون إلّا بصورة استعداد العبد، فلا يرى الخلق في مرآة الحق إلّا صورة نفسه، ما رأى الحق - تعالى - مع علمه أنه ما رأى صورة إلّا فيه تعالى، فهذا معنى قوله:

ولا تنظر إلى الخلق
وتكسوه سوى الحق

فالتجلّي الذاتي في غير مظهر محسوس أو معقول أو متخيّل ممنوع. ولا حلول ولا اتحاد ولا امتزاج ولا ولا ولا... ولا شيء مما يتوهّمه القاصرون. فليس في أحد من الله شيء ولا فيه من خلقه شيء. (جزائري، مواف٣، ١١٨٤، ١٦)

- الوجود خلق كله بنسبة أخرى، فإنّه تعالى ظهر بهذه المرتبة وسمّى نفسه بالخلق، فليس إلّا الله وحده. ويسمّى خلقًا لحكم الممكن في تلك

العين، وهذا الحكم عن عين معدومة، فالمتكلِّم والمُكلَّم عين واحدة في صورتين بإضافتين، فإنّه العين الواحدة الجامعة لوجهي الحق والخلق. فللخلق منها ما يستحقّه الخلق، وللخلق منها ما يستحقّه الحق، مع بقاء كل وجه في مرتبته، كما تعطيه ذاته في غير حلول ولا اتّحاد ولا امتزاج، فهو خلق بنسبة، وذلك من حيث تشكّل الأسماء الإلهيّة بالصور، فله الإمكان، وهو حقّ بنسبة، وذلك من حيث العين القابلة للصور الإسمائية عليها، فله الوجوب والإمكان، فهو الواجب الممكن والمكان والمتمكّن المنعوت بالحدوث والقدم. (جزائري، مواف٣، ١٢١٩، ٢)

- المشار إليه بالخلق هو عين الحق، فلا يشار إلى الحق وحده وإلى الخلق وحده. وذلك كما يقال في الجوهر أنّه قائم بنفسه، ظاهر، شخص من أعيان غير ظاهرة، هي مجموعة، وليست عينه وليس لها وجود إلّا عينه. فمن الجوهر ومن الصفات النفسية هكذا هذه الحضرة فهو حق في عين ما هو حق، إذا ظهر كان خلقًا، وكيف يُخلّى الكون عنه تعالى والكون لا يقوم إلّا به. (جزائري، مواف٣، ١٢٢٠، ١٢)

خُلُق

- إن الخُلُق عادة النفس التي تصدر من الإنسان بلا رويّة، فهو نوعان: إساءة، وإحسان جبل عليهما الإنسان، فإذا ارتسم في النفس أيهما كان نقله صعبًا، لأنّه تطبُّع، فإذا كانت الأخلاق المحمودة غريزية في بعض فلا يهمل الباقي منهم أن يصيروا إليها بالرياضة والألفة، ويرتقوا إليها بالتدرّب والاعتناء والكلفة، فمن لم يكن منهم على الخير مطبوعًا يصير متطبّعًا، والفرق بين الطبع والتطبّع إنّ الطبع جاذب مفتعل والتطبّع مجذوب مفتعل، وقد يكون في الناس من لا يقبل طبعه العادة الحسنة ولا الأخلاق الجميلة، ونفسه مع ذلك تتشوّق إلى المنقبة، وتأنف من المثلبة، لكن سلطان طبعه يأباه عليه. (طهطاوي، اكا٢، ٣٨١، ١٣)

خلق أولي غيبي علمي

- أخبر - تعالى - أنّه خلق السموات. والمراد: كلُّ ما علا من الأفلاك والأملاك. والأرض، والمراد: كل ما سفل من العناصر والأركان وما تولَّد منها لتفصل مجمل الحق، الذي خلقت لأجله، وتميَّز مبهمه وتظهر خفيَّه، وهذا بحسب الخلق الأوَّلي الغيبي العلمي. فإنّ الإنسان الأكمل متقدِّم بالحقيقة. وأمَّا بحسب الخلق الإيجادي العيني الشهادي، من حيث الصورة والنشأة الطبيعية العنصرية؛ فالإنسان متأخِّر، اجتمعت نشأته من كلّيات حقائق السموات والأرض وجزئيّاتها، فكان مختصرهما، وهما مطوَّلاه. (جزائري، مواف٢، ٥٧١، ٦)

خلق إيجادي عيني شهادي

- أخبر - تعالى - أنّه خلق السموات. والمراد: كلُّ ما علا من الأفلاك والأملاك. والأرض، والمراد: كل ما سفل من العناصر والأركان وما تولَّد منها لتفصل مجمل الحق، الذي خلقت لأجله، وتميَّز مبهمه وتظهر خفيَّه، وهذا بحسب الخلق الأوَّلي الغيبي العلمي. فإنّ الإنسان الأكمل متقدِّم بالحقيقة. وأمَّا بحسب الخلق الإيجادي العيني الشهادي، من حيث الصورة والنشأة الطبيعية العنصرية؛ فالإنسان متأخِّر، اجتمعت نشأته من كلّيات حقائق

السموات والأرض وجزئيّاتها، فكان مختصرهما، وهما مطوّلاه. (جزائري، مواف٢، ٥٧١، ٧)

خلق بحكمة وبعلّة

- القدح في حكمته تعالى. أقول: من خصال الجاهلية القدح في حكمته تعالى وأنّه ليس بحكيم في خلقه بمعنى أنّه سبحانه يخلق ما لا حكمة له فيه، ويأمر وينهي بما لا حكمة فيه، وقد حكى الله تعالى ذلك بقوله في سورة ص ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ (ص: ٢٧) وقال سبحانه في سورة المؤمنين ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ﴾ (المؤمنون: ١١٥ - ١١٦) وفي سورة الدخان ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ﴾ ﴿مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الدخان: ٣٨ - ٣٩) وفي سورة الأنبياء ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ﴾ ﴿لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّٱتَّخَذْنَٰهُ مِن لَّدُنَّآ إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾ (الأنبياء: ١٦ - ١٧). وفي سورة الحجر ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَإِنَّ ٱلسَّاعَةَ لَءَاتِيَةٌ فَٱصْفَحِ ٱلصَّفْحَ ٱلْجَمِيلَ﴾ (الحجر: ٨٥) إلى غير ذلك من الآيات الناصة على أن الله تعالى لم يخلق شيئًا من غير حكمة ولا علّة على خلاف ما يعتقده أهل الباطل من الجاهليين ومن نحا نحوهم من هذه الأمّة ممن نفى الحكمة عن أفعاله سبحانه وتعالى. (آلوسي، مج، ٦٧، ٣)

خلق تقديري

- لمّا خلق الله - تعالى - الخلق التقديري خلقه جوهرًا مظلمًا معقولًا، فتجلّى الحق عليه باسمه "النور الوجودي" فانصبغ بذلك النور، فاتّصف بالوجود، بعد أن كان عدمًا، فزالت عنه ظلمة العدم، فظهر الهباء، بعدما انصبغ بالنور الوجودي على صورة العالم، لأنّ الممكنات كلها ظهرت فيه ظهورًا غيبيًّا علميًّا. فالهباء هو العالم البسيط، والعالم فيه هو الوسيط، والإنسان الكامل هو الوجيز، فالإنسان على صورة العالم، والعالم على صورة الهباء، والهباء على صورة الحق، باعتبار الظهور، وبالعكس باعتبار البطون، ظهر - تعالى - في الهباء بمعلوماته فهو محلّ الأعيان الثابتة. فإذا قال تعالى للممكن: كن، وهو ثابت العين في جوهر الهباء المسمّى بالعماء وبالخيال وبالهيولى... عند الحكماء وسمع الأمر بالسمع الثبوتي لم يتوقّف عن الوجود، فكان صورة في جوهر الهباء، بعد أن كان معلومًا. ولما وجدت الصور في الهباء أعطته الوجود العيني، بعد أن كان معقولًا، فهو الذي قبل أعيان العالم الثابتة وأرواحه وصوره وطبائعه. وهو قابل لما لا يتناهى. فإن ما لم يدخل في الوجود لا يوصف بالتناهي. والأمر بالتكوين والوجود أمر للصورة، لأنّ الأعيان الثابتة لم تزل ثابتة في عدمها. والصور أعراض مجتمعة، والوجود ليس إلّا له - تعالى -. فالأمر بالتكوين هو المكوِّن، إسم فاعل، والمكوَّن، اسم مفعول، والتكوين؛ فهذا بدؤ العالم وجوهره فهو موجود من النور الوجودي، والحقيقة الكلّية، والهباء. (جزائري، مواف٢، ٦٢٣، ١٦)

- ثم بعد ما أوجد الله - تعالى - الأرواح العالية إيجادًا عينيًّا شهاديًّا؛ عيَّن الله - تعالى - مرتبة الطبيعة، ثم عيَّن بعدها مرتبة الهباء، وهو

المسمّى بالهيولى في اصطلاح الحكماء. ثم عيّن - تعالى - بعدها مرتبة الجسم الكلّ، ثم عيّن الشكل الكل. وهذه الأربعة يطلق عليها إسم الخلق التقديري، لا الخلق الإيجادي، فإنّها غير موجودة في أعيانها، وإنّما هي أمور كليّة معقولة كالأسماء الإلهية، ومعنى قولنا في هذه الأربعة: إنّه تعيُّن كذا ثم كذا؛ إنّه تعالى لو أوجدها في العيان لكانت هذه مراتبها مرتبة كما ذكرناها. (جزائري، مواف٢، ٦٤٩، ١٢)

- التجلّي الذاتي الأزلي الذي هو أوّل التجلّيات والتعيّنات، وبه ومنه حصلت الأعيان الثابتة، أعيان الممكنات واستعداداتها الذاتيّة الكلّية في العلم، وهذا هو الخلق التقديري الذي تكون عليه الممكنات إلى غير نهاية، وعلى طبقة يكون التجلّي الأسمائي حذو النعل بالنعل لا أزيد ولا أنقص في الخلق الإيجادي. (جزائري، مواف٣، ١٢٠٧، ١٣)

خلق تقديري وإيجادي

- قوله: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ (الرعد: ١٦). يصحُّ أن يحمل على الخلق التقديري والإيجادي. والشيء يصحُّ أن يحمل على الثابت وعلى الموجود. فالخلق بقسميه، والشيء بقسميه مختصّ بالممكن. وهو المراد بقوله: ﴿لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ (الطلاق: ١٢). (جزائري، مواف٣، ٩٨٠، ١٤)

خلق جديد

- الأحديّة بمقتضى حقيقتها تطلب نفي ما يشفعها وإعدامه، حتى تصحَّ الأحديّة الحقيقيّة، وتنتفي الغيريّة المجازية. فهي تعدم نور الشمعة بظهورها، فلا يبقى غير. والألوهيَّة، التي هي مرتبة الأسماء، تطلب ظهور آثارها؛ فتتّقد الشمعة، لأن الألوهية هي استتار الذات الأحدية، بظهورها بصورة الغير. فالألوهية مرتبة الذات الأحدية، ليس لها رتبة العينية، ولا رتبة الغيرية. والمخلوقات دائمًا بين هذين المقتضيين مقتضي الأحديّة، ومقتضي الألوهية، فهي دائمًا بين إيجاد وإعدام، وهذا معنى الخلق الجديد، الذي الناس في لبس منه. (جزائري، مواف١، ٢٦٠، ٢٣)

- الصور الحاملة للطبائع كلها من تراب وماء وهواء ونار وجماد ونبات وحيوان وجن وإنسان وأفلاك وأملاك إنّما هي أعراض في الجوهر الواحد بالحقيقة، المتعدِّد بحسب الصور، يلبس الجوهر صورة فيسمَّى بها، كانت ما كانت. وهو المسمَّى بالكون، أي انتقلت من العدم إلى الوجود. ويخلع صورة فيزول عنه ذلك الاسم بزوالها، وهو المسمَّى بالفساد، أي انتقلت من الوجود إلى العدم، وزال عنها ما ظهر من الكون والوجود وهكذا العالم كلّه دائم الكون والفساد في الصور في كلِّ نفس، غير أنه إذا خلع الجوهر ولبس صورة مثلها يقع اللبس، فتتلبَّس الصورة الثانية بالأولى، أي الصورة الكائنة بالفاسدة، وهو الخلق الجديد، الذي الناس في لبس منه، وما أدركه أهل الله أهل الكشف والوجود وبعض الحكماء القدماء، أدركوه عقلًا. (جزائري، مواف٢، ٦٧٥، ١٦)

خلق لا شيء

- خلق (الله) مخلوقاته بسبب الحق ولأجل الحق، وخَلْقها ملتبس بالحق وهو في نفسه حق، فمصدره حق وغايته حق وهو يتضمّن الحق. وقد أثنى على عباده المؤمنين حيث نزّهوه عن إيجاد الخلق لا لشيء ولا لغاية فقال

تعالى ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ ﴿ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ﴾ (آل عمران: ١٩٠ - ١٩١). وأخبر أنّ هذا ظنّ أعدائه لا ظنّ أعدائه لا ظنّ أوليائه. (آلوسي، مج، ٦٨، ١٩)

خلق وأمر

- قال ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ (ص: ٢٧). وكيف يتوهّم أنّه عرفه من يقول إنّه لم يخلق الخلق والأمر عن مشيئة وقدرة محضة لا لحكمة ولا لغاية مقصودة، وهل هذا الإنكار لحقيقة حمده، بل الخلق والأمر إنّما قام بالحكم والغايات فهما مظهران لحمده وحكمته، فإنكار الحكمة إنكار لحقيقة خلقه وأمره، فإنّ الذي أثبته المنكرون من ذلك ينزّه عنه الربّ ويتعالى عن نسبته إليه. (آلوسي، مج، ٦٩، ٩)

خلق وتدبير

- حتى يعرفوا انفراده - تعالى - بالخلق والتدبير، وإن فعله - تعالى - لا يتوقّف على الأسباب العاديّة ولا العقلية، وإنّما يفعل مع الأسباب إذا أراد لحكمته ويفعل مع فقدها إذا أراد لقدرته. فهو الفعّال لما يريد، يخرج الخير ممّا صورته شرّ، ممّا صورته خير، كما هو مشاهد لكم، فكم أخرج منّة من محنة، ومحنة من منّة، لا إله إلّا هو الواسع الحكيم. (جزائري، مواف١، ٤٣، ١٣)

خلل سياسي

- أمّا الخلل السياسي فإنّ احتياج المملكة لغيرها مانع لاستقلالها وموهن لقوّتها، لاسيّما إذا كان متعلّق الاحتياج الضروريّات الحربيّة التي لو يتيسّر شراؤها زمن الصلح لا يتيسّر ذلك وقت الحرب ولو بإضعاف القيمة، ولا سبب لما ذكرناه إلّا تقدّم الإفرنج في المعارف الناتجة عن التنظيمات المؤسّسة على العدل والحريّة، فكيف يسوغ للعاقل حرمان نفسه مما هو مستحسن في ذاته ويستسهل الامتناع عمّا به قوام نفعه بمجرّد أوهام خيالية واحتياط في غير محلّه، ومما يحسن سوقه هنا قول بعض المؤلّفين من الأورباويين في السياسات الحربية أن الممالك التي لا تنسج على منوال مجاوريها فيما يستحدثونه من الآلات الحربية والتراتيب العسكرية يوشك أن تكون غنيمة لهم ولو بعد حين. (تونسي، أقوم، ٧، ٢١)

خلل في العمران

- في حاشية الدرّ المختار للعلامة الشيخ محمد بن عابدين الحنفي ما نصّه أن صورة المشابهة فيما تعلّب به صلاح العباد لا تضرّ، على أنّا إذا تأمّلنا في حالة هؤلاء المنكرين لما يستحسن من أعمال الإفرنج نجدهم يمتنعون من مجاراتهم فيما ينفع من التنظيمات ونتائجها ولا يمتنعون منها فيما يضرّهم، وذلك أنا نراهم يتنافسون في الملابس وأثاث المساكن ونحوها من الضروريّات وكذا الأسلحة وسائر اللوازم الحربية، والحال أن جميع ذلك من أعمال الإفرنج ولا يخفى ما يلحق الأمة بذلك من الشين والخلل في العمران وفي السياسة، أما الشين فبالاحتياج للغير في غالب الضروريّات الدالّ على تأخّر الأمة في المعارف، وأما خلل العمران فبعدم انتفاع صناع البلاد باصطناع نتائجها الذي هو أصل مهمّ من أصول

المكاسب، ومصداق ذلك ما نشاهده من أن صاحب الغنم منّا ومستولد الحرير وزارع القطن مثلًا يقتحم تعب ذلك سنة كاملة ويبيع ما ينتجه عمله للإفرنجي بثمن يسير ثم يشتريه منه بعد اصطناعه في مدّة يسيرة بأضعاف ما باعه به. (تونسي، أقوم، ٧، ١٠)

خلو الجلسة

- أما خلو الجلسة فهو ملك الخلو بكراء على التبقية تبقى به يد المكتري، والأصل فيه أنّ المكتري يأخذ حانوتًا أو شبهه مشاهرة أو مساناة لمدة معيّنة أو غير معيّنة فيضع فيه لوازم صناعته ويستمرّ على ذلك لعدم من يزيد عليه في قدر الكراء بسبب قلّة الراغبين فلا يقع إخراجه، ويعرف الحانوت بمعمره وتصير له من ذلك يد يتقدّم بها على غيره، وفشا ذلك حتى صار عرفًا، فمن اكترى ربعًا للغلّة والحالة ما ذكر فإنما يكريه على التبقية وإن حدّده في الظاهر بمدّة فإنّ ذلك التحديد غير مراد لانعقاد الضمائر على خلافه، كذا نصّ عليه القاضي إسمعيل، فالمكتري على هاته الصفة المغاربة وأفتى به علماءهم على ما سبق في مقدّمة الإنزال، وقد عدّ الدسولي بيع الجلسة والجزاء من التخلّي للغير بعوض فهو بمنزلة إباحة صيد البركة وملح الملاحة، ذكر ذلك في فرع من أول البيوع، وقد تقرّر هذا النوع من الملك في البلاد التونسية على هذا الوجه في الأملاك القديمة، ومنذ تغيّر الزمان على الأملاك وتوفّرت الرغبات لم يبق لأحد استحقاق تبقية سوى ما سبق. (سنوسي، مدر، ١٦١، ٢٣)

خلو الحزقة

- أما خلوّ الحزقة فالأصل فيه أنّ اليهود بعد أن كانوا يملكون العقارات التونسية منعهم الأمير حمودة باشا من الملك فيها، وخصّصت لهم الدولة حارات أذنتهم بالسكنى فيها على وجه الكراء حتى ضاقت عليهم وتزاحموا فيها وتنافسوا في كرائها بما يتجاوز قيمتها، وتشكّوا من ذلك لأحبارهم فاتّفقوا على أن المحل إذا دخله أول مكتر من اليهود وأوقد فيه قنديله ينال بذلك قوة يمكنه أن يتمسّك بها فيحزق على المحل ويختصّ بسكناه بقدر كرائه دون أن يزيد عليه غيره من اليهود، وإذ تنازل صاحب هاته الحزقة لسكنى غيره فله الحق أن يأخذ من الساكن الثاني جزءًا يعتبر في مقابلة قوّته وحزقته، كل ذلك من توافق اليهود فيما بينهم بمقتضى تحريم أحبارهم. ولمّا كان المالكون من المسلمين في وسعهم إخراج صاحب هاته الحزقة التزم اليهود أن يبذلوا للمالك قدرًا من الدراهم معجّلًا بعد إيقاد القنديل وعمل الحزقة حتى يكون بذلك مالكًا للخلو حقيقة باشتراء المنفعة بما يدفعه معجّلًا، وربما فوتوا ذلك على المالك بإعطاء تلك القوة التي يستحقّ بها صاحبها ذلك الجزاء في مهر الزوجة، أو حبس قنديل لصوامعهم، فصار خلو الحزقة عبارة عن تملُّك اليهودي لخلو العقار الجديد ملكية أبديّة بدراهم زائدة على قدر الكراء المؤبّد برضى المالك، أو بعد تصيير الخلو لمهر زوجته أو حبس قنديل بحيث أن هذا النوع يختصّ بمساكن اليهود في تونس، فيكون لأول يهودي يسكن في منزل فيضع فيه أثاثه ويستشهد أحبارهم بأنه وضع الأثاث وأوقد فيه أول قنديل بقصد البقاء على الخلو ثم يعمل شهادة أخرى للتفويت فيشهد بأنه أعطى ما استحقّ من الخلوّ المذكور في مهر زوجته أو

جعله حبسًا على إيقاد قنديل في بيعتهم، فإذا انتهى أمد كرائه يُخيَّر المالك إن لم يكن تملّكه للخلو برضاه فإن شاء أخذ يسير الدراهم المعجّلة في ثمن الخلو المشغول بأمتعة الساكن في مقابلة البقاء ويستمرّ معه على إجراء الكراء دائمًا، أو أنّه يخرج ويترك له المحل، وحيث أن حزقة يهودي لا يسكنها غيره إلّا برضاه فلا يمكن ليهودي أن يقبل هذا المحل إذا خرج منه مكتريه، وحيث أن المحل الذي يسكنه يهودي لا يسكن فيه مسلم فيما بعد لاختصاص اليهود بحاراتهم في ذلك الوقت يضطرّ مالك المحل إلى إبقاء المكتري مع الانتفاع بالقدر المُعجَّل. (سنوسي، مدر، ١٥٩، ٢٢)

خلو المفتاح

- الخلوات في تونس على أنواع: وهي خلو المفتاح والحزقة والجلسة والنصبة. فأما خلوّ المفتاح فهو الأصل في الخلوات ويختصّ بملك خلو الحانوت بدراهم زائدة على قدر كرائه ملكية خالدة بمقدار لا يزيد بأن يتسلّم المرء حانوتًا أو رحى أو نحوهما من المالك أو ناظر الوقف أو المستحقّ لينتفع بسكناه ووضع آلة صناعته وضروب تجارته مما يقبله المكان ويحتاج إليه على وجه لا يملك معه صاحب العقار إخراجه ولا إزالة يده عنه بدفع عوض معجل، والتزام قدر من الكراء سنوي أو شهري بحيث لا يبقى لصاحبه الأصلي من منفعته إلّا قدر ذلك الكراء، وما زاد عليه فهو لدافع العوض على سبيل الملكية الأبديّة. فهذه المنفعة التي أخذها دافع العوض في مقابلة هاته الزيادة على الأجرة هي المسمّاة بخلو المفتاح في الصكوك التونسية، لأنّ مالكها استقلّ بملكية مفتاح التصرّف، والمفتاح عندنا يعتبر بما تعتبر به العين. (سنوسي، مدر، ١٥٨، ١٣)

خلو النصبة

- بما أنّ المالِك يجحف به أن يعيد شراء خلو ملكه مرة ثانية، تجد أكثر المالكين بتونس أبقوا الحزقة في أملاكهم دون أخذ عوض، فكانت بمنزلة خلو النصبة الآتي، ولم يبق لهم من وجوه الانتفاع بالملك إلّا قدر الكراء، وبهذا الإيضاح يتبيّن أنّ مالِك خلو المفتاح أو الحزقة التي دفع صاحبها شيئًا للمالك لشراء الاختصاص بالمنفعة صارا شريكين لمالك العين في عموم المنفعة، وليس للمالك منها إلّا مقدار الكراء الدائم، ومتملّك الخلوّ يختصّ بالمنفعة الزائدة على أصل الكراء إذا استأجره غيرهما، وهو اختصاص في مقابلة ما دفعه زائدًا على أصل الكراء بمقتضى هذه الشركة، فإصلاح البناء فيما إذا كان مالكًا للخلو فقط يكون بينهما على النسبة بحيث يدفع مالك الخلو من مصروف الإصلاح على نسبة ما تزيده عمارة ذي الخلو في كراء المحل. (سنوسي، مدر، ١٦١، ٤)

- أمّا خلوّ النصبة فهو ملك الخلو بوضع الآلة والموازين والطواحن مما تقع به عمارة الربع وتبقى به يد المكترى بالكراء الدائم، والأصل فيه أن غرباء الوافدين على البلاد من الترك كانوا إذا اكترى أحدهم حانوتًا بغير عمارة وأنفق عليه ما يحتاجه من الخزائن وآلة الصناعة والموازين وأراد المالك أو ناظر الوقف إخراجه بعد انقضاء أمد الكراء، تشكّى من خسارة ما استكمل به عمارة المحل، وحيث أن المالكين وناظري الأوقاف لم يجعلوا لحوانيتهم ما يلزم للصناعة المعدّ لها

الحانوت مع كونهم أكروه لإقامة تلك الصنائع، وتحمّل المكترون مصاريف ذلك وقع الحكم بأن المكتري إذا كان على تلك الصفة ووضع ما يلوم للعمارة بإذن المالك فلا يصحّ إخراجه إلّا أن يقبل المالك تلك الموضوعات بدون خسارة، وإلّا فيبقى المكتري بكرائه متمتّعًا بخلوّه. (سنوسي، مدر، ١٦٢، ١٣)

خلوّات

- الخلوّات جمع خلو وهو إسم لما يملكه دافع الدراهم من المنفعة التي دفع الدراهم في مقابلتها، كما إذا كانت المنفعة متوقّفة على العمارة في أماكن من الوقف آيلة للخراب، فيكريها ناظره لمن يعمرها، فينال المكتري بما يعطيه خلوًّا له ويكون شريكًا للواقف بما زادته عمارته، هذا إذا لم يوجد للوقف ريع آخر يعمر منه وتحقّق صرف دراهم الخلو في منفعة الوقف بالوجه الشرعي، وبذلك يصير كالملك لصارف الدراهم يتصرّف فيه بسائر تصرّفات الأملاك، وحيث صحّ في الوقف فالملك أولى لأنّ المالك يفعل في ملكه ما يشاء. ويكون الخلو في أرض محبسة يستأجرها الشخص من ناظر الوقف بقدر معيّن ويبني فيها دارًا فيستأجرها بأكثر فيصير شريكًا بمقدار الزيادة، ويقع ذلك عند احتياج الموقوف عليه كما إذا كان الوقف على إيقاد مسجد أو تحصيره أو راتب قيمه، ولم تكف غلّة الوقف لذلك فيباع خلوّ المحل الموقوف ليستعان بثمنه أو ليشتري بثمنه عقار آخر يصرف ريعه في ذلك، وأولى منه إذا خرب الموقوف عليه ولم يوجد ما يعاد به بناءه سوى بيع خلو وقفه. ومثله احتياج المستحقّ في الوقف واحتياج اليتيم في الملك وكذا خراب المحل الموقوف نفسه فيباع خلوّه ليصرف في إقامة ذاته بحيث يكون ثمن الخلو عائدًا لمنفعة المحل أو جهة وقفه. (سنوسي، مدر، ١٥٧، ١)

- الخلوّات في تونس على أنواع: وهي خلو المفتاح والحزقة والجلسة والنصبة. (سنوسي، مدر، ١٥٨، ٣)

خليفة

- إنّ للملوك في ممالكهم حقوقًا تُسمّى بالمزايا، وعليهم واجبات في حق الرعايا، فمن مزايا الملك أنّه خليفة الله في أرضه، وإنّ حسابه على ربه، فليس عليه في فعله مسؤولية لأحد من رعاياه، وإنّما يذكر للحكم والحكمة من طرف أرباب الشرعيات أو السياسيات برفق ولين، لإخطاره بما عسى أن يكون قد غفل منه، مع حسن الظن به، لقوله صلّى الله عليه وسلّم: "الدين النصيحة"، فقلنا: لمن يا رسول الله؟ قال: "لله ولكتابه ولرسوله ولأئمّة المسلمين وعامّتهم". (طهطاوي، اكا١، ٥١٩، ٢٩)

- ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: ٣٠). وهو آدم - عليه الصلاة والسلام - أو معناها التحقّق بجميع الأسماء الإلهيّة، فهو الإله في صورة آدمية، من غير حلول ولا اتّحاد، ولا امتزاج، فأنا بريء من ذلك كلّه، وعرضها على السموات والأرض والجبال؛ ليس لحملها بالفعل لأنّها لا استعداد لها لحمل الخلافة، والحمل بغير استعداد محال، ويتعالى الحكيم العليم عن ذلك، ولكن ليظهر فضل الإنسان وشرفه، حيث أبتِ السموات والأرض والجبال من حملها، وأشفقن منها، مع عظم السموات والأرض والجبال، ومع كونها أكبر من خلق الناس. (جزائري، مواف١، ٣٩٥، ١٢)

خليفة الله في أرضه

- مما يحاسب الملوك أيضًا على العدل والإحسان: التاريخ، أي حكاية وقائعهم لمن بعدهم من ذراريهم وخلفهم من الأجيال الآتية، فإنّ المؤرّخ يذكر للأمة أخبار ملوكها، فينتقل من العين إلى الأثر، ومن البيان إلى الخبر، فيبثّ محاسن الملوك ومثالبهم لأعقابهم ليعتبروا، فدأب الملك العاقل أن يتبصّر في العواقب، وأن يستحضر في دائم أوقاته وفي حركاته وسكناته أن الله سبحانه وتعالى اختاره لرعاية الرعية، وجعله ملكًا عليهم لا مالكًا لهم، وراعيًا لهم، يعني ضامنًا لحسن غذائهم حسًّا ومعنى، لا آكلًا لهم، وأنّه تعالى خصّه بمزايا جليلة: أولها: أنّه خليفة الله في أرضه على عباده، وقد أمر الجميع بالعدل والإحسان وما بعده. (طهطاوي، اكا١، ٥٢١، ١٠)

خماس

- الخماس شريك بالخمس في مقابلة عمله فيستحقّه من القدر الخارج بعد إخراج العشر وعلف دواب الخدمة المعتادة. (سنوسي، مدر، ٩٤، ٧)

خمر

- أمّا الخمر فهو إسم للنيء من ماء العنب إذا غلى واشتدّ وقذف بالزبد وسكن عن الغليان عند أبي حنيفة، وعند أبي يوسف ومحمد رحمهم الله تعالى إذا غلى واشتدّ فهي خمر، لهما إنّ مخامرة العقل تحصل بالشدّة والغليان، والمقصود من القذف بالزبد والسكون رقّته وصفاؤه وهذا ليس بشرط للحرمة، وله أن الغليان دليل بقاء شيء من الحلاوة فيه لأنّ المرّ والحامض لا يغلى فلا يُسمّى خمرًا فيه شيء من الحلاوة الأصلية. (جبرتي، رش، ٥٨، ١٧)
- الخمر لأنّها مأخوذة من الخُمر بالضم وهي مادّة العجين. (جبرتي، رش، ٥٩، ٤)
- الخمر: ماء العنب الذي غلى واشتدّ وقذف بالزبد، وما خامر العقل من غيره فهو في حكمه، كما ذهب إليه الجمهور. وقال أبو حنيفة والثوري وابن أبي ليلى وابن شبرمة وجماعة من فقهاء الكوفة: ما أسكر كثيره من غير خمر العنب فهو حلال أي ما دون المسكر منه، وذهب أبو حنيفة إلى حلّ ما ذهب ثلثاه بالطبخ، والخلاف في ذلك مشهور. (مخان، نمر، ٤٧، ١٢)

خُمْس

- في هديه صلّى الله عليه وسلّم في الزكاة: كان هديه صلّى اللّ عليه وسلّم أكمل هدي في وقتها وقَدْرها ونصابها، ومن تجب عليه، ومصرفها، وراعى فيها مصلحة أرباب الأموال، ومصلحة المساكين، وجعلها الله سبحانه وتعالى طهرة للمال ولصاحبه، وقيّد النعمة بها على الأغنياء، فما زالت النعمة بالمال عن من أدّى زكاته، بل يحفظه عليه وينميه. ثم إنه جعلها في أربعة أصناف من المال وهو أكثر الأموال دورًا بين الخلق، وحاجتهم إليها ضرورية. أحدها: الزرع والثمار. والثاني: بهيمة الأنعام، الإبل والبقر والغنم. الثالث: الجوهران اللذان بهما قوام العالم، وهما الذهب والفضة. الرابع: أموال التجارة على اختلاف أنواعها. ثم إنّه أوجبها في كل عام، وجعل حول الثمار والزرع عند كمالهما واستوائهما، وهذا أعدل ما يكون، إذ وجوبها كل شهر أو جمعة مما يُضِرُّ بأرباب

الأموال، ووجوبها في العمر مرّة مما يُضِرُّ بالمساكين. ثم إنّه فاوت بين مقادير الواجب بحسب السعي في التحصيل، فأوجب الخُمُس فيما صادفه الإنسان مجموعًا محصلًا وهو الركاز، ولم يعتبر له حولًا، وأوجب نصفه وهو العُشْر فيما كان مشقّة تحصيله فوق ذلك، وذلك في الثمار والزرع التي يباشر حرثها، ويتولّى الله سقيها بلا كلفة من العبد، وأوجب نصف العشر فيما يتولّى العبد سقيه بالكلفة والدوالي والنواضح ونحوهما، وأوجب نصف ذلك وهو ربع العشر فيما كان النماء فيه موقوفًا على عمل متّصل من رب المال، متتابع بالضرب في الأرض تارة، وبالإدارة تارة، وبالتربّص تارة. (وهاب، مع، ٧٧، ١٣)

خنّاس

- أمّا الخنّاس فهو الذي يخنّس ويتأخّر ويختفي: وأصل الخنوس الرجوع إلى وراء، وهذان وصفان لموصوف محذوف وهو الشيطان، وذلك أنّ العبد إذا غفل جثم على قلبه وبذل فيه الوساوس التي هي أصل الشر؛ فإذا ذكر العبد ربّه واستعاذ به خنس. (وهاب، تفس، ٣٨٨، ٦)

خواجا

- إعلم أنّ الخواجا والمعلّم والشيخ ليست ألقابًا معدودة في الهنات وفي الجليدات إذ ليس في تحصيلها ما يحتاج إلى شفيع أو اختلاط أكاليّ بماهية عربية. وإنّما هي خرقة تستر عورة الإسم الذي أطلق على المسمّى وهي غير مخيطة فيه ولا مكفوفة ولا مشرّجة ولا ملفوقة. بل هي كالبطاقة شدّت إلى لابسها ليُعرَف بها سعره. إلّا أنّه كثيرًا ما يقع الغلط في إلصاقها بمن ليس بينه وبينها من علاقة. فأهل مصر مثلًا يطلقون لفظة معلم على نصارى القبط. وكلهم غير معلم ولا معلم إذا قلنا أنّه مشتقّ من العلم. فأما إذا كان اشتقاقها من العلامة بلا مشاحّة. ولفظة خواجا على غيرهم وأصل معناها كالمعلّم فبقي الاعتراض في محلّه. فإمّا لفظ الشيخ فإنه في الأصل صفة من أسنّ. ثم أطلق على من تقدّم في العلم وغيره مجازًا عمّن تقدّم في السن. فإن الطاعن في السنّ يستحصف عقله ويستحكم رأيه وإن أنكره النساء. فنُقلت مزيّته إلى من باشر العلم. (شدياق، ساق، ٢٥٦، ١٥)

خواص

- (الخواص) وهم الموجودون بالله تعالى لا بأنفسهم القائمون بالله تعالى لا بنفوسهم في الإيمان والامتثال والاجتناب، (أعمالهم) كلها التي يعملونها باطنًا وظاهرًا فعلًا وتركًا (قربات) يتقرّبون بها إلى الله تعالى؛ فكلما عملوا عملًا من الطاعات عملوه بالله تعالى لا بنفوسهم فرفعهم ذلك العمل عن حضيض البعد عن الله تعالى إلى أوج القرب إليه تعالى، كما ورد في الحديث القدسي (لا يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنوافل حتى أحبه). (نابلسي، رت، ١٥٠، ١)

- لا ريب أنّ الله سبحانه خلق في الأجسام والأرواح قوى وطبائع مختلفة، وجعل في كثير منها خواص وكيفيّات مؤثّرة، ولا يمكن لعاقل إنكار تأثير الأرواح في الأجسام، فإنّه أمر مُشاهَد محسوس. وليست العين هي الفاعلة، وإنما التأثير للروح، والأرواح مختلفة في طبائعها وقواها وكيفيّاتها وخواصها ولشدّة

ارتباطها بالعين نُسِب الفعل إليها. (وهاب، مع، ٣٧٠، ١٥)

خواص الخواص

- (وخواص الخواص) هم العارفون بالله تعالى وبنفوسهم في تجلّياته القائمون بنفوسهم في الإيمان والامتثال والاجتناب ظهورًا من ظهوراته سبحانه. رجعوا من حالة الخواص التي تبرّؤوا فيها من نفوسهم إلى حالة العوام التي قاموا فيها بنفوسهم؛ كما قيل إن النهاية رجوع إلى البداية، ولكن قاموا بنفوسهم في ظهور ربهم بهم ظهور محكوم بحكم وتصوّروا به تصوّر مفهوم بفهم؛ فحالة العوام قاصرة عن حالتهم؛ وإن وافقوهم في الدائرة الصغرى فقد فارقوهم في الدائرة الكبرى فجاء كلام الله تعالى عن العوام بطريق الغيبة لغيبته عنهم فقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ مِن وَرَآئِهِم مُّحِيطٌۢ﴾ (البروج: ٢٠)، وجاء كلام الله تعالى عن هؤلاء الذين هم خواص الخواص بطريق الخطاب والحضور لحضورهم عنده فقال تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ ((البقرة: ١١٥) (أعمالهم) التي يخلقها الله تعالى فيهم وهم غائبون في شهود الله تعالى عن شهودها كلها لهم (درجات) يرتفعون بها من مقام إلى مقام؛ فالعوام واقفون والخواص سائرون وخواص الخواص طائرون. (نابلسي، رت، ١٥٠، ٨)

خواطر

- إنّ التصرّفات الإلهيّة في العبد أوّل ما تظهر في باطنه، وهي المكنيّ عنها بالخواطر. فمن المحال أن يظهر على ظاهر العبد خيرًا وشرًّا، قبل وروده على باطنه بطريق الخاطر، ولكن أكثر الناس لا يعلمون فلا يلقون للخواطر بالًا، فلا يعرفون أنها رسل الله - تعالى - إلى قلوب عباده. (جزائري، مواف٢، ٧٦٣، ١٣)

- الخواطر تصدر عن التجلّيات، فعرف ربّه بكثرة صور تجلّياته، فإنّه مخلوق على الصورة الإلهية، وهو سبحانه كل يوم في شأن. والشؤون هي تجلّياته لعباده وإظهار ما لهم من الأحوال، فلهذا أعظم ما تكون الحيرة في أهل التجلّي لاختلاف الصور عليهم في العين والواحدة. (جزائري، مواف٣، ١٢١٤، ٢)

خوزية

- أمّا الخوزية؛ فبها كان يتكلّم الملوك والأشراف، في الخلوة، مع حاشيتهم وأصحابهم. (جزائري، ذغ، ١٢٣، ١٠)

خوف

- إعلم أنّ الأُنس والخوف والشوق من آثار المحبّة، إلّا أن هذه الآثار تختلف على المحب بحسب نظره وما يغلب عليه في وقته، فإذا غلب عليه التطلّع من وراء حجب الغيب إلى منتهى الجمال، واستشعر قصوره عن الاطلاع على كنه الجلال انبعث القلب إلى الطلب، وانزعج له وهاج إليه، فتسمّى هذه الحالة شوقًا بالإضافة إلى أمر غائب، وإذا غلب عليه الفرح بالقرب ومشاهدة الحضور بما هو حاصل من الكشف، وكان نظره مقصورًا على مطالعة الجمال الحاضر المكشوف غير ملتفت إلى ما لم يدركه بعد استبشر القلب بما يلاحظ فيسمّى استبشاره أُنسًا، وإن كان نظره إلى صفات العزّ والاستغناء وعدم المبالاة وخطر إمكان الزوال والبعد تألّم قلبه بهذا الاستشعار، فيسمّى تألّمه خوفًا، وهذه الأحوال تابعة لهذه الملاحظات. (عاملي، كشك٢، ٢٠٣، ١٥)

- الخوف نوعان: خوف من الله - تعالى -، وهو خوف الإجلال والتعظيم والهيبة كما قيل، كأنّما الطير منه فوق رؤوسهم. لا خوف ظلم، ولكن خوف إجلال، وهو خوف العارفين الموحّدين بالتوحيد الحقيقي على مراتبهم في رسول ونبيّ وملك وولي. وهو المأمور به في الآية. فهو توحيد خاص لأنّ من عرفه - تعالى -؛ عرف أنه لا يخاف إلّا هو - تعالى - إذ كل شيء في الدنيا والآخرة إنّما هو تجلٍّ من تجلّياته وظهور من ظهوراته، فهم لا يخافون إلّا الله، ولا يتّقون إلّا الله، واتقاؤهم الله؛ إنّما هو بالله - تعالى - لا بشيء آخر... والنوع الثاني خوف من مخلوقات الله - تعالى -، كالخوف من أعداء الإنس والجنّ، ومن جهنّم وما فيها من الحيّات والعقارب والأشياء المؤلمة، ومن الذنوب والمعاصي ونحو ذلك من المخلوقات، وهذا الخوف ليس فيه هيبة ولا إجلال، إذ ليس في الخوف من العقرب والحيّة ونحو ذلك إجلال، وهذا هو خوف عامة المؤمنين من العباد والزهّاد والصالحين، الذين ما انقشع عن بصائرهم حجاب الغيرية، فلا زالت قلوبهم مشحونة بالأغيار، فهم يخافون غير الله من كل شيء، جعله الحق - تعالى - مظهرًا للضرّ والشرّ صورة، ويتّقون ما يخافون بمخلوقات مثلها فيتّقون الأعداء بالحصون والسلاح. ويتّقون جهنّم وحياتها وآلامها بالتوبة والطاعات والأعمال الصالحات، التي هي عندهم. أفعالهم صادرة منهم. فهم يصومون ويصلّون ويحجّون ويتصدّقون بأنفسهم لا بربّهم، وهذه الوقاية غير نافعة. (جزائري، مواف١، ٢٨٨، ١٨)

خوف الحكام

- الذي يمنع الإنسان عن ارتكاب المنكرات هو أحد ثلاثة أمور، أو جميعها أو بعضها وهي: الدين والشئمة وخوف الحكّام. أمّا الأول فيكاد يكون في فقدان. والثاني إنّما يكون بحسب العادة والأخير يقوم بالسطوة والعدل والتدقيق، فإن أفلت البشر من هذا اللجم يحلُّ بالعالم الويل والهوان. لا يخفى أن أهمّها لنسبتنا العالمية هو الأخير لأنّه أشدّ سطوة في هذا العصر. ولذلك أقلّ تغاضٍ يضرُّ بالأعمال، وعلى الخصوص في الشرق. لأن أحواله كانت في ارتباك وأحكامه في فساد. (سبستاني، فجل١، ٧٨، ٢٣)

خياطة

- إنّ حرفة الزراعة، التي من ضمنها زراعة النخل، أفضل الحرف بعد الجهاد، ثم حرفة الخياطة، ثم التجارة، وقيل: التجارة شطارة، والصناعة لصاحبها ربح من غير خسارة، والزراعة من أجل الصنائع، والعطارة من أكمل الحرف والبضائع، وكل صنعة أخروية فهي أفضل، وكل صنعة يحتاج إليها في أمور الدين وإقامة ركنه كالزراعة والخياطة ففيها فضيلة لتعليمها وتعلّمها، لأن التغذّي وستر العورة من أمور الدين وإقامة ركنه، فأي حرفة أشدّ احتياجًا من أمور الدين والدنيا فهي أحرى من أختها. (طهطاوي، اكا٢، ٦١٢، ١٤)

خيال

- الخيال: وهو قوة في آخر مقدّم الدماغ، تحفظ الصور المنطبعة في الحسّ المشترك. (نابلسي، وج، ٢٦٩، ١٦)

خيال مطلق

- إعلم أنّ هذا "التعيُّن" - الذي ذكرناه للأشياء كلها: المحسوسات والمعقولات، إلى ما لا نهاية له - بعلم الله تعالى الذي هو "الوجود المطلق"، لا في علمه سبحانه، إنّما ذلك التعيُّن هو "الخيال المطلق" المسمّى بـ"العلماء" الذي هو أول "كينونة" كان فيها ربنا، عزّ وجلّ، قبل خلق خلقه، على حدّ ما ورد في الحديث الصحيح، كما ذكره "الشيخ الأكبر" رضي الله عنه في الفتوحات المكّية، في "الباب السابع والسبعين ومائة". قال: وذلك "أنه قيل لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم: أين كان ربّنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال: "كان في عماء ما فوقه هواء، وما تحته هواء". وإنّما قال صلّى الله عليه وسلّم هذا من أجل أن العماء عند العرب هو السحاب الرقيق الذي تحته هواء وفوقه هواء. فلمّا سمّاه بـ"العماء" أزال ما يسبق إلى فهم العرب من ذلك فنفى عنه الهواء حتى يعلم أنه لا يشبهه من كل وجه. فهو أول موصوف بكينونة الحق فيه. (نابلسي، وج، ١٨٣، ٦)

- إنّ "الخيال المطلق" الذي هو "العماء" تعيّنت فيه ازلًا جميع صور الأشياء: المحسوسة والمعقولة، مترتّبة بعضها على بعض من التقديم والتأخير، إلى ما لا نهاية له. (نابلسي، وج، ١٨٥، ٨)

خيانة

- الخيانة: ولما كانت الخيانة قائدة كل هؤلاء القوّاد وحاملة لواءهم الأسود، وأصلًا تتفرّع عنه أكثر الخصال الناقصة والصفات غير الصافية، كان الواجب أن يحكم عليها كما حكم على أولئك القوم وأن يُعامل قائدها بالطرد المطلق نظير قائد الكذب. (مرّاش، غبح، ٧٨، ٢١)

- إذا كانت الأمانة كنزًا لا يفنى فالخيانة تفني كنوز الملوك والسلاطين. وإذا كانت الأمانة تورث العزّ والكرامة والقوة والمقدرة فالخيانة تلد الذلّ والاحتقار والضعف والعجز... وما أدراك ما الأمانة. إن هي إلّا يد إذا فُتحت قبضت على كل فوز عظيم وصالت وطالت. وما أدراك ما الخيانة. إن هي إلّا يد إذا فُتحت قبضت على كل خسران وحرمان وقُصرت وشُلّت نعم على كل فوز عظيم فنِعمَ النِعَمِ. (مرّاش، غبح، ١٣٣، ١٠)

- أمّا أمانة الإنسان فإنّما تختلف في الأسماء اختلاف أصحابها في الحُرَف. فهي في العامل ثقة وفي الزارع صدق. وفي التاجر استقامة. وفي الفقيه حق. وفي الحاكم حكمة. وفي الملك عدل. والخيانة ضدٌّ. فهي فيهم ريب وكذب واعوجاج وبطلان وحمق وظلم. فما أقبح الخيانة في الإنسان وما أحسن الأمانة فيه. فبئس الخائن ونعم الأمين. (مرّاش، غبح، ١٣٣، ٢٤)

خير

- نشهد أن الله تعالى خالق لجميع أفعال العباد من الخير والشرّ والنفع والضر، ولكن لا ينسب الشرّ إليه تعالى ولا الضرّ، وإنّما ينسب إليه الخير والنفع. وتحقيق ذلك: أن الله تعالى خلق النفس المتوالدة من المزاج والطبع منجبلة على الخير والشر، بمنزلة الإناء الطاهر والإناء النجس، ثم نفخ من روحه، فظهر من النفس ما هي منجبلة عليه من الخير والشر، فكان ذلك كالماء الذي يقع في الإناء الطاهر فيستمرّ

طاهرًا، وفي الإناء النجس فيصير نجسًا. (نابلسي، أش، ١٧٤، ١٦)

- أمّا جزاؤك الاختياري الذي هو كناية عن مجموع قدرتك الحادثة فيك وإرادتك الحادثة فهو أيضًا عَرَض يوجده الله تعالى فيك على التجدّد والتبدّل كبقيّة الأعراض لا تأثير له في شيء من أعمالك. قال الله تعالى: ﴿لَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا﴾ (البقرة: ٢٦٤) وإنّما وجوده فيك يرفع عنك إسم المجبور ويسمّيك باسم القادر المريد المختار لأنّ لك قدرة وإرادة واختيارًا، وإن كانت قدرتك وإرادتك واختيارك لا تأثير لشيء منها مطلقًا فيصير الخير من أعمالك يستبين لك أنّه مرضي للّه تعالى بطريق الإحساس الروحاني. والشرّ منها أنّه غير مرضيّ للّه تعالى إحساسًا روحانيًّا موافقًا لكتاب الله وسنّة رسوله، وتصير محفوظًا وإن لم تكن معصومًا، فحينئذٍ أنت قائم بأمر الله تعالى على بصيرة منه، والله تعالى لا يأمر بالفحشاء ولا المنكر فليس في أفعالك فحشاء ولا منكر بل جميعها طاعات للّه تعالى حتى ترجع إلى نفسك فتقوم بها وتغفل عن قيامك بأمر الله تعالى على بصيرة فتعود إلى فحشائك ومنكرك والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم. (نابلسي، رت، ٥٩، ١١)

- إنّ الإذن الإلهي في الطاعة والمعصية والحسن والقبيح والخير والشرّ؛ إنّما هو من حيث أنّه فعل مجرَّد، غير محكوم به وعليه، فإن الكلّ خير، من حيث أنه فعل الله - تعالى -، إذ الشرّ ليس إليه تعالى، كما ورد في الصحيح: "الخير كله بيديك والشرّ ليس إليك". (جزائري، مواف٢، ٨٦٤، ١١)

خيرة

- قال تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾ (القصص: ٦٨). ما كان لهم الخيرة، المختار عند التحقُّق؛ من اجتمع له العلم والإرادة والقدرة، وليس ذلك إلّا الحق - تعالى -، فهو المختار، "عالِم" بمعنى أنه مريد قادر، لا بمعنى الاختيار المعروف، وهو التردُّد بين الأمرين، ثم وقوع الاختيار على أحدهما، فإنّ أحديَّة المشيئة؛ تمنع من اتّصاف الحق - تعالى - بالاختيار بهذا المعنى. ثم أخبر تعالى بنفي الخيرة، اسم في الاختيار عن كل ما سواه، بمعنى أنّه لا يصحُّ ولا يستقيم ولا يكون لهم ذلك: لأن عطف الاختيار على الخلق مشعر بأن الذي يخلق هو الذي يختار، وليس ذلك إلّا الحق - تعالى -، فإنه الذي له الخلق والأمر. ومَن لا يخلق؛ لا يصحُّ له الاختيار. (جزائري، مواف١، ٢٦٥، ١٨)

د

دائرة بلدية

- إنّ الدائرة البلدية والناحية والمشيخة ألفاظ مترادفة في عرف الإدارة على معنى واحد، فحقوق الدوائر والبلدية الامتيازية هي استقلال النواحي بالتصرّفات الرشدية، يعني استقلال كل ناحية بتحسين نظامها من حيث خصائصها البلدية، وحال أهاليها، واستبدادها بحفظ مصلحتها الخاصة بها، تحت ظلّ الحكومة، وهي مجموع قرية أو حارة أو أكثر صارت ناحية لما فيها من الروابط والعلاقات الخصوصية التي استدعتها المنافع العمومية، فهي جزء من المملكة الكلية، امتازت من أجزاء مملكتها بالمزايا الخصوصية البلدية، كاختصاصها بأسواق دورية ومواسم سنوية وعوائد محلية وعمائر خيرية. (طهطاوي، اكا١، ٥٢٤، ٢١)

دائرة التاريخ

- دائرة التاريخ: وهي دائرة تخرج منها تواريخ لا تعدّ ولا تحدّ ولا يعرف إسم واضعها، وأول ما وجدت دائرة بالفارسية عملها مؤرّخ لوفاة بعض عرفاء الهند المتوفى سنة إحدى وستين وألف، وهذه الدائرة مبنيّة على أربعة عشر بيتًا، وإذا بنيت الدائرة على مادة واحدة فلها من البيتين فصاعدًا صور مختلفة منها دائرة مثمّنة وهي أفضل من غيرها، ودائرة متّسعة ودائرة مسبّعة، ذكر أزاد طريق بنائها واستخراجها، وعندي أن هذا النوع لا يخلو عن تكلّف ولا يأتي بفائدة كثيرة غير تشحيذ الأذهان، فإن شئت الاطّلاع عليه مفصّلًا فارجع إلى كتابه سبحة المرجان. (مخان، غبم، ٤٦، ٦)

دائرة تمدنيّة

- لا شكّ أنّ الوطن كالجسد، يصلحه إزالة العضو الغير النافع، إن الشجرة تثمر بتقليم الغصن اليابس، وإبقاء الثمر النافع، فلهذا بذلت المجهود، لبيان الغرض والمقصود، بتصنيف نخبة جليلة، وترصيف تحفة جميلة، في المنافع العمومية، التي بها للوطن توسيع دائرة التمدّنية. اقتطفتها من ثمار الكتب العربية اليانعة، واجتنيتها من مؤلّفات الفرانساوية النافعة، مع ما سنح بالبال، وأقبل على الخاطر أحسن إقبال، وعزّزتها بالآيات البيّنات، والأحاديث الصحيحة والدلائل المبيّنات، وضمّنتها الجمّ الغفير من أمثال الحكماء، وآداب البلغاء، وكلام الشعراء. (طهطاوي، اكا١، ٢٤٧، ١٢)

دائرة المعارف

- سعة دائرة المعارف عبارة عن كسب جميع حقائق حوادث المعارف البشرية، لاتّساع عقول ذوي الألباب الزكية، وهي ثمرة الإكثار من بذل المجهود في قراءة كتب العلوم والفنون، مما تقادم عهده أو تجدّد، وهي عبارة عن الجولان في معرفة التاريخ ومعرفة الألسن ومعرفة الكتب المؤلّفة في أي فن من الفنون بأنواعها. (طهطاوي، اكا٢، ٣٩٩، ٣)

داخل في جواب ما هو

- الداخل في جواب ما هو ومعناه ما لم يُصرّح به

في الحدّ من أجزاء المحدود وإنّما دخلت بالتضمُّن. (بيجوري، حبم، ٥٦، ١٠)

دار

- جرت عادتهم (الفرنسيس) بتقسيم البيوت إلى ثلاثة مراتب: المرتبة الأولى: بيت عادي، والثانية: بيت لأحد من الكبار، والثالثة: بيوت الملك وأقاربه ودواوين المشورة ونحوها. فالأول يسمّى بيتًا، والثاني يسمّى دارًا، والثالث يسمّى قصرًا أو سراية. ويمكن أيضًا تقسيم البيوت من حيثية أخرى إلى ثلاثة مراتب أيضًا، المرتبة الأولى: البيوت التي لها حاجب، ولها باب كبير يسع دخول العربة منه، والثانية: البيوت التي داخلها دهاليز، ولها بوّاب، ولا يمكن أن تدخل العربة من بابها، والثالثة: البيوت التي لا بوّاب لها. (طهطاوي، اكا٢، ١٠٩، ١١)

دار السلام

- أخبر تعالى: أنّه يدعو عباده من أنس وجنّ، في الحال والاستقبال، إلى دار السلام، بمعنى السلامة، وهي الرحمة المحضة العامة، التي تعمُّ العباد كلّهم بعد نهاية الغضب الإلهي يدعوهم في الحال بألسنة الرسل - عليهم الصلاة والسلام - إلى الأعمال والأقوال والاعتقادات الصالحة التي هي أسباب نيل السلامة، بمعنى الرحمة الكاملة الخالصة، من غير أن يتقدّمها شوب غضب، ويدعوهم في الاستقبال إلى نيلها بالفعل. (جزائري، مواف١، ١٢٣، ٧)

دار الضرب والنقش

- ثم حدث، بسبب البيع والشراء؛ الحاجة إلى التقدير. فإنّ من يريد أن يشتري طعامًا بثوب، فمن أين يدري المقدار، الذي يساويه، من الطعام، كم هو؟! فلا بدّ من حاكم عدْل، يتوسّط بين المتبايعين، يعدل أحدهما بالآخر. فيطلب ذلك العدل، من أعيان الأموال. ويحتاج إلى ما يطول بقاؤه. وأبقى الأموال؛ المعادن. فاتّخذت النقود؛ من الذهب والفضة والنحاس. فحدثت الحاجة إلى: دار الضرب، والنقش، والتقدير، وعلم المعادن، واستخراجها، وتصفيتها... فهذه هي علوم الخلق، وهي معايشهم، وكلها محمودة. (جزائري، ذغ، ٧٤، ٣)

دار المهاجرين

- عن بريدة: أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم كان إذا أمّر أميرًا على جيش أو سريّة أوصاه بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيرًا، فقال: "اغزوا بسم الله، في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلّوا ولا تغدروا، ولا تمثّلوا، ولا تقتلوا وليدًا، وإذا لقيت عدوّك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال - أو خلال - فأيتهنَّ ما أجابوك فاقبل منهم وكفّ عنهم، ثم ادعهم إلى الإسلام، فإن أجابوك فاقبل منهم ثم ادعهم إلى التحوّل من دارهم إلى دار المهاجرين، وأخبرهم أنّهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين، وعليهم ما على المهاجرين، فإن أبوا أن يتحوّلوا منها فأخبرهم أنّهم يكونون كأعراب المسلمين، يجري عليهم حكم الله تعالى، ولا يكون لهم في الغنيمة والفيء شيء إلّا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن أبوا فاسألهم الجزية، فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكفّ عنهم، فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم. وإذا حاصرت أهل

حصن فأرادوك أن تجعل لهم ذمّة الله وذمّة نبيّه، فلا تجعل لهم ذمّة الله وذمّة نبيّه، ولكن اجعل لهم ذمّتك وذمّة أصحابك، فإنّكم إن تخفروا ذممكم وذمّة أصحابكم أهون من أن تخفروا ذمّة الله وذمّة نبيّه، وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله، فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك. فإنّك لا تدري، أتصيب حكم الله فيهم أم لا؟" رواه مسلم. (وهاب، كت، ١١٣، ٩)

دارا خلود

- دارا خلود أي دارا إقامة مؤبّدة. (بيجوري، تمر، ١٠٦، ١٩)

دجّال

- قصة الدجّال أي الكذّاب، وإنّما دجله كذبه لأنّه يدجل الحق بالباطل من الدجل، وهو تمويه الشيء ذكره في المجمل، وعن كعب الأحبار أنّ الدجّال رجل طويل عريض الصدر مطموس العين يدّعي الربوبيّة، معه جبل من خبز وجبل من أجناس الفواكه وأرباب الملاهي جميعًا يضربون بين يديه بالطبول والعيدان والمعازف والنايات، فلا يسمعه أحد إلّا تبعه إلّا من عصمه الله تعالى، ويخرج على حمار وهو يتناول السحاب بيده ويخوض البحر إلى كعبيه ويستظلّ في أذن حماره خلق كثير ويمكث في الأرض أربعين يومًا، ثم تطلع الشمس يومًا حمراء ويومًا صفراء ويومًا سوداء، ثم يصل المهدي وعسكره إلى الدجّال فيلقاه ويقتل من أصحابه ثلاثين ألفًا وينهزم الدجّال، ثم يهبط عيسى عليه السلام إلى الأرض وهو متعمّم بعمامة خضراء متقلّد بسيف راكب على فرسه وبيده حربة فيأتي إليه فيطعنه بها ويقتله. (نابلسي، رق، ٢١، ٩)

دراسة

- الدراسة هي تمرين العقل على مطالعة عدّة علوم، أو علم واحد منها، ولما كانت فضيلة التعلّم والتعليم والقابلية لذلك مشتركة بين جميع الناس، لا يستغني عنها إنسان، وكان الاحتياج إليها ناشئًا من كراهة النفس للجهل الذي لا يمحوه إلّا المواظبة على الاطّلاع، وكثرة الدراسة المستمرّة التي يحصل بها التمكّن من المعارف، وكانت مدّة الحياء قصيرة لا تكفي في الحصول على شطر له وقع من المعارف البشرية، وجب على الإنسان أن يتشبّث بالعلوم الضروريّة له. (طهطاوي، اكا٢، ٣٩٦، ٣)

درية

- أمّا الدريّة؛ فمنسوبة إلى دار الملك. وهي لغة أهل المدائن. وبها كان يتكلّم، مَنْ بدار الملك. (جزائري، ذغ، ١٢٣، ٧)

دستور العمل

- لإتمام الأمان وتعميم الاطمئنان يزاد في أعضاء مجلس الأحكام العدلية قدر ما يلزم للنظر في سائر النوازل وفصلها بما يتّفق عليه الأكثر، وعلى وكلاء دولتنا العليّة أن يحضروا المجلس المذكور في بعض الأيام ويبدي كل واحد ما يستصوبه دون تحاش ولا مداراة، وأمّا المفاوضة في شأن التنظيمات العسكرية فإنّها تكون بدار الشورى الكائنة بمحل السر عسكر، وكل ما يستقرّ عليه الرأي من القوانين يعرض علينا لنوشحه بالخط الميمون ويكون دستور

العمل إلى ما شاء الله، وحيث كان وضع القوانين الشرعية المشار إليها إنّما هو لا حياء الدين والدولة والملك والملّة أكّدنا ذلك بالعهد والميثاق من طرفنا الملكي على أن لا يصدر منّا شيء يخالفها، وأقسمنا على ذلك في بيت الخرقة الشريفة بمحضر جميع العلماء والوكلاء، وسيحلف كل منهم على ذلك فإذا صدر بعد ذلك من أحد الوزراء أو العلماء ما يخالف تلك القوانين الشرعية فإنّه يجازى بالتأديب المناسب لجريمته الثابتة بدون التفات لرتبته ولا مراعاة لذاته. (تونسي، أقوم، ٩٦، ٢)

دستور للحكومة

- إنّ مسؤولية الحكّام في هذه الأيام هي أكثر جدًّا من مسؤوليتهم في الأيام السالفة. ولو أردنا البحث في كل جهة من جهات السياسة للوقوف على كيفيّتها نرى تارة ما لا يسرُّنا وتارة ما يسرّنا. ولكن البحث والمقابلة الآن هما في الأساس الموضوع دستورًا للحكومة ومقابلته بما مضى. وهذا هو مما لا يحتاج إلى البيان. لأن مولانا السلطان الأعظم قد غيّر تلك الأساسات الغير المنتظمة وأقام أساسات أخرى بحسب روح العصر الذي هو العدل والمساواة والتقدّم أدبيًّا وماديًّا. ولذلك لا بدَّ من قطع النظر إجمالًا عن كيفيّة الإجراء في الوقت الحاضر. والشاهد ما هو جار في كل أين وآن من الإصلاح حتى أنه يكاد لا يرى دائرة من دون أن يرى فيها تأثيرات الإصلاح. (سبستاني، فجل١، ٩٤، ٢٨)

دعاء

- من أنواع العبادة الدعاء وهو الطلب بياء النداء لأنّه ينادي به القريب والبعيد، وقد يستعمل في الاستغاثة أو بأحد أخواتها من حروف النداء، فإنّ العبادة اسم جنس، فأمر تعالى عباده أن يدعوه ولا يدعوا معه غيره فقال تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ (غافر: ٦٠) وقال في النهي: ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾ (الجن: ١٨) وأحدًا كلمة تصدق على كل ما دعي مع الله تعالى، وقد روى الترمذي عن أنس أنّ النبي صلّى الله عليه وسلّم قال الدعاء مخّ العبادة، وعن النعمان بن بشير قال قال رسول الله صلّى الله عليه وسلم: "الدعاء هو العبادة" ثم قرأ: "وقال ربكم ادعوني أستجب لكم" رواه أحمد وأبو داود والترمذي. (وهاب، رشح، ١٠٤، ١٠)

- الإلحاد في أسماء الله سبحانه وصفاته ... الإلحاد في أسمائه وصفاته. قال سبحانه في سورة الأعراف ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الأعراف: ١٨٠) تفسير هذه الآية: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ تنبيه للمؤمنين على كيفيّة ذكره تعالى وكيفيّة المعاملة مع المخلّين بذلك الغافلين عنه سبحانه وعمّا يليق بشأنه أثر بيان غفلتهم التامة وضلالتهم الطامة "فادعوه بها" إما من الدعوة بمعنى التسمية كقولهم دعوته زيدًا أو بزيد أي سمّيته، أو الدعاء بمعنى النداء كقولهم دعوت زيدًا أي ناجيته، "وذروا الذين يلحدون في أسمائه" أي يميلون وينحرفون فيها عن الحق إلى الباطل. (آلوسي، مج، ٤٣، ٩)

- الدعاء: هو أن يطلب المتكلّم نفعًا أو ضررًا: يقال دعوت له وعليه وهو على ضربين: مطلق ومقيّد. فالمطلق ما لا يكون مقترنًا بكلمة ما

الزمانية. ... والمقيّد ما يكون مقترنًا بما الزمانية وهي في الأصل مصدرية صارت نائبة عن ظرف الزمان المضاف إلى المصدر ويسمّى هذا دعاء التأبيد وأحسنه ما تكون فيه الجملة التأبيدية مناسبة بالجملة الدعائية. (مخان، غبم، ٤٠، ٢)

دعوة

- الإلحاد في أسماء الله سبحانه وصفاته ... الإلحاد في أسمائه وصفاته. قال سبحانه في سورة الأعراف ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَـٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ (الأعراف: ١٨٠) تفسير هذه الآية: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ تنبيه للمؤمنين على كيفيّة ذكره تعالى وكيفيّة المعاملة مع المخلّين بذلك الغافلين عنه سبحانه وعمّا يليق بشأنه أثر بيان غفلتهم التامة وضلالتهم الطامة "فادعوه بها" إما من الدعوة بمعنى التسمية كقولهم دعوته زيدًا أو بزيد أي سمّيته، أو الدعاء بمعنى النداء كقولهم دعوت زيدًا أي ناجيته، "وذروا الذين يلحدون في أسمائه" أي يميلون وينحرفون فيها عن الحق إلى الباطل. (آلوسي، مج، ٤٣، ٨)

دعوى

- إعلم أنّ المركّب التام المحتمل للصدق والكذب يُسمّى كما قاله في التلويح من حيث اشتماله على القضاء بمعنى الحكم قضية، ومن حيث احتماله للصدق والكذب خبرًا، ومن حيث إفادته الحكم إخبارًا، ومن حيث كونه جزء من الدليل مقدّمة، ومن حيث كونه يطلب بالدليل مطلوبًا، ومن حيث كونه يحصل من بالدليل نتيجة، ومن حيث كونه يسئل عنه مسئلة، ومن حيث كونه يفتقر إلى دليل دعوى ومن حيث كونه محلًا للبحث مبحثًا، فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات. (بيجوري، حبم، ٧١، ٣٢)

دفاتر سلطانية

- المراد من العمل بهاته الدفاتر هو إثبات الحق لمستحقّه في ذلك التاريخ، ولا يصحّ أن يقع الإفتكاك به من الحائز حوزًا شرعيًّا، إذ هذه مسألة أخرى حرّرها إمام المالكية الشيخ محمد المحجوب وإمام الحنفية الشيخ محمد بيرم الثاني كل منهما في رسالة مخصوصة وحدّد لها القانون العقاري فصولًا في الحوز ومدته وتقييده يأتي الكلام عليها في قسمه. وموضوع الكلام الآن إنّما هو وجود حجّة محفوظة يعتبر الاحتجاج بها على نمطها تحصل من التسجيل. وقد جزم ابن وهبان وابن الشحنة من فقهاء الحنفية بالعمل بدفتر الصراف ونحوه لعلّة الأمن من التزوير كما جزم به البزازي والسرخسي وقاضيخان، وقال إن هذه العلّة في الدفاتر السلطانية أولى كما يعرفه من شاهد أحوال أهاليها حين نقلها إذ لا تحرّر أولًا إلّا بإذن السلطان، ثم بعد اتّفاق الجم الغفير على نقل ما فيها من غير تساهل بزيادة أو نقصان تعرض على المعين لذلك فيضع خطّه عليها، ثم تعرض على المتولي لحفظها المسمّى بدفتر أميني فيكتب عليها، ثم تعاد أصولها إلى أمكنتها المحفوظة بالختم، فالأمن من التزوير مقطوع به وبذلك كله يعلم جميع أهل الدولة والكتبة. (سنوسي، مدر، ٣٧، ١٨)
- كان مشايخ الإسلام في الدولة العثمانية أفتوا بما ذكر إلحاقًا للدفاتر السلطانية بدواوين القضاة المذكورين لاتّحاد العلّة فيهما هذا ما نقله ابن عابدين. ومنه يعلم أنّ الدفاتر

السلطانية لم ينظر فيها لعدالة الكتبة ولا لشيء من صفاتهم وإنّما اعتبر فيها تنظيم إدارتها تنظيمًا حصل به الأمن من وقوع التزوير فيها كالأمن الواقع في دواوين القضاة. وبهذا الاعتبار تخرج هاته الدفاتر من مسألة العمل بالخط المنظور فيها لتعيين الكاتب. وبما أفتى به مشايخ الإسلام من العمل بالدفاتر السلطانية فلا شك أنّ الدفتر خانة الذي تعين لتسجيل العقار التونسي هو من قبيلها، إذ هو من دفاتر الدولة وقرّره الأمير حجّة لعقار المملكة بمقتضى الأوامر الرسمية والقوانين الموضوعة لذلك. (سنوسي، مدر، ٣٨، ٣)

دفاتر القضاة

- المراد من العمل بهاته الدفاتر هو إثبات الحق لمستحقّه في ذلك التاريخ، ولا يصحّ أن يقع الإفتكاك به من الحائز حوزًا شرعيًا، إذ هذه مسألة أخرى حرّرها إمام المالكية الشيخ محمد المحجوب وإمام الحنفية الشيخ محمد بيرم الثاني كل منهما في رسالة مخصوصة وحدّد لها القانون العقاري فصولًا في الحوز ومدته وتقييده يأتي الكلام عليها في قسمه. وموضوع الكلام الآن إنّما هو وجود حجّة محفوظة يعتبر الاحتجاج بها على نمطها تحصل من التسجيل. وقد جزم ابن وهبان وابن الشحنة من فقهاء الحنفية بالعمل بدفتر الصراف ونحوه لعلّة الأمن من التزوير كما جزم به البزازي والسرخسي وقاضيخان، وقال إن هذه العلّة في الدفاتر السلطانية أولى كما يعرفه من شاهد أحوال أهاليها حين نقلها إذ لا تحرّر أولًا إلّا بإذن السلطان، ثم بعد اتّفاق الجم الغفير على نقل ما فيها من غير تساهل بزيادة أو نقصان تعرض على المعين لذلك فيضع خطّه عليها، ثم تعرض على المتولي لحفظها المسمّى بدفتر أميني فيكتب عليها، ثم تعاد أصولها إلى أمكنتها المحفوظة بالختم، فالأمن من التزوير مقطوع به وبذلك كله يعلم جميع أهل الدولة والكتبة. (سنوسي، مدر، ٣٧، ١٠)

دفاتر المعاوضات

- قد جرى عمل تونس بتسجيل بيوعات الأوقاف في دفاتر القضاة، وتسمّى بدفاتر المعاوضات، وتلك الدفاتر توجد فيها بيوعات مشهود فيها بإمضاء عدلين مع ختم القاضي، وربما وجدت فيها بيوعات بخط عدل فقط مختوم عليها بختم القاضي مالكيًا كان أو حنفيًا، وعلى كل حال تمضي عليها أزمنة ينعدم فيها الكاتب والقاضي وتبقى تلك الدفاتر حجّة ماضية في تملّك المشتري وخلاصة من الثمن إن رسم فيه الخلاص. كما أنها حجّة في بقاء المال في ذمّة المشتري إن لم يرسم الخلاص فيها. (سنوسي، مدر، ٣٤، ٢٢)

دفتر أميني

- المراد من العمل بهاته الدفاتر هو إثبات الحق لمستحقّه في ذلك التاريخ، ولا يصحّ أن يقع الإفتكاك به من الحائز حوزًا شرعيًا، إذ هذه مسألة أخرى حرّرها إمام المالكية الشيخ محمد المحجوب وإمام الحنفية الشيخ محمد بيرم الثاني كل منهما في رسالة مخصوصة وحدّد لها القانون العقاري فصولًا في الحوز ومدته وتقييده يأتي الكلام عليها في قسمه. وموضوع الكلام الآن إنّما هو وجود حجّة محفوظة يعتبر الاحتجاج بها على نمطها تحصل من التسجيل. وقد جزم ابن وهبان وابن الشحنة من فقهاء الحنفية بالعمل بدفتر الصراف ونحوه

لعلّة الأمن من التزوير كما جزم به البزازي والسرخسي وقاضيخان، وقال إن هذه العلّة في الدفاتر السلطانية أولى كما يعرفه من شاهد أحوال أهاليها حين نقلها إذ لا تحرّر أولًا إلّا بإذن السلطان، ثم بعد اتّفاق الجم الغفير على نقل ما فيها من غير تساهل بزيادة أو نقصان تعرض على المعين لذلك فيضع خطّه عليها، ثم تعرض على المتولي لحفظها المسمّى بدفتر أميني فيكتب عليها، ثم تعاد أصولها إلى أمكنتها المحفوظة بالختم، فالأمن من التزوير مقطوع به وبذلك كله يعلم جميع أهل الدولة والكتبة. (سنوسي، مدر، ٣٧، ٢٢)

دفتر خانة

- العقار إذا سجل في الدفتر خانة يؤمن عليه من عوارض الافتعال في رسمه المسجّل طبق حكم المجلس المختلط، ولو ضاعت النسخة التي بيد صاحب الحق لتقرّر أصل الحكم في الدفتر المذكور. ثانيًا بالتسجيل تتخلّص ملكية العقار لمن يتسجّل باسمه وتنقطع عنه مادة كل نزاع قديم أو ممكن الوقوع. ثالثًا تنضبط مساحة العقار ضبطًا يؤمن معه الاستيلاء على أي جزء منه بسبب تحرير تحديده ومسحه وعمل المثال الهندسي الذي يقع التسجيل على طبقه. رابعًا يؤمن عليه من كل واضع يده بأي وجه ولا تخشى منه دعوى ما دام التسجيل باسم المالك الحقيقي فهو بمنزلة ضمان (سيفورتا). خامسًا بضبط مساحته يعلم العاجزون مقادير ما لا يباشرونه من أملاكهم التي يستبيحها كل من يعلم حقيقتها. سادسًا حفظ جميع الحقوق الملكية المرتّبة على العقار المسجّل من رهن وإنزال ونحوهما لمستحقّيها عند عدم علمهم بانتقال الحق لهم. سابعًا صيانة الملك المسجّل للصبي والأرملة إذا مات أو فقد مورثهما ولم يعلما بملكه. ثامنًا حصول الثقة للمشترين والمرتهنين وغيرهم بتحقيق التملّك من غير تدليس. تاسعًا تحقّق أن الملك ليس مثقلًا بغير ما تضمّنه الصك وبذلك يأمن أصحاب المال في البيع والرهن وغيرهما. عاشرًا سهولة التعامل بالملك المسجّل للمالك بحيث أن حامل نسخة تسجيل ملكه يتصرّف بها بسهولة على الوجه المأمون لا أقول أن النسخة صارت بمنزلة الأوراق المالية ينتفع بها حاملها مع كل صرّاف عند الحاجة ولكن يمكن أن نقول كل صراف يسهل عليه طريق معاملة حاملها. حادي عشر توسعة طريق المعاملة بتكرّر الرهون مع اختلاف الدائنين ما دامت قيمة الملك قابلة لذلك. ثاني عشر بحصول الثقة والأمن وسهولة المعاملة يحصل التعامل بقليل من الفائدة على الوجه المتعارف لدى البنوك المعتبرة فيكون الفائض دون دخل الملك وبذلك يكفي الناس شر شرار المتلهفين على سلب الأموال بكثرة الفوائض مع الاضطرار إليهم عند الحاجة. ثالث عشر ارتفاع قيمة الملك بالتسجيل الذي تحصل به الفوائد السابقة إذ مهما وجد ملك مسجل إلّا ورغب فيه التجار والفلاحون بإضعاف ثمن غيره مما يساويه بل ربما يقال إنهم فيما يستقبل لا يوثرون شراء ما ليس مسجّلًا إلّا بأسباب لا تسر المالكين. رابع عشر التسجيل على هذا الوجه يستجلب الأموال من سائر الجهات بحصول الأمن على دفعها في الملك العقاري وبذلك تعظم ثروة المالكين والمملكة. (سنوسي، مدر، ٣٢، ١)

- كان مشايخ الإسلام في الدولة العثمانية أفتوا

بما ذكر إلحاقًا للدفاتر السلطانية بدواوين القضاة المذكورين لاتّحاد العلّة فيهما هذا ما نقله ابن عابدين. ومنه يعلم أنّ الدفاتر السلطانية لم ينظر فيها لعدالة الكتبة ولا لشيء من صفاتهم وإنّما اعتبر فيها تنظيم إدارتها تنظيمًا حصل به الأمن من وقوع التزوير فيها كالأمن الواقع في دواوين القضاة. وبهذا الاعتبار تخرج هاته الدفاتر من مسألة العمل بالخط المنظور فيها لتعيين الكاتب. وبما أفتى به مشايخ الإسلام من العمل بالدفاتر السلطانية فلا شك أنّ الدفتر خانة الذي تعين لتسجيل العقار التونسي هو من قبيلها، إذ هو من دفاتر الدولة وقرّره الأمير حجّة لعقار المملكة بمقتضى الأوامر الرسمية والقوانين الموضوعة لذلك. (سنوسي، مدر، ٣٨، ٨)

- قد صدر هذا التنظيم بأمر علي مؤرّخ في ١٢ رمضان سنة ١٣٠٣ صرّح فيه الباي بأنه نصب دفتر خانة للملك العقاري بالمملكة، وأنّه جعل دفتر دار الملك العقاري مكلّفًا بتسجيل العقارات وكتب صكوك الملك وحفظ الصكوك والحجج المتعلّقة بالعقار المسجّل وتقييد حقوق الالتزامات المتعلّقة بالعقارات المذكورة، وأنّه جعل هذه الإدارة من فروع إدارة المال. (سنوسي، مدر، ٧٨، ٣)

- الدفتر خانة يقال باللسان التركي على إدارة المال ومكتب السجلّات، وقد وضعه القانون العقاري لمكتب إدارة تسجيل العقار حيث أنّه بيت دفتر التسجيل. (سنوسي، مدر، ٨٠، ٤)

دفتر دار

- إنّ حافظ الدفتر المسمّى الدفتر دار لا يسجل إلّا ما صدر به حكم المجلس، والدفتر في الحقيقة إنما يحتوي على نسخة من حكم المجلس المختلط الممضاة نسخته من كاتب المجلس حجّة فيما صدر به الحكم للعقار أو عليه، وأصل الحكم محفوظ في نفس المجلس. وبما أن هذا المجلس مؤلّف من قضاة وقع انتخابهم من العلماء للنظر في النوازل العقارية وفق الأحكام التونسية التي مرجعها شريعة الإسلام، ونسخة حكمه تصدر ممضاة من كاتبه شهادة بصدور الحكم على صفته، فيمكن لمن دقّق النظر في هذا الوجه المعتبر، أن يجعل الدفتر خانة ملحقًا بدواوين القضاة، إذ الأصل بإمضائهم فلم يبق والحالة هاته سوى أن الأملاك كانت لها رسوم يعرض لها التلف والحرق ويتسلّط عليها الغريم وغيره فأبدلت بما يحفظ به الملك على أكمل وجه وقرّرت في إدارة عامة مأمونة العاقبة بكفالة الدولة. (سنوسي، مدر، ٣٨، ١٧)

- الدفتر دار مركّب من الدفتر وهو عربي ودار وهي أداة فارسية تلحق الأسماء وتأتي لمعانٍ وهي ذو. وحائز على. وأمين. وحامل. فيقال ديندار وتاجدار أي ذو دين وتاج بمعنى متديّن ومتوّج ودفتر دار وخزنة دار وحكمدار أي أمين الدفتر وأمين الخزنة وأمين الحكم وبيرقدار أي حامل البيرق أي الراية. وقد وضع القانون الدفتر دار لأمين دفتر التسجيل واسمه في قانون تونس "المقيّد العام" ويقال له بالفرنسوي "كونسيرفتور" أي حافظ الملك، وأول من تقلّد هاته الخطة بتونس أحد الانسبكتورات في إدارة باريس الدكتور ندروي دوفراتس. (سنوسي، مدر، ٨٠، ٧)

- الدفتر دار هو الذي يتولّى إثبات التقاييد بالدفتر المنصوص عليه في الفصل ٢٤٤ ويتولّى إبطالها في الكل أو البعض وكذلك إصلاحها وهو

الذي يثبت التقاييد المتعلّقة بالملك أو الإنزال مباشرة أعني تقاييد انتقالات الملك في غير الأحوال المذكورة بالفصل ٤٦ وتقاييد الوقائع والاتفاقات التي تغيّر أهلية المالك أو المنزل أو تغيّر المحل المعيّن لمخابراته أو تغيّر موضوع حقّه أو نوعه أو امتداده أو إبطال التقاييد المذكورة في الكل أو البعض أو إصلاحها. (سنوسي، مدر، ٢٤٧، ٢٣)

- مع هذا الوالي مجلس تحت رئاسته لفصل النوازل التي تقع بين السكان والنظر في سائر مصالح الإيالة، من أعضائه الدفتر دار المكلّف من الدولة بأحوال المجابي. (تونسي، أقوم، ١٠٤، ١٣)

دفتر دار الملك العقاري

- قد صدر هذا التنظيم بأمر علي مؤرّخ في ١٢ رمضان سنة ١٣٠٣ صرّح فيه الباي بأنه نصب دفتر خانة للملك العقاري بالمملكة، وأنّه جعل دفتر دار الملك العقاري مكلّفًا بتسجيل العقارات وكتب صكوك الملك وحفظ الصكوك والحجج المتعلّقة بالعقار المسجّل وتقييد حقوق الالتزامات المتعلّقة بالعقارات المذكورة، وأنّه جعل هذه الإدارة من فروع إدارة المال. (سنوسي، مدر، ٧٨، ٣)

دفتر الصراف

- المراد من العمل بهاته الدفاتر هو إثبات الحق لمستحقّه في ذلك التاريخ، ولا يصحّ أن يقع الإفتكاك به من الحائز حوزًا شرعيًا، إذ هذه مسألة أخرى حرّرها إمام المالكية الشيخ محمد المحجوب وإمام الحنفية الشيخ محمد بيرم الثاني كل منهما في رسالة مخصوصة وحدّد لها القانون العقاري فصولًا في الحوز ومدته وتقييده يأتي الكلام عليها في قسمه. وموضوع الكلام الآن إنّما هو وجود حجّة محفوظة يعتبر الاحتجاج بها على نمطها تحصل من التسجيل. وقد جزم ابن وهبان وابن الشحنة من فقهاء الحنفية بالعمل بدفتر الصراف ونحوه لعلّة الأمن من التزوير كما جزم به البزازي والسرخسي وقاضيخان، وقال إن هذه العلّة في الدفاتر السلطانية أولى كما يعرفه من شاهد أحوال أهاليها حين نقلها إذ لا تحرّر أولًا إلّا بإذن السلطان، ثم بعد اتّفاق الجم الغفير على نقل ما فيها من غير تساهل بزيادة أو نقصان تعرض على المعين لذلك فيضع خطّه عليها، ثم تعرض على المتولي لحفظها المسمّى بدفتر أميني فيكتب عليها، ثم تعاد أصولها إلى أمكنتها المحفوظة بالختم، فالأمن من التزوير مقطوع به وبذلك كله يعلم جميع أهل الدولة والكتبة. (سنوسي، مدر، ٣٧، ١٧)

دكتاتور

- من عادات الدول فضّ مجالس المبعوثين في أثناء الحرب. حتى أنّ الرومانيين القدماء كانوا عند وقوع وطنهم في خطر يبطلون النظام ويقيمون حاكمًا أو ملكًا يسمّونه دكتاتور ويجعلونه ذا استبداد تامّ. لأنّ الحرب توقّف القوانين وتبيت البلاد مفتقرة في أثنائها إلى سرعة الأجراء والإقدام بدون مصادفة عوائق المفاوضات المجلسية. وبعد أن يعقد الصلح تلتئم المجالس وتندّد بأعمال الذين تستحقّ أعمالهم التنديد وتحاكم الذين يستوجبون المحاكمة. ولا يخفى على كل عالم بالأمور أن النظام وعدم النظام لا يجتمعان. ولذلك من أصوب الأمور فضّ المجلس لهذا السبب إذا لم يكن ذلك لسبب آخر والمبادرة إلى جمعه

بعد أن يقرّر الصلح. (سبستاني، فجل٢، ٤٨٩، ٣٢)

- هذا وإنّ الضرورة قد تدعو إلى تفويض إدارة المملكة لشخص واحد مستبدّ لكن لغاية محدودة وبشروط عندهم معهودة، وذلك أنّ من أصول السياسة المأثورة عن الأمّة الرومانية أنّ المملكة إذا اشتدّ الخطر عليها إمّا بكثرة الإفساد الداخلي أو بظهور مخائل التغلّب عليها من الخارجي، وصعب حسم مواد ذلك بالأعمال القانونية لمكان تعدّد الأنظار المتساوية، وما عسى يقتضي الترجيح بينها من طول المفاوضة المفضي إلى عدم قمع المفسدين ومدافعة المتسلّط الأجنبي، أو إلى تأخير ذلك عن وقت الحاجة، فعند ذلك يطلب مجلس السناتو من أحد رئيسي الدولة الجمهورية أن يختار من أعيان رجال المملكة من يسمّيه باسم دِكْتُتُورْ، أي مطلق التصرّف تفوّض إليه إدارة المملكة بما يظهر له بمقتضى اجتهاده كعمل الحرب والصلح ونفي أو قتل من يراه من أهل الفساد والخيانة أو عقابه بأخذ المال و غير ذلك مما يقتضيه الحال، ولا يتوقّف نفوذ حكمه على موافقة أحد إلّا في أمر المجابى، فإنّ أعماله فيها موقوفة على موافقة مجلس السناتو، وكل من له مأمورية عسكرية أو سياسية فهو ملزم بتنفيذ أوامره وكذلك سائر الأهالي، ولا يتجاوز التفويض المذكور ستة أشهر، ولو كان السبب باقيًا إلّا بتفويض جديد، كما أنّه إذا ارتفع السبب قبل انتهاء المدّة فإن التفويض ينتهي وترجع الإدارة إلى قوانينها. وعند خروج المفوّض له تتوجّه إليه المسؤولية اللازمة لكل من يخرج من خطّة معتبرة عندهم فيطلب منه بيان السبب الداعي إلى ما تصرف به من قتل وحزب وصلح وأخذ مال ونحو ذلك بمحضر أهل رومية المجتمعين، لذلك فإن صوّبوا تعليله استوجب شكرهم وثناءهم على سيرته في موكب مخصوص، وإن كانت الأخرى يحكم عليه بما يناسب سوء تصرّفه وأكثر ما يكون ذلك بالنفي من التخت أو أداء المال. ثم إنّ الأورباويين صاروا في المدّة الأخيرة يطلقون إسم الدكتتور على كل والٍ مطلق التصرّف سواء كان محدودًا بمدّة أم لا، كالجنرال كْرُونْوَلْ بإنكلترة ونابوليون الأول بفرنسا وغيرهما ممَّن كان استبداده من آثار حيرة تثور بالمملكة يشتهر فيها المشار إليه بمزيد الدراية والحزم فينصب نفسه منصب الدكتتور، وتتعرّف به العامّة بقصد إخماد الحيرة وتخليص المملكة من مواقع الخطر واستصلاح حالها بتهذيب جفاة الأهالي وتقويم اعوجاجهم، لكنهم لا يحصلون غالبًا على هذا المقصود بل يتوصّل المنتصب بذلك إلى اغتنام الفرصة لاستمرار استبداده إما لاستمرار أسباب الحيرة وضعفه عن إزالتها، وإمّا لكون المنتصب أزالها بحسن تدبير وقع من الأهالي موقع الإعجاب حتى اكتسب بذلك مزيد احترام عندهم أسّس عليه سلطته وإيثار نفوذ إرادته على إجراء قوانين المملكة مرجّحًا بذلك حظّ نفسه على المصالح العامة، لكن ذلك مما يفضي إليه من المضارّ الاستبدادية لا ينكر أن المصير إليه واجب عند قيام سببه لاستبقاء راحة المملكة، كما يشير إليه قول الحكيم مونتسكيو الفرنساوي "إنّا بمقتضى ما نسمعه من أعمال الأمم التي كانت حاصلة على الحرية التامّة نرى أنّ الحال قد يقتضي إرخاء

الستر على الحرية إرخاءً وقتيًا". (تونسي، أقوم، ٨٧، ١١)

دلالة

- إنّ الإجتهاد مسبوق بالأدلّة لأنّه طلبها، والدلالة متأخّرة عن الحكم. (دهلوي، رد، ٣٤، ٧)
- إنّ الدلالة يصحبها مطابقة المعنى المفهوم من اللفظ للمعنى الذي وضع له. (بيجوري، حبم، ٢٧، ٢٧)
- إنّ ربط الدلالة بالوضع المفهوم من قوله الذي وضع له في تعريف دلالة المطابقة، وبالجزء في تعريف دلالة التضمّن، وباللزوم المفهوم من قوله لازم له الخ، في تعريف دلالة الالتزام، يشعر بأنّ كلًّا من الوضع والجزئية واللزوم سبب وعلّة في تلك الدلالة، فكأنّه قال في تعريف دلالة المطابقة هي دلالة اللفظ على المعنى الذي وضع له بسبب الوضع ولأجله. (بيجوري، حبم، ٣١، ٢٠)
- إنّ السبب يلزم من وجوده وجود المُسبَّب، وهذا مبني على القول بأنّ الدلالة هي كون الأمر بحيث يفهم منه أمر آخر، فتلخّص أنّ من قال بأنّ الدلالة الفهم بالعقل قال بأنّ للزوم الذهني شرط، ومن قال بأنها الحيثية قال بأنّه سبب. (بيجوري، حبم، ٣٧، ٣٣)

دلالة الإلتزام

- تقسيم الكلّي إلى جزئيّاته وحصرها، أعني الدلالة اللفظية الوضعية في هذه الأقسام الثلاثة عقلي كما قاله السيد لأنّها، إمّا أن تكون على الموضوع له بتمامه أو على جزئه أو على خارجه اللازم له لزومًا ذهنيًّا، فالأولى دلالة المطابقة والثانية دلالة التضمّن والثالثة دلالة الالتزام. (بيجوري، حبم، ٢٧، ٢٦)
- دلالة الالتزام الإضافة من إضافة المُسبَّب إلى السبب، وسمّيتْ بذلك لالتزام المعنى أي استلزامه للازمه. (بيجوري، حبم، ٢٨، ١٧)
- دلالة الالتزام وهو فهم اللازم من اللفظ الموضوع له، وقد وضع أيضًا لملزومه لا بسبب كونه موضوعًا له بسبب كونه لازم المعنى الموضوع له، وذلك كما في لفظ شمس، فإنّه وضع للقرص ووضع أيضًا للضوء، فإذا فهم منه الضوء من حيث كونه لازم المعنى وهو القرص، فهو دلالة الالتزام، ومع ذلك يصدق عليها تعريف دلالة المطابقة. (بيجوري، حبم، ٣١، ٢)

دلالة إلتزامية

- الدلالة الالتزامية التي يكتفي فيها باللزوم ولو بحسب الاعتقاد. (كوراني، كه، ١١٧، ٨)

دلالة التضمن

- تقسيم الكلّي إلى جزئيّاته وحصرها، أعني الدلالة اللفظية الوضعية في هذه الأقسام الثلاثة عقلي كما قاله السيد لأنّها، إمّا أن تكون على الموضوع له بتمامه أو على جزئه أو على خارجه اللازم له لزومًا ذهنيًّا، فالأولى دلالة المطابقة والثانية دلالة التضمّن والثالثة دلالة الالتزام. (بيجوري، حبم، ٢٧، ٢٦)
- دلالة تضمّن: الإضافة من إضافة المُسبَّب للسبب، وسمِّيت بذلك لتضمُّن المعنى لجزئه. (بيجوري، حبم، ٢٧، ٣٥)
- إن دلالة التضمّن فهم الجزء في ضمن الكل، إذ لا شكّ أنّه إذا فهم المعنى فهمت أجزاؤه معه، فليس فيها انتقال من المعنى إلى جزئه لأنّهما

اقترنا في فهم واحد، إلّا أنّه يُسمّى بالنسبة إلى تمام المعنى مطابقة، وبالنسبة إلى جزئه تضمُّنًا. (بيجوري، حبم، ٢٨، ٤)

- أمّا تعريف دلالة التضمُّن فقد نقض بفرد من أفراد دلالة المطابقة، وهو فهم الجزء من اللفظ الموضوع له، وقد وضع أيضًا لكله لا بسبب كونه جزء المعنى بل بسبب كونه موضوعًا له، وذلك كما في لفظ ركعة السابق، فإذا فهم منه الركوع من حيث كونه موضوعًا له فهو دلالة مطابقة، ومع ذلك يصدّق عليها تعريف دلالة التضمُّن. (بيجوري، حبم، ٣١، ٥)

دلالة اللفظ

- إعلم أنّ دلالة اللفظ إن كانت على تمام المعنى الذي وُضِع له كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق فهي المطابقة. أو على جزء منه كدلالته على الحيوان فقط فهي التضمُّن. أو على خارج عنه كدلالته على الضاحك فهي الإلتزام. والكلّي ينحصر في الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العامّ. (يازجي، قم، ٦، ١٠)

دلالة المطابقة

- تقسيم الكلّي إلى جزئيّاته وحصرها، أعني الدلالة اللفظية الوضعية في هذه الأقسام الثلاثة عقلي كما قاله السيد لأنّها، إمّا أن تكون على الموضوع له بتمامه أو على جزئه أو على خارجه اللازم له لزومًا ذهنيًّا، فالأولى دلالة المطابقة والثانية دلالة التضمّن والثالثة دلالة الالتزام. (بيجوري، حبم، ٢٧، ٢٦)

- أما تعريف دلالة المطابقة فقد نص بفرد من أفراد دلالة التضمّن وهو فهم الجزء من اللفظ الموضوع له، وقد وضع أيضًا لكلّه لا بسبب كونه موضوعًا له، بل بسبب كونه جزء المعنى الموضوع له، وذلك كما في لفظ ركعة، فإنّه وضع للمجموع المركّب من الركوع وغيره، ووضع أيضًا للركوع وحده، فإذا فهم منه الركوع من حيث كونه جزء المعنى فهو دلالة تضمُّن ومع ذلك يصدق عليها تعريف دلالة المطابقة. (بيجوري، حبم، ٣٠، ٣٦)

دليل

- إنّ الدليل قد يراد به العلامة المنصوبة لمعرفة المدلول، ولهذا يُسمّى الدخان دليلًا على النار. (جزائري، مواف١، ٢٩٨، ٢)

دليل إجمالي

- إنّ الواجب وجوبًا عينيًّا إنما هو الدليل الإجمالي وهو المعجوز عن تقريره وحلّ شبهه، وأمّا الدليل التفصيلي فهو المقدور على تقريره وحلّ شبهه، فإذا قيل لك ما الدليل على وجود الله تعالى فقلت العالم ولم تعرف جهة الدلالة فهو دليل جملي، ويقال له دليل إجمالي، وكذلك إذا عرفت جهة الدلالة ولم تقدر على حلّ الشبه الواردة عليه، وأمّا إذا عرفت جهة الدلالة وقدّرت على حلّ الشُبه فهو دليل تفصيلي، فإذا قيل لك ما الدليل على وجوده تعالى، فقلت هذا العالم، وعرفت جهة الدلالة وهي الحدوث أو الإمكان أو هما، والثاني شرط أو شطر، وقدّرت على حلّ الشبه فهو دليل تفصيلي. (بيجوري، تمر، ١٤، ١٥)

دليل الإستعاذة

- دليل الاستعاذة قوله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ﴾ (الفلق: ١) و ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ﴾ (الناس: ١). (وهاب، عس، ١٨٩، ٧)

دليل الإستعانة

- دليل الاستعانة قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (الفاتحة: ٤) وفي الحديث: "إذا استعنت فاستعن بالله". (وهاب، عس، ١٨٩، ٥)

دليل الإستغاثة

- دليل الاستغاثة قوله تعالى: ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَٱسْتَجَابَ لَكُمْ﴾ (الأنفال: ٩). (وهاب، عس، ١٨٩، ٩)

دليل الإنابة

- دليل الإنابة قوله تعالى: ﴿وَأَنِيبُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُواْ لَهُۥ﴾ (الزمر: ٥٤). (وهاب، عس، ١٨٩، ٣)

دليل تفصيلي

- إنّ الواجب وجوبًا عينيًّا إنما هو الدليل الإجمالي وهو المعجوز عن تقريره وحلّ شبهه، وأمّا الدليل التفصيلي فهو المقدور على تقريره وحلّ شبهه، فإذا قيل لك ما الدليل على وجود الله تعالى فقلت العالم ولم تعرف جهة الدلالة فهو دليل جملي، ويقال له دليل إجمالي، وكذلك إذا عرفت جهة الدلالة ولم تقدر على حلّ الشبه الواردة عليه، وأمّا إذا عرفت جهة الدلالة وقدّرت على حلّ الشُبه فهو دليل تفصيلي، فإذا قيل لك ما الدليل على وجوده تعالى، فقلت هذا العالم، وعرفت جهة الدلالة وهي الحدوث أو الإمكان أو هما، والثاني شرط أو شطر، وقدّرت على حلّ الشبه فهو دليل تفصيلي. (بيجوري، تمر، ١٤، ١٦)

دليل التوكل

- دليل التوكّل قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَتَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ (المائدة: ٢٣) وقال: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ﴾ (الطلاق: ٣). (وهاب، عس، ١٨٨، ١٦)

دليل حاظر

- إنّ الخطأ في الاعتقاد على التقديرين تقدير اعتقاد الوعيد وتقدير عدمه سواء، والنجاة من العذاب على تقدير اعتقاد الوعيد أقرب، فيكون هذا التقدير أولى، وبهذا الدليل رجّح عامة العلماء الدليل الحاظر على الدليل المبيح، وسلك كثير من الفقهاء طريقة الاحتياط في كثير من الأحكام بناء على هذا. (سنوسي، معش، ٣٠، ١٨)

دليل الحج

- دليل الحجّ قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (آل عمران: ٩٧). (وهاب، عس، ١٩١، ١)

دليل الخشية

- دليل الخشية قوله تعالى: ﴿فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِى﴾ (البقرة: ١٥٠). (وهاب، عس، ١٨٩، ١)

دليل الخُلْف

- دليل الخلف وهو إثبات المدّعي بإبطال نقيضه. (بيجوري، حبم، ٥٨، ٤)

دليل الخوف

- دليل الخوف قوله تعالى: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران: ١٧٥). (وهاب، عس، ١٨٨، ١٢)

دليل الذبح

- دليل الذبح قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ○ لَا شَرِيكَ لَهُ﴾ (الأنعام: ١٦٢-١٦٣). ومن السنّة: "لعن الله من ذبح لغير الله". (وهاب، عس، ١٨٩، ١١)

دليل الرجاء

- دليل الرجاء قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ (الكهف: ١١٠). (وهاب، عس، ١٨٨، ١٤)

دليل الرغبة والرهبة والخشوع

- دليل الرغبة والرهبة والخشوع قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ﴾ (الأنبياء: ٩٠). (وهاب، عس، ١٨٨، ١٩)

دليل سمعي

- السمع بمعنى المسموع وهو الدليل السمعي، وليس المراد أنّ السمع ورد بنفس الصفات لأنّه خلاف الواقع بل المراد أنّه ورد بمشتقّاتها، قال الله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ (النساء: ١٦٤) أي أزال عنه الحجاب وأسمعه الكلام القديم ثم أعاد الحجاب، وليس المراد أنّه تعالى يبتدئ كلامًا ثم يسكت لأنّه لم يزل متكلّمًا أزلًا وأبدًا خلافًا للمعتزلة. (بيجوري، تمر، ٤٣، ١٧)

دليل الشهادة

- دليل الشهادة قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ ۚ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (آل عمران: ١٨). ومعناها لا معبود بحق إلّا الله "لا إله" نافيًا جميع ما يعبد من دون الله "إلا الله" مثبتًا العبادة للّه وحده لا شريك له في عبادته كما أنه لا شريك له في ملكه. (وهاب، عس، ١٩٠، ١)

دليل الصلاة والزكاة

- دليل الصلاة، والزكاة، وتفسير التوحيد قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ ۚ وَذَٰلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾ (البيّنة: ٥). (وهاب، عس، ١٩٠، ١٧)

دليل الصيام

- دليل الصيام قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٨٣). (وهاب، عس، ١٩٠، ٢٠)

دليل القدر

- دليل القدر قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٩). (وهاب، عس، ١٩١، ١٠)

دليل مبيح

- إنّ الخطأ في الاعتقاد على التقديرين تقدير اعتقاد الوعيد وتقدير عدمه سواء، والنجاة من العذاب على تقدير اعتقاد الوعيد أقرب، فيكون هذا التقدير أولى، وبهذا الدليل رجّح عامة العلماء الدليل الحاظر على الدليل المبيح، وسلك كثير من الفقهاء طريقة الاحتياط في كثير من الأحكام بناء على هذا. (سنوسي، معش، ٣٠، ١٨)

دليل النذر

- دليل النذر قوله تعالى: ﴿يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا

كَانَ شَرُّهُۥ مُسْتَطِيرًا﴾ (الإنسان: ٧). (وهاب، عس، ١٨٩، ١٤)

دليل الوحدانية

- دليل الوحدانيّة أنّه لو فرض وجود إلهين اثنين فلا بدّ أن يتّصف كل منهما بصفات الكمال ويتنزّه عن صفات النقصان وإلّا لما كان إلهين اثنين، وبعد ذلك فإمّا أن يقدر أحدهما على مخالفة الآخر بإعدام ما يوجده الآخر أو لا يقدر، فإن قدر لزم عجزهما لأنّه لا يمكن كلًّا منهما رفع إعدام الآخر لما يوجده، وإن لم يقدر لزم عجزهما أيضًا لعدم القدرة من كل منهما على إنفاذ مراده. (نابلسي، رق، ١١، ١٢)

دليل ومدلول

- إنّ ما ذكرناه من الإثنينية والتفرقة بين المتجلّي - تعالى - والعارف المتجلَّى له من حيث التفرقة بين الحق والخلق، وأنّ أمر الوجود حق وخلق مغاير له، وهو قول من توهّم أنّ الله ليس عين العالم، وفرّق بين الدليل والمدلول ولم يتحقّق بالنظر إنّه إذا كان الدليل على الشيء نفسه، فلا يضاد نفسه. وكل من فرّق بين الدليل والمدلول الحق والخلق لزمه القول بالجملة، شاء أم أبى فإذا نظرت في قوله تعالى كماثبت في الصحيح في الحديث الربّاني: "لا يزال عبدي يتقرّب إلي بالنوافل حتى أحبّه فإذا أحببته كنت رجله التي يسعى بها ويده التي يبطش بها ولسانه الذي يتكلّم به". إلى غير ذلك من القوى الباطنة الروحانية ومحالها التي هي الأعضاء الظاهرة. فعند نظرك في هذا الخبر الإلهي الصدق لم تُفرّق بين الحق والخلق، ولا قلت بإثنينيّة، وقلت الأمر الوجودي حق كلّه، فإنّه تعالى أثبت التقرُّب إلى عبده بما نسب إليه من الفعل. وأخبر أنّه تعالى قرّبه التقرُّب الذي عبّر عنه الحق أنّه جميع قواه وأعضاؤه، فإنّه أثبت تعالى عين العبد بإعادة الضمير إليه من قوله (رجله ويده ولسانه). وأثبت أنّه ما هو العبد، فإنّ العبد ليس هو هو إلّا بقواه فإنّها من حدّه الذاتي. (جزائري، مواف٣، ١٢١٧، ٢٢)

دوام

- إعلم أنّ الضرورة أخصّ من الدوام وهو أخصّ من الإطلاق وهو أخصّ من الإمكان فهو أعمّها، وقد جعل تحت كل من هذه الأربعة قسمين: مطلق ومقيّد، فتكون الجملة ثمانية، وقد دخل تحت الضرورة مطلقة ومقيّدة سبع قضايا: الضروريّة المطلقة والمشروطة العامّة والمشروطة الخاصّة والوقتيّة المطلقة والوقتيّة غير الموصوفة بالإطلاق والمنتشرة المطلقة والمنتشرة غير الموصوفة بالإطلاق، ودخل تحت الدوام مطلقًا ومقيّدًا ثلاث قضايا: الدائمة المطلقة والعرفيّة العامة والعرفيّة الخاصّة، ودخل تحت الإمكان مطلقًا ومقيّدًا خمس قضايا: الممكنة العامّة والممكنة الخاصّة والممكنة الوقتيّة والممكنة الدائمة والممكنة الحيثيّة، ودخل تحت الإطلاق مطلقًا ومقيّدًا أربع قضايا: المطلقة العامّة والوجوديّة اللادائمة والوجودية اللاضروريّة والحيثيّة المطلقة، فالمجموع تسع عشرة. (بيجوري، حبم، ٨٥، ٣٦)

دوحة الحرية

- من أهمّ ما اجتناه الأورباويون من دوحة الحرية تسهيل المواصلة بالطرق الحديدية وتعاضد

الجمعيات المتجرية والإقبال على تعلّم الحرف والصنائع، فبالطرق تستجلب نتائج البلدان القاصية قبل فوات إبّان الانتفاع بها بعد أن كان جلبها متعذّرًا لطروء الفساد عليها في الطريق أو لزيادة كرائها على إضعاف قيمتها، وبالجمعيات تتّسع دوائر رؤوس الأموال فتأتي الأرباح على قدرها، وتتداول على المال الإيدي المحسنة لتنميته، وبتعلّم الحرف تكتسب الأموال الذريعة عن غير رأس مال، وقد رأينا بالمشاهدة أن البلدان التي ارتقت إلى أعلى درجات العمران هي التي تأسّست بها عروق الحرية والكونستيتوسيون المرادف للتنظيمات السياسية، فاجتنى أهلها ثمارها بصرف الهمم إلى مصالح دنياهم المشار إلى بعضها، ومن ثمرات الحرية تمام القدرة على الإدارة المتجرية، فإنّ الناس إذا فقدوا الأمان على أموالهم يضطرّون إلى إخفائها فيتعذّر عليهم تحريكها، وبالجملة فالحرية إذا فقدت من المملكة تنعدم منها الراحة والغنى ويستولي على أهلها الفقر والغلاء ويضعف إدراكهم وهمّتهم كما يشهد بذلك العقل والتجربة. (تونسي، أقوم، ٧٦، ١٧)

دور

- حقيقة الدور توقّف الشيء على ما توقّف عليه إمّا بمرتبة أو أكثر، وحقيقة التسلسل ترتّب أمور غير متناهية، وإنّما كان الدور مستحيلًا لأنّه يلزم عليه كون الشيء الواحد سابقًا على نفسه مسبوقًا بها، فإذا فرضنا أن زيدًا أوجد عمرًا وأنّ عمرًا أوجد زيدًا لزم أنّ زيدًا متقدّم على نفسه متأخّر عنها، وأن عمرًا كذلك، وإنّما كان التسلسل مستحيلًا لأدلّة أقامها المتكلّمون أجلّها برهان التطبيق وتقريره: أنك لو فرضت سلسلتين وجعلت إحداهما من الآن إلى ما لا نهاية له والأخرى من الطوفان إلى ما لا نهاية له، وطبقت بينهما بأن قابلت بين أفرادهما من أولهما، فكلما طرحت عن الآنية واحدًا طرحت في مقابلته من الطوفانية واحدًا، وهكذا فلا يخلو إمّا أن يفرغا معًا فيكون كل منهما له نهاية وهو خلاف الفرض، وإن لم يفرغا لزم مساواة الناقص للكامل وهو باطل، وإن فرغت الطوفانية دون الآنية كانت الطوفانية متناهية والآنية أيضًا كذلك لأنّها إنّما زادت على الطوفانية بقدر متناه وهو ما من الطوفان إلى الآن، ومن المعلوم أن الزائد على شيء متناه بقدر متناه يكون متناهيًا بالضرورة، ويتعلّق به مباحث تطلب من المطوّلات. (بيجوري، تمر، ٣١، ١٢)

دول

- إنّ الجمهوريات لا تراعي الأديان فإنها من الأمور التي تجري بين الإنسان وربّه، وهي من الأمور المتعلّقة بالروحيات والدول للزمنيات، ولا تحكم على الضمائر والقلوب، وبما أن ذلك لا يوافق خَدَمة الدِين فيها لأنّهم تعوّدوا الحصول على مساعدات ملوك البربون الذين كانوا يسوسونها بالمحاماة عن الكثلكة وتنفيذ أوامر حضرة البابا لا يرتضون بها ويتأسّفون على ما فات، وهذا يبيِّن لهم أنّه في هذا القرن الذي يسمّونه بقرن دولة الشيطان لا يقاومون دولة طلبًا للكسب ويتمكّنون من قلبها بمساعدة أحزاب أخرى ما لم يخسروا شيئًا مما كانوا حاصلين عليه. (سبستاني، فجل١، ٢٤٩، ٢٨)
- إنّ للدول أزمانًا يبتدئ فيها صعودها أو تكون ابتداء انحطاطها وضعفها، وللتقدّم أدلّة يعرفها

أرباب السياسة فيتفاءلون بالخبر فكيف لا نتفاءل به بعد أن حملت إلينا الأخبار بشائر إصلاحات مصدرها حب الوطن والاهتمام بصوالح عمومية، طالما خاف العالم من سوء العواقب إذ رآها في زوايا النسيان بالانشغال بما هو دونها مما لا يعدّ صالحًا عموميًا إذا لم نقل إنه خراب، وأي خراب فحلول زمان التقدّم يحوّل الأبصار عن آفات الماضي وتأخّراته ويوجّهها إلى الاستقبال فتشخّص فيه بأمل دوام نجاحه والابتعاد عن أسباب كانت مصدرًا لتكدير الماضي وبالتالي لاضطراب الأحوال وارتباكها. ومن يا ترى يسرّ أكثر منّا بعد أن جعلنا تلك الأسباب موضوعًا للبحث بالتوضيح أو الإشارة سنين كثيرة ومنَّ الدهر علينا بما منَّ بعد الاعتصام بالصبر الجميل واحتمال ضبط النفس عن إظهار الواقع كل الإظهار لمجانبة ما لا بدّ من تجنّبه عندما تعول السياسة على أن تجعل إصابة أعمالها منع إشهار خطأها ونقصها، وكم من مرّة تذمّرنا من كثرة التغييرات التي لحقت وفاة المرحوم عالي باشا لأنّها ألحقت الضرر العظيم بماليّتنا وقوانينا وجريان كل ما هو ركن لرفاهيتنا وسعادتنا. غير أنّ ما وصلنا إليه قد عوّض ما فات فإن ذلك إنّما كان للحصول بالاختبار على وزارة قادرة على أن تقوم بمقتضيات الأحوال لسدّ احتياجات الحال وللابتداء بذلك الزمان الذي إن لم تكن بدايته الآن فلا سبيل إلى الابتداء به بعد هذا الزمان، فلولا التغيير لما رأينا في الصدارة حضرة صاحب الدولة محمد رشدي باشا شرواني زاده الأفخم ولا في الخارجية حضرة صاحب الدولة راشد باشا ولا خورشيد باشا المعظّم في العدلية، فسبحان الذي يغيّر ولا يتغيّر فإنه قد جعل أسباب شكوانا وأكدارنا أسبابًا لنجاحنا وتقدّمنا، فأي لسان يا ترى لا يوسع المدح والثناء لوزارة ساقها حبّ الوطن والصوالح العمومية إلى الابتداء بالتوفير بتنزيل معيّناتها المالية حال كون أكثرها ليس من الذين جمعوا ألوفًا من الأكياس للاستناد إليها. (سبستاني، فجل1، 278، 24)

– ما لم يكن للمُلْك ثلاثة أركان لا يكون ثابت الدعائم وهي: القوة الإدارية والقوة العسكرية والقوة الماليّة أو رجال ورجال ورجال، فإنّ تدابيرهم هي التي تمدّ رباطات الحب والصداقة بين السائس والمسوس وتحافظ على الصلات الموافقة بين الدولة والدول الأجنبية وتقصيراتهم وتعدّياتهم وأغراضهم هي التي تجعل تذمّرات الأمم تنمو في حقول البلدان فتنبت شوكًا بين سنابل القمح فتضعفها بل تتركها يابسة إذا طال زمانها ولم تفز بالإصلاحات الموطّدة لأركان الصداقة وحب الدولة صيانة لصالح عام إنّما يصان باجتماع الرعيّة حول راية الراعي ولو قادتهم إلى خوض بحار المنايا في سبيل الدفاع عن استقلال وذمار، فهذه هي نتائج القوة الإدارية وينبوعها الذين يقومون بها وهم رجال الأمة وبدونها تتضعضع أحوال الأمم في زمان جعل الله به مصالح الرعيّة في المحل الأول أو جعلها تدعي بأن لها المكان الأهمّ، لأنّ الدول لراحة الأهالي فهي العلّة وتلك المعلول، أمّا القوّة العسكرية فهي من الأركان الأولى في الملك غير أنّها نتيجة الركنين الآخرين وهما القوة الإدارية والقوة المالية، ولولا أهمّية العدد لسقطت كل السقوط من سلك تلك الأركان،

لأنّ القوة الإدارية لا تغفل عن تشييد القوة العسكرية إذا كانت ذات حذق وأمانة جاعلة كل شيء بعد المهام العامة. ولا تقام العسكرية ما لم تكن مستندة إلى المالية فإنّها حياتها الطبيعية ووسائط هجومها ودفاعها، وما الفائدة من الإدارة والمال إذا لم يكن في البلاد رجال شأنهم بذل أنفسهم في سبيل خدمة مصلحتهم العامة كما يبذل الأصيل جهده لقيام صالحه، وليس كما يبذله الوكيل المُتسأجَر. والقوّة المالية هي مصدر للقوة العسكرية وهي روح الإصلاحات العمومية ورفع أثقال مالية مضرّة عن عاتق الفلاح والصانع والتاجر فتنمو أسباب الثروة ويكثر المال إلى أن تصير الأمة قادرة على حمل أثقل الأحمال المالية بدون أن تشعر بثقلها، لأنه باجتماع الثروة الكثيرة يصير وضعها على ما لا يضرّ بأركان الثروة الثلاثة وهي قوة الإيجاد وقوة تغيير الهيئة وقوة تغيير الزمان والمكان أو أحدهما دون الآخر؟ (سبستاني، فجل١، ٣١٦، ٦)

- الدول لا تقدر أن تضادّ ميل الشعوب إذا رأت منها ما يدلّ على اتّحادها واقتدارها، بل ترى أنّ من مصلحتها مجاراتها وتقويتها وتحسين أحوالها، فلا ريب في أنّ ميل العثمانيين الذين يدركون حقائق الأمور ويعرفون المقدّمات العصرية ويرون أن صيانة حقوقهم واستقامة أمورهم إنّما تكون بترقية أسباب الاتّحاد العثماني، قد تيقّنوا أنّ خيرهم في اجتماع كلمتهم وتعاونهم ونبذ أسباب التأخّر والشقاق ومكدرات كؤوس الألفة وإجراء المنح التي قد منّت الحضرة السلطانية بها على الأمّة، فعضدهم للمبعوثين ومراقبة أعمالهم وتحريضهم لهم على ما يزيد أسباب الحرية الشخصية والأمنية التملّكية والناموسية ويوسع دائرة الأعمال النافعة ويكمل وسائل نشر المعارف ويقوّي وسائط الألفة والاتّحاد يؤول إلى إزالة جميع الموانع الصحيحة أو الموهومة التي تحول دون جري أعمال مجلس الأمة في المجاري العصرية. (سبستاني، فجل٢، ٤٨٠، ١٢)

دولة

- إنّ أسَّ الراحة العمومية هو الدولة. لأنّها إن سلكت بحسب مقتضيات الحال وروح الزمان واعتبرت صالح رعاياها صالحها قادتهم إلى جنان الراحة والأمان. وإلّا فتطرحهم في ساحة الفقر والانشقاق والأتعاب والرزايا. أما أسباب الراحة العمومية فهي العدل والأمان والإسعاف ماديًا وأدبيًا. فأمّا العدل فهو ولد الاستقامة والمساواة. وأمّا الأمان فهو ابن القوة والضبط والصرامة والانتباه، وأمّا الإسعاف فهو ماء ينبوع تقدّم المحبة والنجاح. ولكل منها أشواك تكزها فتنفر منها. فشوك العدل الرشوة والتعصّب والمطاولة في إنجاز الأشغال. وشوك الأمان هو الضعف والتراخي والتغفّل. وشوك الإسعاف هو محبّة الذات. وراحتنا متوقّفة على جري هذه الأمور في المجاري الصحيحة وجريها في تلك المجاري إنّما يكون بحسب استعداد واقتدار الحكومات المحلّية. وهذا يتوقّف على حالة أعضائها من الكبير إلى الصغير. (سبستاني، فجل١، ٨٤، ١٢)
- إنّ الدولة التي لا تحب أن ترقّي رعاياها لا يمكن أن تساعدهم وتنشّطهم في تحصيل العلوم والفنون. لأن من شأن ذلك الارتقاء بهم إلى سهى القوة. وهذا لا يناسب حكومة غير

مخلصة الودّ لرعاياها، لأنها تحسب ذلك كمغناطيس يجذبهم عنها ويجمعهم حول دائرة تخلص لهم الوداد. ولا ريب أن الدولة التي لا تسعف رعاياها على نوال العلوم في هذا العصر برضاها التام تسعفهم رغمًا عنها. أمّا الدولة العليّة فقد نبهت رعاياها إلى ذلك بوسائط مختلفة، حتى إنها قد شرعت في أعمال كهذه بنفسها. وكفانا برهانًا ما نراه، ويفسّره كلٌّ منّا على حسب هواه. والمنتظر إتمام الإصلاح في برهة وجيزة لأن قدمه سارية على بسائط الريح. ومن أكبر الوسائط التي تسرع به إلى المقصد هو التنبيهات التي باشرها من يحرّكهم إلى مباشرتها محبة خير الدولة والشعب. لأنّ الإنسان مفطور على عدم رؤية نقصه ولذلك من يشير إلى محل يحتاج إلى إصلاح يكون من المحبين الغيّورين. لأن العدو لا ينبّه عدوّه إلى سقطاته حذرًا من إصطلاحه وقيام عمله. لذلك نثني على كل من سلك سبيل العدل وقال صدقًا وهو دائس على هامة الغرض. (سبستاني، فجل١، ٩٤، ٣٨)

- الدولة هي شمس الهيئة الإجتماعية لأنّها ينبوع الأمنية المكانية والزراعية والتجارية والمالية، والشمس مصدر الحياة والنمو، فإن أرسلت من حرارتها ومن نورها ما يسدّ الاحتياج بحسب ظروف الحال ينمو عالمها وإلّا فالفناء ثم السقوط. والاتّحاد القوّة فإنّه مسهل لإقامة الشركات وهي أفعل أسباب الترقّي والنجاح، أمّا صحّة أعمال التجارة والمالية فهي سبب نجاحهما، وتأخّرهما ضعف للبلاد، فإن تقوية مصادر المال قوة للأمة وتقدّم للبلاد، والمظنون أنّه ما من أحد يجهل هذه الأمور لا من رجال السياسة ولا من الأمّة، غير أن معرفة الشيء لا تكفي لأن العمل هو الروح والمعرفة بدونه جثّة بلا روح ولا بدّ للعامل من ثلاثة أمور أساسية وهي معرفة العمل والاقتدار عليه والإرادة لإجرائه. (سبستاني، فجل١، ٢٦٥، ٣٠)

- إنّه لا يحصل في عالم الوجود أمر ولا يخرج إلى حيّز الفعل شيء إلّا بفاعل وقابل. وهي حقيقة يضارعها مما نحن بصدده أنّه لا يمكن لأيّة حكومة، وإن حوت إقدام أنيبال وسعة رأي بونابارت، وجمعت دهاء بالمرستون وكافور وبسمارك وغرتشاكوف أن تستكمل لرعيتها أسباب التقدّم والعمارة والمعرفة إن لم تكن الرعيّة ناشطة لالتماس تلك الأماني، قادرة على إزالة موانعها، فإنّ الدولة إلّا جزء من الكل الذي هو الأمّة ولي حفظ قانونها، وإنفاذ أحكامه لإقامة الأمور وإنزالها منازلها، فإن أحسن النهوض بما فوّض إليه كان حقيقًا بجزاء الصادقين، وإلّا فلا أقلّ من شأن يخاطب بما قيل للخطيب العربي الإسلامي إذ قال يا قوم إن رأيتم فيّ عوجًا فنبّهوني إليه، فقالوا لو رأينا فيك عوجًا لقوّمناه بحدّ السيوف. فإن تقرّر ذلك علم أن مادة النجاح لا تتلاحم إلّا بوجود الفاعل والقابل. وبعبارة ثانية إن البلاد لا تنتعش من عثرتها، ولا تتوفّر أسباب ثروتها، إلّا بتوازر الأمة والدولة على ذلك، وأن تكون الأولى قابلة لوقوع الفعل قادرة على استكمال أسبابه. (إسحق، كسج، ١١٥، ١٧)

- مِنْ حِكَم أرسطو العالم بستان سياجه الدولة، والدولة سلطان تحيا به السنّة، والسنّة سياسة يسوسها المَلِك، والمُلْك نظام يعضده الجند، والجند أعوان يكلفهم المال، والمال رزق تجمعه الرعيّة، والرعيّة عبيد يكنفهم العدل،

والعدل مألوف وبه قوام العالم، فقد تضمّنت هذه الكلمات الحكمية الإشارة بجعل العالم بستانًا إلى تشبيه الرعيّة بشجر ثمرته المال وحارسه الجند، وإن استقامة الدولة بها حياة السنّة السياسية التي هي مادة حياة بستان العالم. (تونسي، أقوم، ٢١، ٩)

- إعلم أنّ الكونستيتوسيون الإنكليزي كما أشار إليه لورد بروغم ليس بسيطًا بل هو مركّب من ملاحظة أمور ناشئة عن تركّب الدولة الإنكليزية من الأصول الثلاثة التي لا تخلو دولة ملكية عن واحد منها، وذلك أنّ الدولة إمّا أن تكون أوتوكراتيك أي استبدادية، أو أريستوكراتيك أي زمامها بيد الأعيان، أو ديموكراتيك أي أمرها بيد العامّة. (تونسي، أقوم، ١٩٥، ١١)

دولة التمدّن والصلاح

- على كل حال إن الإنسان إذا كان متعبّدًا لأحكام دولة التمدّن والصلاح يكون داخلًا في حقيقة الحريّة التي تطلبها الواجبات الإنسانية أدبيًّا. على أنه إذا كان التعبّد لازمًا فتلك الحرية ملزومة لأن اعتناق الإنسان واجباته لا يُدعى عبودية. ولكن إذا كان الشخص معتوقًا من رقّ تلك الدولة فهو بالضرورة داخل في عبودية ما ضدّها تبعًا لمقتضى الحال. وبما أن الدخول في أحكام دولة الخشونة والبربرية يُفسد أحوال البشر وينثر نظام جمعهم نازعًا عنهم كل الصفات الحميدة والسلوك السليم، الأمر الذي لا يوجد أضرُّ وأشرُّ منه لمملكة التمدّن والصلاح، وجب علينا من ثم، دفعًا لوقوع البلبال والوبال بين رعايانا أن ننهض ضدّ تلك الدولة الآبقة التي إذا لم ندثر آثارها لم تقم حريّة الإنسان المطلوبة أصلًا، تلك الحريّة التي لا يمكن إنكارها أدبيًّا مهما أطلّت في إيراد الهواجس والأوهام الفلسفية الفاقدة كل مكان سوى العقل الذي قد يخطر فيه ما لا حقيقة له في الظاهر. (مرّاش، غبح، ٢٩، ٣٣)

دولة العبودية

- ما كان إلّا كلمح البصر حتى انبرى الفيلسوف من هواجسه وقال: - لم أفهم معنى الخلاص من دولة العبودية وهل يمكن أن يوجد لأحد خلاص منها؟ - كيف لا يمكن ذلك؟ أجابت الملكة. وهل يخفى عليك فعل المدافع والبنادق؟ - إنني لا أرى وسيلة يمكن بها الخلاص لأحد من نير العبودية. على أنني أرى جميع ما في الطبيعة مرتبطًا بسلسلة الاستعباد بعضها ببعض. - وكيف ذلك؟ أجاب الملك، وهلا يوجد حريّة في العالم؟ لا، أيها الملك العظيم. - أفلا توجد طريقة بها يحصل الإنسان على شبه الحرية لكي ينال لذّة الحياة. - نعم، يوجد. - أوضح لنا ذلك. فأطرق الفيلسوف بُرهة ثم أخذ يتكلّم فقال: - إننا إذا تتبّعنا الإنسان منذ ولادته إلى نهاية حياته، إنما نرى حياته تجري خاضعة إلى ما لا ينتهي من العبوديات. وهكذا نرى أيضًا جميع المخلوقات، فالطفل المولود عندما يسقط على الأرض يصرخ وينتحب علامة لإشعاره بوقوع سلطان المحيطات به عليه ولم يزل عبدًا طبيعيًّا لأمّه طالما يغتذي من لبنها إلى أن تضع له المرّ على الثدي إثارة لطرده من حلاوة الحياة وإكراهه على الدخول في مضمار الحياة المستقلّة. وحينئذٍ يميل بوجهه إلى مواجهة عالم الغلبات فتدفعه شرائع الاستقلال الحيوي في عبودية الموجودات وتعصف به زوابع الأقدار في مفازة الطبيعة فيعود مدافعًا ومجاذبًا جميع الكائنات أملًا بالخلاص من فواعلها

وتأثيراتها الواقعة عليه، فيخضع للحرارة ليستعين بها على الفرار من سلطة البرد. ويميل إلى هذا الأخير ليدفع عنه غلبة سفير الأولى، ثم يبسط يديه لدى مكارم المملكة الأزلية علنًا ليسترجع منها ما اقتنصته من بنيته بالانحلال والتنفّس خفيّة، ويبتني من الجوامد بيوتًا لتحميه من حوادث الجو وهجير الشمس، ويستنجد بالمعادن لوقاية ابنيته من غوائل الصواعق المنقضة، ويستخدم أجنحة البخار ليطير بها إلى كل فسحات الأرض. وهكذا لا تبرح طيور أفكاره تحوم على دوحة الطبيعة، وأقدام آماله تعدو في كل ميادين العالم حتى تنتصر أخيرًا على جميع قوّاته كلٌّ تلك الأكوان وتزجّه في أودية العدم حيثما تحيط به ظلمات الأزل وتكتنفه غمرات السكوت بعد حياة قد تقضّت بالتعبّد لكافّة الحادثات وجرت تحت رقّ المصائب والأتعاب والأمراض خاضعة لقوي مُقتدِر أو ضعيف مستتر حسبما تقتضي الغاية أو الضرورة. فلا حرية إذن للإنسان وكذلك تجري هذا المجرى سائر الموجودات. أما ترى كيف أن الحيوان القوي يستعبد الضعيف؟ أما ترى كيف أن كل الحيوانات تسترقّ لخدمتها جميع جماهير الوجود النباتي؟ أما ترى كيف أن القوّات الجاذبة تجمع ما بين المتفرّقات العنصرية وتُخضِعها لسلطان الاجتماع والتراكم تحت عبودية الفواعل الكيماوية وأسر قوات التماسك بحيث لو أمكن للعناصر الهيوليّة أن تأخذ حرية الانفراد لما أمكن قيام النظام الطبيعي أصلًا؟ (مرّاش، غبح، ٢٦، ١٠)

دولة عليّة

- إنّ الدولة التي لا تحب أن ترقّي رعاياها لا يمكن أن تساعدهم وتنشّطهم في تحصيل العلوم والفنون. لأن من شأن ذلك الارتقاء بهم إلى سهى القوة. وهذا لا يناسب حكومة غير مخلصة الودّ لرعاياها، لأنها تحسب ذلك كمغناطيس يجذبهم عنها ويجمعهم حول دائرة تخلص لهم الوداد. ولا ريب أن الدولة التي لا تسعف رعاياها على نوال العلوم في هذا العصر برضاها التام تسعفهم رغمًا عنها. أمّا الدولة العليّة فقد نبهت رعاياها إلى ذلك بوسائط مختلفة، حتى إنها قد شرعت في أعمال كهذه بنفسها. وكفانا برهانًا ما نراه، ويفسّره كلٌّ منّا على حسب هواه. والمنتظر إتمام الإصلاح في برهة وجيزة لأن قدمه سارية على بسائط الريح. ومن أكبر الوسائط التي تسرع به إلى المقصد هو التنبيهات التي باشرها من يحرّكهم إلى مباشرتها محبة خير الدولة والشعب. لأنّ الإنسان مفطور على عدم رؤية نقصه ولذلك من يشير إلى محل يحتاج إلى إصلاح يكون من المحبين الغيّورين. لأن العدو لا ينبّه عدوّه إلى سقطاته حذرًا من إصطلاحه وقيام عمله. لذلك نثني على كل من سلك سبيل العدل وقال صدقًا وهو دائس على هامة الغرض. (سبستاني، فجل١، ٩٥، ٣)

دولة مطلقة

- إنّ روسيا هي من الممالك التي تسوسها دولة مطلقة ولا يزال أكثر شعبها في جهل وتعصّب ديني يعميه عن أن يفهم تلك المبادئ، ومع ذلك قد ظهر في إجراءاتها ما يبيّن أنّها تخاف جمعية الانترناسيونال وتخاف دخول الأفكار الجارية في العالم المتمدّن، ومن المعلوم أن الحالة الجارية تظهر أن دول أوروبا الذين حاربوا جمهورية فرنسا لأنّها بدّلت الملكية

بالجمهورية، كانوا يعلمون أن المبادئ الفرنساوية تضرّ بهم وأن ثبوت الجمهورية يقوّيها وينشرها فيكون ضرر أسرع جريانًا وأشدّ تأثيرًا، ومع أنهم تمكّنوا من قلبها بمساعدة نابوليون الأول الذي حمله حبّ الصالح الخصوصي على قلبها لتقرير أمبراطوريته لم يتمكّنوا من محو مبادئها من أفكار أهل العالم ولا من منع انتشارها وعلى الخصوص بعد ثبوت جمهورية أميركا في العالم الجديد ووصولها إلى ما قد وصلت إليه من العظمة والشأن، وثبوت جمهورية سويسرا في العالم القديم وحصولها على راحة عظيمة مع أنها صغيرة. (سبستاني، فجل١، ٢٤٩، ١١)

دولة وراثية

- قسّم "مونتسكيو" حالة الدول إلى ثلاثة أقسام. أيضًا: الأول الدولة الوراثية خلفًا عن سلف المطلقة التصرّف بلا قيد، الثاني الدولة الوراثية كذلك المقيّدة بالقوانين، الثالث الدولة الجمهورية المقيّدة بالقوانين أيضًا. (تونسي، أقوم، ٥٨، ١٤)

ديار الصيارفة

- وزير المال وهو المكلّف بعرض القوانين المتعلّقة بالمال وحصر دخل الدولة وخرجها في كل سنة وإدارة ما عليها من الدين بمثل إعطاء الفائدة أو اشتراء شيء من الدين المؤجّل، وتوزيع مرتبات المتقاعدين من العسكر وأهل السياسة ومن صدرت منه خدمة مهمّة، إذ من العوائد الأورباوية أن من خدم الدولة ثلاثين سنة بوظيفة سياسية أو عسكرية يرتّب له مرتّب مدّة حياته بحسب ما بلغه من المراتب وكذا من صدرت منه خدمة نافعة للوطن يُعيّن له مرتّب عمري بحسبها، وقد يورث عنه إذا طلب ذلك الملك في الوجهين ووافق عليه مجلس وكلاء العامة، ومن أعمال وزير المال النظر على البانكات المرتّبة بإذن الدولة أي ديار الصيارفة، وعلى الاتّفاقات التي تقع بين الدول في شأن البريد وغيره ممّا له تعلّق بوزارة المال، وهو الذي يقدم لموافقة الملك متوظّفي وزارته والقباض والجباة ونحوهم، ويمضي مع الملك على جميع الأوامر المتعلّقة بالوزارة المذكورة، وتنقسم خدمتها إلى سبعة عشر قسمًا كل منها تحت رئاسة مستشار. (تونسي، أقوم، ١٤٧، ١)

ديانة

- أساس الديانة، وأصولها؛ لا خلاف فيها، بين الأنبياء، من آدم، إلى محمد. فكلُّهم؛ يدعون الخلق إلى: توحيد الإله، وتعظيمه. واعتقاد أن كل شيء. ولا علّة لوجوده، هو - سبحانه وتعالى - وإلى حفظ النفس والعقل والنسل والمال. فهذه الكلّيات الخمس؛ لا خلاف فيها، بين الأنبياء. وجميع الشرائع؛ متّفقة عليها. وحاصلها يرجع إلى تعظيم الإله، والشفقة على مخلوقاته. (جزائري، ذغ، ١٠١، ١١)

ديموكراتيك

- إعلم أنّ الكونستيتوسيون الإنكليزي كما أشار إليه لورد بروغم ليس بسيطًا بل هو مركّب من ملاحظة أمور ناشئة عن تركّب الدولة الإنكليزية من الأصول الثلاثة التي لا تخلو دولة ملكية عن واحد منها، وذلك أنّ الدولة إمّا أن تكون أوتوكراتيك أي استبدادية، أو أريستوكراتيك

أي زمامها بيد الأعيان، أو ديموكراتيك أي أمرها بيد العامّة. (تونسي، أقوم، ١٩٥، ١٢)

دَيْن

- أمّا فقره (الفلاح) فله آفتان وهما الدين والعُشر. أمّا الدَيْن فلأنه يدفع فائضًا للداين يفوق المنفعة التي يجتنيها من دينه. فيقتضي أن يقام له دائرة يقدر أن يأخذ منها الإمدادات المالية بفائض عادل. ولكن لمّا كان أصحاب الأموال هم الذين ينتفعون من ضرر الفلاح الناتج من كثرة الفائض كان أمر قيام محل كهذا مما لا يتمّ إلّا باعتناء الحكومة التي هي أم الفلاح. ولذلك أصبحنا نترصّد إتمام هذا الأمر المهمّ النافع. فإن تمنّع أهل بلادنا عن مساعدة هذا المشروع الجليل فأوروبا لا تتأخر عن القيام بحقّه لأنها تقدر أن تنتفع منه أكثر ما تقدر أن تنتفع في بلادها. لا نقول إننا نحب أن نطيل أيدي مداخلات أوروبا ولكن الضرورة أحوجتنا إلى ذلك. وهو ممكن أن يقام بحق ذلك بنوع لا يأتي بالمداخلة حال كونه يأتي بالمرغوب. (سبستاني، فجل١، ١١٩، ١٨)

دِيْن

- الدين يطلق لغة على عدّة معان منها الطاعة والعبادة والجزاء والحساب، ولهم فيه اصطلاحًا تعريفان أحدهما مختصر وهو ما شرّعه الله تعالى على لسان نبيّه من الأحكام، وسُمّي دينًا لأننا ندين له وننقاد، ويُسمّى أيضًا ملّة من حيث أنّ الملك يمليه على الرسول وهو يمليه علينا، ويُسمّى شرعًا وشريعة من حيث أنّ الله شرّعه لنا أي بيّنه لنا على لسان النبي صلّى الله عليه وسلّم، فالله هو الشارع حقيقة والنبي شارع مجازًا، وثانيهما مطوّل وهو وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم المحمود إلى ما هو خير لهم بالذات. (بيجوري، تمر، ٩، ٤)

- إعلم أنّ كلًّا من الشريعة والشرع والدين والملّة بمعنى الأحكام التي أتى بها النبي صلّى الله عليه وسلّم، فهذه الألفاظ الأربعة متّحدة بالذات لكنّها مختلفة بالاعتبار، فالشريعة والشرع كل منهما بمعنى الأحكام، باعتبار كونها تشرّع لنا، والدين هو هي باعتبار كوننا ندين لها وننقاد، والملّة هي هي باعتبار كونها تملي علينا وعلى الرسول صلّى الله عليه وسلّم. (بيجوري، حبم، ٧، ٣)

- سمّي دينًا للتديّن به، ويُسمّى ملّة أيضًا، وصراطًا مستقيمًا، قال تعالى: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ (الفاتحة: ٦) أي الدين القيّم الذي لا اعوجاج فيه، فمن سبّ الدين أو الملّة أو المذهب فإنّه يكفر، لأنّها عبارة عن الشرع الشريف الذي شرّعه الله لنا. (طهطاوي، اكا٢، ٧١٩، ٢٠)

- أمّا الدين فثلاثة: إيمان، وإسلام، وإحسان. (طهطاوي، اكا٢، ٧٢٠، ١٧)

- الدين هو توحيد الإله. وإقامته هو الإخبار عنه بما أخبرهم به - تعالى - عن نفسه، ممّا تحتمله البشرية من نعوته وأسمائه. فالإله الذي عرفته الأنبياء والرسل وأتباعهم، غير الإله الذي عرفته جميع الطوائف الناظرة بعقولها، وموازين أفكارها إسلامية وغيرها. (جزائري، مواف١، ٣٨٣، ١٧)

- للمساواة عارض قوي جدًّا وهو الدين. وللحريّة عارض أساسه محبة الذات لقيام السلطة وحفظ المركز وهو السياسة. ولترقية أسباب تقدّم العالم خصوصًا وعمومًا عارضان

وهما الدين والسياسة. هذا مع قطع النظر عن عوارض أخر قانونية وعن العوارض الطبيعية التي نظرًا لرحمة الباري سبحانه وتعالى تكاد لا تضرُّ شيئًا بالعالم لأنها إذا أضرّت هنا عوّضت هناك. فبناء على ذلك قد أصبح لروح العصر الحاضر ضدّان قويّان وهما الدين والسياسة. وليس المقصود مطلق وجود الدين ومطلق وجود السياسة لأنهما ركنا حفظ الميزانية وراحة العباد وبدونهما يخرب نظام الكون البشري وتقف حركته. ولكن المقصود إنّما هو الدين بالنظر إلى تفاعله في ما لا يتعلّق به ويضادُّ مبادئه وإلى استخدامه للقيام بأعمال ليس من خصوصياته القيام بها كتحميل الدولة الإنكليزية رعاياها الكاثوليكيين والإيرلنديين مثلًا مصاريف الكنائس البروتستانتية. ولا يخفى أنّ العار الذي لحق بإنكلترا من جراء الإصرار على التمسّك بهذا النظام إلى أوائل السنة الحاضرة لمجرّد كونه قديمًا هو أعظم من العار الذي كان يلحق بها بسبب عدم تنصيبها في المناصب أحدًا من الذين هم من غير مذهب الملكة لعدم إركانها فيهم لأنّها حافظت على هذه النظامات مع أنها منافية جدًّا لروح العصر، ولكن لما رأت أن روح العصر قد أبدل العصبة الدينية بالعصبة الوطنية ألغت ذلك القانون مع أنّه قديم فأصبحنا نرى أصناف رعاياها في جميع المناصب. (سبستاني، فجل١، ٩٧، ١٦)

- كثيرًا ما مُزج الدين بالسياسة، ونتج من ذلك أضرار لا تحصى. والبرهان مملكة المصريين القديمة ومملكة الهند والصين وغيرها. لأنهما ضدّان. لأن أساس الدين هو الاختيار بحسب الاقتناع وهو يتعلّق بكل إنسان على حدّته. وأما أساس السياسة فهو عام وهو الرضوخ لما يستحسنه أكثر جمهور ارتبط أفراده بعضهم ببعض برباطات الصوالح المدنية. وهذا الرضوخ هو إلزامي بخلاف الرضوخ للدين فإنه اختياري. لأنه مع وجود السياسة ينحصر الدين في خصوصيات نسبة الإنسان إلى خالقه وإلى نفسه وقريبه في الأمور الفكرية أي التي لا نتائج لها كالحسد وما أشبه. ولذلك قد أصبح الدين مما يمكن أن تصير موافقته لروح العصر. لا نقول: إنه يقتضي أن يصير تغيير أصول الدين لمناسبة روح العصر لأنه لا يمكن أن يخضع الإنسان ما يؤمن أنه يقوده إلى سعادة أبدية لما لا بقاء له. لأنّ ذلك إنّما يكون ضربًا من الحماقة. ولكن لا يخفى أنه لا يوجد دين يمنع أهله من موافقة روح العصر في الأمور المدنية. لأنّ الدين لا يتعرّض للأمور المعاشية. فإنه لا يقول لصاحبه مثلًا إذا نحت حجرًا فابدأ بنحت زاويته أو الجهة الفلانية منه، كما أنه لا يكلّفه محبّة قوم دون آخرين ممّن هم من غير أهل دينه. فإن علّمه أن يحب الجميع فيوفّر عليه أثقالًا كثيرة، وإن علّمه غير ذلك ورأى أنه لا اقتدار له على القيام بحق ذلك التعليم قيامًا مستوفيًا فتركه إيّاه هو من قبيل الضرورات التي تبيح المحظورات، ولذلك لا حرج عليه إذا وافق روح العصر وسلك بحسب مقتضياته وهو محافظ في كل ما يمكنه المحافظة عليه من أصول دينه. (سبستاني، فجل١، ٩٧، ٣٧)
- قيل إنّ الدين أمر تقتضيه الطباع وتدفع إليه الفطرة. (حرصيفي، ركث، ٤٩، ١٩)
- إنّ العداوة بين الناس أمر فطري تقتضيه المزاحمة، والمحبة أمر طارئ تقتضيه المساعدة، فكيف تخدعك الأماني الكاذبة وتلهيك المطامع الفاسدة عن اعتبارهما، وإدامة رعايتهما وبناء الأحكام عليهما وتعقل

الدين من جهتهما، فإنك حينئذٍ تفهم معنى الدين فهمًا حقًّا، يمكن من قلبك محبّته ويبعث اجتهادك في تعرف أسرار أحكامه في كل باب من أبوابه. وحيث تقرّرت في نفسك هذه المعاني، وتحقّقت منها، وإن كانت بعبارة إجمالية، فأنت إذًا لا محالة متمكّن من تفصيلها وتفريع الفروع على أصولها. (حرصيفي، ركث، ٩٩، ١٣)

دَيْن إستجراري

- الدين الاستجراري منسوب للاستجرار، وهو ما يستجره الإنسان المدين شيئًا فشيئًا، وصورة ذلك أنّ الشخص يعطي عقاره رهنًا في مبلغ معيّن من المال يقيّد به، ولا يتسلّم المال جملة بل يأخذ منه بمقدار حاجته إلى أن يقع استيفاءه، وبما أنّ ذلك المبلغ من المال طلبه موكول إلى المدين يأخذه متى شاء فبقاؤه عند المرتهن صار بمثابة الوديعة، ولم تعتبر أوقات تسلمه وأخذ رتبته عند التقييد الذي عمرت به الذمّة. (سنوسي، مدر، ٢١٤، ٢٠)

دِيْن إعتيادي

- لا يمكن أن يطلب روح أي عصر كان من أهله ما لا طاقة لهم عليه. فإن معظم مقتضاه هو أن ينظر الإنسان إلى جميع أبناء البشر بعين واحدة، وليس المقصود أنه يحبّهم جميعًا كما يحبّ امرأته ويركن إليهم كما يركن إليها أو إلى إبنه وأخيه بل المقصود أن يسلّم لهم بنفس الحقوق المدنية التي يطلبها لنفسه، ولذلك نظنّ أنّه لا يوجد دين لا يسلّم لغير أهله بأكثر الحقوق التي يطالبها له. هذا إذا جرّدنا الدين الاعتيادي أي المتعلّق بالروحانيات عن الدين السياسي أي النواميس التي سنّتها الكتب الدينية مما يتعلّق بالأمور المدنية. وهذا مما يقبل التغيير بحسب روح العصر. لأنّه مثلًا إذا كان المذهب الفلاني لا يسلّم لأهله بلبس الحلى الذهبية في عصر كان فيه الذهب ثمينًا ويحمل صاحبه على الافتخار والتكبّر. ثم بعد مرور القرون أصبح الذهب قليل القيمة ويستعمل مثلًا عوضًا عن الفرو للاستدفاء. فهل ينبغي أن يبقى أهل ذلك المذهب محرومين لبس الذهب؟ لأنّه حرّم عليهم لأسباب لم يبقَ لها أثر. ويلبسون الفرو حال كونه أصبح كالذهب عندما حُرِّم عليهم. (سبستاني، فجل١، ٩٨، ١٦)

دين سياسي

- لا يمكن أن يطلب روح أي عصر كان من أهله ما لا طاقة لهم عليه. فإن معظم مقتضاه هو أن ينظر الإنسان إلى جميع أبناء البشر بعين واحدة، وليس المقصود أنه يحبّهم جميعًا كما يحبّ امرأته ويركن إليهم كما يركن إليها أو إلى إبنه وأخيه بل المقصود أن يسلّم لهم بنفس الحقوق المدنية التي يطلبها لنفسه، ولذلك نظنّ أنّه لا يوجد دين لا يسلّم لغير أهله بأكثر الحقوق التي يطالبها له. هذا إذا جرّدنا الدين الاعتيادي أي المتعلّق بالروحانيات عن الدين السياسي أي النواميس التي سنّتها الكتب الدينية مما يتعلّق بالأمور المدنية. وهذا مما يقبل التغيير بحسب روح العصر. لأنّه مثلًا إذا كان المذهب الفلاني لا يسلّم لأهله بلبس الحلى الذهبية في عصر كان فيه الذهب ثمينًا ويحمل صاحبه على الافتخار والتكبّر. ثم بعد مرور القرون أصبح الذهب قليل القيمة ويستعمل مثلًا عوضًا عن الفرو للاستدفاء. فهل ينبغي أن يبقى أهل ذلك المذهب محرومين لبس الذهب؟ لأنّه حرّم عليهم لأسباب لم يبقَ لها أثر. ويلبسون

الفرو حال كونه أصبح كالذهب عندما حُرِّم عليهم. (سبستاني، فجل١، ٩٨، ١٦)

دين وسياسة

- قد اشتدّ الخصام في هذه الأيام بين الدين والسياسة وبات عصرنا مناظرة عنصرين من أهمّ عناصر العالم، ولا نعجب إذا رأينا الشرق متعجّبًا ومندهشًا عندما يسمع بالقتال الأدبي الجاري بينهما لأنّه مهد الأديان، ولم ينفكّ الدين فيه عن السيادة التي كانت له في القرون المتوسطة وعادته إخضاع كل شيء له، فكيف لا يعجب عندما يسمع بأن أكثر دول أوروبا لا بل كلها تحاول إخضاع الدين للسياسة، وذلك عند الشرقيين كفر وعدوان وعاقبتهما نار جهنم. ومهما افتكروا وقالوا لا يقدرون أن يغيّروا الواقع وتحديده في أوروبا، إمّا سيادة حضرة البابا وإمّا سيادة الذين يضادونه من الروم والبروتستانت والكاثوليك الذين لا يزالون يحافظون على إيمانهم كله في التعاليم المسيحية أو على بعضه أو الذين باتوا لا يؤمنون بشيء منه، ولو انحصرت مضادة رئيس الكنيسة الكاثوليكية الرومانية في الذين هم من كنائس أخرى لما أمست في الضيق الذي أمست فيه منذ سنين ليست بقليلة، على أن كثيرين من مضاديها هم من أولادها، والعدو الداخلي أشدّ تأثيرًا من الخارجي، ولولا والصوالح السياسية المستندة إلى الدين لما تمكّن من أن يثبت في المواقف التي لا يزال واقفًا فيها، فإن ما خسره في ألمانيا وإيطاليا وإسبانيا قد عوّضه بعض التعويض في فرنسا لأن مجرّد مضادّة البرنس بسمارك لليسوعيين الذين تحسبهم الكنيسة الكاثوليكية من أفتك جنودها وأشجعهم وأثبتهم يجعل فرنسا توافقهم وتجدُّ معهم وتسعفهم مع أنّها هي التي ابتدأت في مقاومتهم وتركتهم في قلق عظيم وخوف لا مزيد عليه عندما نشرت بالدم والنار المبادئ الجديدة العمومية في العالم، ومع أن موسيو تييرس يعرف أن خَدَمَة الدين باتوا يضادّون سياسته بعد أن كانوا قد فرحوا بإقامتها لأنه لم يُمكّن البوربون وهم أولاد الكنيسة الأمناء من أن يتبوّؤا عرش فرنسا لا يقدر أن يتظاهر بمضادتهم لأنه يعلم أنه من صوالح فرنسا أن تستخدم الدين في الظروف الجارية لتنفيذ السياسة، وهذا ليس هو من الأمور الجديدة في العالم، فإن اسكندر ذا القرنين اقتبس عادات الفرس واختلط بهم وتزوّج ابنة ملكهم وزوج كثيرين من قومه ببناتهم تنفيذًا لسياسته مع أن ذلك كان مضادًّا لمشرب أمته اليونانية، وعند الإسرائيليين والنصارى إن سليمان الحكيم عليه السلام اقتبس أديان الأمم التي كانت له صوالح تجارية وسياسية عندهم حتى أنّه تزوّج من بناتهم حال كون ذلك مخالفًا كل المخالفة لنصوص ناموسه، وفعل كذلك نابوليون الأول في مصر مع أن ما فعله لم يكن موافقًا لمشربه واعتقاده، ولذلك لا نعجب إذا رأينا موسيو تييرس يجاري الذين يعرف أنهم عاملون على خلع طاعته للحصول على أصحاب الراية البيضاء الذين بسبب مخالفة سياستهم لروح العصر أمسوا مخلوعين من عروش أكثر من أربع ممالك من أوروبا. كما أنّنا لا نعجب عندما نسمع أن كثيرين من أكابر خدمة الدين الكاثوليكي غيّروا عزمهم وتبعوا التعاليم التي كانوا قد تردّدوا عن الإنقياد إليها لأنه ما دامت الكنيسة بدون أعداء خارجين عنها تلتفت إلى الخلاف الداخلي، وعند اشتداد الخصام بينها

وبين عناصر أجنبية عنها تضمّ وحدة الصالح كل خدمتها في حضنها، والحاصل أن الحرب بين الدين والسياسة حرب شديدة وكل من يعرف التاريخ معرفة حكمية يقدر أن يخمّن النتيجة، ومهما عضدت السياسة الدين في أوروبا لا تقدر أن ترجع به إلى ما كان عليه رجوعًا دائمًا لأنّ أحوال الزمان قد تغيّرت وقد تكبّدت رومية الدينية منذ نحو أربعة قرون خسائر متّصلة لا تعوَّض، فإنّها خسرت إنكلترا وخسرت أكثر ألمانيا وخسرت الكنيسة الشرقية كلها وخسرت السطوة السياسية وقوّتها في بولونيا وفي إيطاليا فباتت محصورة في دائرة ضيّقة قليلة الأهمية بالنسبة إلى سلطانها الذي كانت تخضع له ملوك الأرض كما يخضع العبد لسيّده. (سبستاني، فجل١، ٢٣٣، ٥)

ديوان

- في كتاب القضاء من التنوير فإذا تقلّد صاحب خطة القضاء طلب ديوان قاض قبله يعني السجلّات، قال محشيه في القاموس. الديوان ويفتح مجتمع الصحف والكتاب يكتب فيه الجيش وأهل العطيّة، وأول من وضعه عمر رضي الله عنه. (سنوسي، مدر، ٣٤، ٥)
- إنّ الديوان وضع ليكون حجّة عند الحاجة، فيجعل في يد من له ولاية القضاء، وما في يد الخصم لا يؤمن عليه التغيير بزيادة أو نقصان، ولذلك قال في الأجناس ما وجده القاضي بأيدي القضاة الذين كانوا قبله أو له رسوم في دواوينهم أجرى على الرسوم الموجودة في دواوينهم، وإن كان الشهود الذين شهدوا عليه قد ماتوا لأنّ سجلّ القاضي لا يزوّر عادة حيث كان محفوظًا عند الأمناء بخلاف ما كان بيد الخصم. (سنوسي، مدر، ٣٤، ١١)

ذ

ذات

- كل موجود قديمًا كان أو حادثًا فله ذات ومرتبة، فذاته حقيقته التي تقوم بها مرتبته، والمراتب أمور اعتبارية، ومرتبته هي حقيقته من حيث جمعها للأسماء والنسب والاعتبارات اللائقة بها، وهي التي تضاف إليها الآثار دون الذات الوجود المطلق من حيث هو مطلق، عن كل اسم ووصف ونسبة، لما تقرّر أنه لو كان التأثير للوجود المجرّد عن النسب لكان تأثيره إمّا بإيجاد مثله أو ضدّه وكلاهما محال، فتعيّن التأثير للمرتبة، وهي الألوهيّة، التي أمرنا بتوحيدها. (جزائري، مواف٢، ٥٣٩، ٢١)
- الذات من حيث هو؛ هو مادة العدم والوجود. فأحد طرفيه العدم بقسميه، والآخر الوجود بقسميه، إذ العدم المحض المطلق الذات المتجرّدة تجرّدًا أصليًّا. والعدم المقيّد؛ هو الذات المتجرّد تجرّدًا نسبيًّا. فإذا اعتبرت الذات لا بشرط شيء ولا بشرط لا شيء؛ فهي في مرتبتهما الشعورية، وهي مادة العدم المطلق والمقيّد، والوجود المطلق والمقيّد. وهي المسمّاة في اصطلاح ساداتنا: بالوحدة المطلقة. لها وجه إلى العدم ووجه إلى الوجود. فهي لا وجود ولا عدم. فإذا اعتبرت الذات بشرط لا شيء؛ فهي على تجرُّدها الأصلي، وهذه مرتبة العدم المحض المطلق، وهي المسمّاة في اصطلاح ساداتنا: بالأحديّة. فإذا قيل: العدم هو الذات المتجرِّدة تجرّدًا أصليًّا، أي غير نسبي، فالمراد به العدم المحض المطلق. وبعض سادات القوم يعبِّر عن الذات المتجرّدة تجردًا أصليًّا: بإطلاق الهوية، وبالإطلاق الذاتي، وهو اللائقين، فلا ينضاف إليه نسبة إسم ما، من وحدة أو وجوب وجودًا واقتضاء أثرًا، وتعلُّق علم منه بنفسه فضلًا عن غيره، لأن كل ذلك يقتضي بالتعيُّن المنافي لإطلاق الهوية. والإطلاق هنا أمر سلبي، لا يقابله التقييد. إذ الإطلاق الذي يقابله التقييد تقييد بالإطلاق، وقولهم: لا ينضاف إلى الذات؛ نسبة ولا اعتبار ولا وصف ولا وجه ولا إضافة، ليس المراد: أن ذلك خارج عن الذات كله، وإنما المراد: أن جميع تلك الاعتبارات، من جملة الذات. فهي الذات لا باعتبارها ولا بنفسها، بل هي عين ما عليه الذات. (جزائري، مواف٢، ٥٩٩، ٩)

- الألوهة تُعْلَم ولا تُشْهَد، فإنّها مرتبة الذات. والمراتب أمور معقولة، وإنّما المشهود آثارها، فالألوهة مشهودة الأثر مفقودة في النظر، تعلم حكمًا، ولا ترى رسمًا. بخلاف الذات، فإنها تشهد من بعض وجوهها، ولا تعلم علمًا إحاطيًّا. فإنّ العلم يقتضي الإحاطة بالشيء من جميع جهاته، والذات مطلق، والمطلق إذا علم لا تعلم حقيقته، وإنّما يعلم بعض وجوهه واعتباراته، فالذات مرئيّة العين، مجهولة الأين، ترى عيانًا، ولا يدرك لها بيان، ألا ترى أنك إذا رأيت رجلًا مثلًا، تعلم أنّه موصوف بأوصاف متعدِّدة، فتلك الأوصاف إنّما تدركها بالعلم والاعتقاد أنها فيه، ولا ترى لها عينًا. وأما ذاته فإنك تراها بجملتها ولكن تجهل ما فيها من بقيّة الأوصاف، إذ يمكن أن يكون لها ألف وصف وما بلغك إلّا بعضها،

فالذات مرئيّة والأوصاف مجهولة. والوصف لا يرى وإنّما المرئي أثره، فلا يرى من الشجاعة إلّا الأثر وهو الإقدام، ولا من الكرم إلّا البذل. والملائكة عباد الله المكرّمون، علمهم بالألوهة ضروري لا مكتسب، بدليل برهان. (جزائري، مواف٢، ٧٨٢، ١١)

- إنّه قد تقرّر عند أهل الكشف الاعتصامي: أنّ الذات من حيث هو هو مادّة العدم والوجود، فأحد طرفيها العدم وطرفها الآخر الوجود، إذ العدم المطلق هو الذات المتجرّدة تجرّدًا أصليًّا، وهو في مقابلة الوجود المطلق الذي هو وجود لنفسه واجب، وما من نقيضين متقابلين إلّا وبينهما برزخ معقول فاصل به يتميّز كل واحد من الآخر، وهو المانع أيدنا الواحد الآخر قال تعالى: ﴿بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ﴾ (الرحمن: ٢٠). أي لولا ذلك البرزخ لم يتميّز أحدهما من الآخر ولأشكل الأمر وأدّى إلى قلب الحقائق، فبين الوجود المطلق والعدم المطلق برزخ، وهو حضرة الإمكان وهو البرزخ الأعلى المسمّى ببرزخ البرازخ، له وجه إلى الوجود ووجه إلى العدم، بل هو وجه واحد لأنّه لا ينقسم، فهو يقابل الوجود المطلق والعدم المطلق بذاته. وفي هذا البرزخ المسمّى بالحقيقة الكلّية جميع الممكنات أعيان ثابتة لا موجودة من الوجه الذي ينظر إليها الوجود المطلق، والممكنات في هذا البرزخ بما هي عليه وما تكون إذا كانت مما تتّصف به من الأحوال والأعراض والصفات والأكوان، فإن نسبت هذه البرازخ إلى الوجود وجدت فيه من رائحة لكونه ثابتًا معقولًا. وإن نسبتَه إلى العدم صدقت لأنّه لا وجود له سبب نسبته الثبوت إليه مع نسبته العدم هو مقابلته للأمرين بذاته، وذلك أن العدم المطلق قام للوجود المطلق كالمرآة، فرأى الوجود المطلق فيه صورته، فكانت تلك الصورة عين حضرة الإمكان، فلهذا كان للممكنات أعيان ثابتة وشيئته في حال عدمها. وخرج الممكن على صورة الوجود المطلق، وكان أيضًا الوجود المطلق كالمرآة للعدم المطلق، فرأى العدم المطلق في مرآة الحق نفسه، فكانت صورته التي رأى في هذه المرآة عين العدم الذي اتّصف به هذا الممكن، فاتّصف الممكن بأنه معدوم، فهو كالصورة الظاهرة بين الرائي والمرآة، لا هي عين الرائي ولا غيره. فالممكنات ما هي من حيث ثبوتها عين الحق - تعالى - ولا غيره، ولا هي من حيث عدمها عين المحال ولا غيره، فمن هذه الحضرة البرزخية والحقيقة الكلّية وجد العالم بواسطة الحق - تعالى - وأسمائه وليست هذه الحقيقة الكلّية البرزخية بموجودة، فيكون الحق أوجدنا من وجود قديم فيثبت لنا القدم. (جزائري، مواف٣، ١١٣٠، ٨)

ذات باعتبار

- إعلم أنّ الأشياء كلّها: المحسوسات والمعقولات، إلى ما لا نهاية له، أمور متعيّنة بعلم الله تعالى أزلًا، من غير ابتداء لها في أنفسها، وهي في عدمها الأصلي على ما هي عليه. لا هي متعيّنة في علم الله تعالى، لأنّ علم الله تعالى لا يكون محلًّا للحوادث ولا ظرفًا لها أصلًا. وعلم الله تعالى هو "الوجود المطلق" الذي ذكرناه، لأنّه هو ذات الله تعالى. وإنّما الفرق بين علم الله تعالى، وبين ذاته اعتباري، لا حقيقي. فالوجود المطلق من حيث تعيُّن الأشياء، المعدومة في نفسها، به، هو علم الله تعالى، ومن حيث هو في نفسه،

من غير اعتبار الأشياء متعيّنة به، "ذات الله" تعالى، كما سنذكره. كما أنّه أيضًا من حيث وجود الأشياء به - حيث هي مضافة إليه أو هو مضاف إليها، حتى صارت موجودة به في نظر العقل والحسّ، كما ذكرنا، بعد أن كانت معدومة - هو قدرة الله تعالى. والفرق اعتباري، لا حقيقي، بين "القدرة" و"الذات". فإنّ القدرة هي الوجود المطلق؛ والذات أيضًا هي الوجود المطلق. وهكذا أيضًا بقيّة الصفات، والأسماء الإلهية مع الذات الإلهية. وليس إلّا "الوجود المطلق" المذكور. فهو "علم" باعتبار، و"ذات" باعتبار، و"قدرة" باعتبار، وهكذا... كما سنبيّنه ونوضحه. (نابلسي، وج، ١٨١، ١٨)

ذات الحق

- إنّ ذات الحق تعالى هو الوجود المحض المجرّد عن الماهيّة العدميّة القائم بذاته المتعيِّن بذاته الجامع لجميع الكمالات لذاته الغني بذاته عن العالمين، وكونه تعالى متعيّنًا بذاته يقتضي صحة ظهوره أي صورة شاء من غير منافاة للتنزيه، لأنّ تجلّيه في مظهر متعيِّن بتعيُّن زائد لا يُغيِّر تعيُّنه الذاتي لأنّ ما بالذات لا يزول، وكلّما لم يكن مغيّرًا لم يكن منافيًا للتنزيه بليس كمثله شيء، لأنّه تعالى لكونه غنيًّا عن العالمين لا يتقيّد بشيء من الصور التي يتجلّى فيها، فليس شيء من لوازم ذاته، فلا يشبه بشيء من المخلوقات لأنّ كل مخلوق له صورة معيّنة اقتضاها الاستعداد الذاتي لماهيّته، فيتقيّد بمقتضى الاستعداد الذاتي، والله تعالى سبحانه لا يتقيّد بشيء من الصور فلا يشبه ما يتقيّد بصورة معيّنة فليس كمثله شيء في عين المتجلّي في الصورة، وقد ثبت بالنقل المتواتر أنّ الله سبحانه وتعالى يتجلّى في الصورة. (كوراني، كه، ٢٥، ١)

- إنّما ذات الحق - تعالى - هي عين ذوات المخلوقات من غير تعدّد ولا تجزئة لذاته تعالى. وذوات المخلوقات؛ هي عين ذات الحق - تعالى - لا على أنّ للحق ذاتًا وللمخلوقات ذوات. ثم اتّحدت ذوات الحق بهم أو امتزجت أو حلّت فيهم، فإن هذا محال، وليس بمراد، بل بمعنى أن ذاته - تعالى - التي هي وجوده المقوّم للمخلوقات، القائم عليها؛ هي عين ذوات المخلوقات أي هي، أي ذوات المخلوقات عبارة عن ظهور الوجود الحق متلبّسًا بأحكام استعدادات المخلوقات، أي أعيانها الثابتة في العلم والعدم أزلًا وأبدًا، وهي نسب الوجود الحق واعتبارات وإضافات. ولا عين لها في الوجود الحق. (جزائري، مواف١، ١٢٩، ٢٢)

ذات الله

- ذات الله: أشهدني ربي بمنّه وفضله عليَّ فشهدت بحوله وقوته لا بحولي وقوتي - أنّه هو الله الذي لا إله إلّا هو، ذات قديمة أزلية لا تشبه الذوات، ولا تماثل شيئًا من ذوات الموجودات. وجودها عين ذاتها، لا قدر زائد عليها، ليست هي من شيء من الأشياء. لا هي من قسم الأجسام، ولا من قسم الأعراض، ولا من قسم النفوس، ولا من قسم العقول، ولا من قسم الأرواح، ولا من قسم العلوم، ولا من قسم الأوهام، ولا من قسم الخواطر، ولا من قسم الأفهام، ولا من قسم التخيّلات، ولا من قسم الأنوار، ولا من قسم الظلمات، ولا من قسم اللمحات، ولا من قسم القوى، ولا من قسم الاستعدادات. وليست فوق شيء

من جميع ما ذكرنا، ولا تحت شيء من جميع ما ذكرنا، ولا عن يمين شيء من جميع ما ذكرنا، ولا عن يسار شيء من جميع ما ذكرنا، ولا قدّام شيء من جميع ما ذكرنا، ولا خلف شيء من جميع ما ذكرنا، ولا في جميع جهات شيء من جميع ما ذكرنا، ولا متّصلة بشيء من جميع ما ذكرنا، ولا منفصلة عن شيء من جميع ما ذكرنا، ولا داخلة في شيء من جميع ما ذكرنا، ولا خارجة عن شيء من جميع ما ذكرنا، ولا يخلو عنها شيء من جميع ما ذكرنا، وليست بعيدة عن شيء من جميع ما ذكرنا، ولا قريبة إلى شيء من جميع ما ذكرنا. وهي منزّهة عن جميع ما يخطر في العقول والنفوس الكاملة المكملة فضلًا عن العقول والنفوس القاصدة، ومنزّهة عن هذا التنزيه أيضًا لأنّه حادث، فلا يليق أن يكون وصفًا للقديم، وكذلك هي منزّهة عن كل تنزيه يحكم به العقل السليم. (نابلسي، أش، ١٤٨، ١٥)

ذات الموجود

- أمّا القائلون من علماء الرسوم بأنّ الوجود قديم وحادث، فمرادهم بالحادث نفس الأعيان والصور فقط. ولهذا كان مذهب الأشعري أن وجود كل شيء عينه كما تقرّر في موضعه. وأمّا الوجود الذي به تلك الأعيان والصور موجودة فلا شكّ أنّه وجود الذات الأقدس بلا خوف. وكلام المحقّقين في هذا لا في الوجود الذي هو عين ذات الموجود. فالخلاف في ذلك لفظي راجع إلى تفسير المراد بلفظ الوجود، وقد قرّر في غير موضع أن له ثلاثة إطلاقات: فعند السادة بمعنى مبدأ الآثار التي صارت به الأشياء موجودة. وعند الأشعري وجود كل شيء عينه، وعند جمهور المتكلّمين هو كون الشيء في الأعيان. ولا خلاف في أنه بالمعنيين الأخيرين متعدّد وبالمعنى الأول واحد. والبرهان القطعي على هذا برهان التمانع، والقائل بخلافه كافر بالله تعالى العظيم إجماعًا. (آلوسي، كشه، ٥٧، ١٩)

ذات وجود

- حقيقة الوجود المُقيّد؛ هو الذات المتعيِّن تعيُّنًا نسبيًّا، والتعيُّن غيب محض في الذات المتجرِّدة. فإذا اقتضت ظهورها بتعيُّنها به؛ صار ما كان هو الذات العدم، هو الذات الوجود، وما كان غيبًا تعيّنًا ومظهرًا، فظهور المعدوم من العدم هو تعيُّن الذات الوجود. وتسمّى الذات عند هذا الاقتضاء: "الذات الوجود" وتُسمّى القضايا "موجودات" و"مراتب" فالوجود المطلق، عندما يتجلّى على أعيان الممكنات، وتنصبغ بنوره وينصبغ بأحكامها؛ يصير وجودًا مقيّدًا بالنسبة إلى الممكن، مع إطلاقه حالة تقييده بها، فهو المطلق المقيَّد، المتجرِّد المتعيِّن. قوله "الله" بدل بعض من كلٍّ، باعتبار كون الذات مادّة الوجود والعدم، وبدل شيء من شيء باعتبار كون الوجود عين الذات، وهو هنا إسم الذات الوجود المطلق، كما أن "الرحمن" إسم الذات، باعتبار الوجود المنبسط على أعيان الممكنات الثابتة. (جزائري، مواف٢، ٥٣٨، ٤)

ذاتيّون

- إعلم أنّ أمر الله تعالى هو قيوميّته لجميع خلقه ملكًا وملكوتًا، والقيومية من جملة صفاته تعالى، والقيوم اسمه تعالى، ومعلوم أن أسماء الله تعالى وصفاته لا عين ذاته ولا غير ذاته،

فالصفاتيون هم الأسمائيون القائمون بصفات الله تعالى وأسمائه وهم أولو الأمر الواجب إطاعتهم بعد إطاعة الله ورسوله، وأعلى منهم الذاتيّون وهم القائمون بذات الله تعالى المتقدِّمون في وجوب الإطاعة على أولي الأمر، فإن قلت كيف قاموا بذات الله تعالى وذاته تعالى غنية عن العالمين؛ قلت لما استهلكهم الفناء عن وجودهم غطسوا في بحار الصفات الإلهية فقذفتهم أمواج الأسماء الإلهية إلى ساحل الذات العلية فاختاروا وجود ربهم على وجودهم وآثروا ذاته على ذواتهم فناب وجوده تعالى عن وجودهم وقامت ذاته مقام ذواتهم فاستغنوا به عنهم فهم هو وهو عينهم. (نابلسي، رت، ٩١، ٢٢)

ذبائح هي عبادة

- الذبائح التي هي عبادة: الهدي والأضحية والعقيقة. (وهاب، مع، ١٢٣، ١٥)

ذرّات الأثير

- أمّا ذرّات الأثير فهي الدقائق التي منها تتألّف كل الأجرام وهي تملأ جميع الفضاء إذ لا خلوّ في الطبيعة. ويمكن لهذه الدقائق أن تحترق بتلك الحرارة المتولّدة عن ذلك الاحتكاك لأنه مصدر أصلي للحرارة، وربما كل مصادر الحرارة ترجع إليه. وهذي الدقائق يكثر وجودها حول الجرم الكبير لما هناك من عظمة التكوين ويقلّ حول الجرم الصغير لضعف التكوين، فتكون نسبة كثرتها كنسبة عظم الجرم وقلّتها كصغره. وهكذا فلما كانت الشمس تفوق الأرض بألف ألف وأربعمائة ألف مرّة كان ينبوع الاحتراق في فلكنا يشاهد حول هذا الجرم العظيم المركزي ونحن نراه كأنه آتٍ من ذات جسمه. والحال يجب أن يكون جسم الشمس مظلمًا نظير بقيّة الأجرام التي تدور حوله. وهذه الأجرام الدائرة لا يمكن أن تدفع إلينا نورًا أصليًّا لصغرها بالنسبة إلى الشمس فأكبرها المشتري القائم المحور يفوق الأرض بألف ومايتين مرة. فيستحيل إذًا شهود احتراق حوله. ولذلك تُشاهَد السيّارة مستنيرة من الشمس وما أدراك أن خواتم زُحل ومناطق المشتري ليست من هذا القبيل فقد توهّموا المناطق سحبًا أو ثلوجًا ولكن لم يتوهّموا الخواتم إلّا أوهامًا غير مقبولة. وللنور خصائص طبيعية وكيماوية وفيسيولوجية. (مرّاش، غبح، ٩٧، ١٨)

ذِكر

- لا شكّ أنّ للّه تعالى حضرتين: الأولى: حضرة الذات، وهي القائلة. والثانية: حضرة الصفات، وهي المخاطبة في الأزل بقول "كن" على التحقيق، وسمّاها الله تعالى "شيئًا" بالتنكير. لأنّها مصدر مشتقّ من المشيئة، يقال. شاء، بشيء، شيئًا. وإيجاد الموجود في طورٍ آخر غير طور وجوده ليس تحصيل الحاصل، ويسمّى: إحداثًا، كما يقال: حدث عندنا اليوم ضيف، يعني: حدث له طور الضيفيّة لا ذاته. قال تعالى: ﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَٰنِ مُحْدَثٍ﴾ (الشعراء: ٥). والمراد: أنّه مُحْدث عندهم بعد أن لم يكن عندهم، لا أنّه مُحْدث في ذاته. والذكر: هو حضرة الصفات المخاطبة بقوله: "كن". وهو: كلام الله القديم، والكلام صفة المتكلّم، لأنّه صادر عنه، جامع لجميع شؤونه. (نابلسي، أش، ٨٠، ١)

- قال سيّدنا الشيخ سهل بن عبدالله التستري إنّ

الله ينظر إلى قوم كفاحًا وإلى قوم من صدور قوم، فتحبّبوا إلى أولياء الله لينظر الله إليكم في قلوبهم فيرحمكم، وأيضًا فإنّ استحضار صورة شيء ما في الذهن في الغالب فرغ محبّته كما يدلّ عليه قوله صلّى الله عليه وسلّم من أحبّ شيئًا أكثر من ذكره، والذكر حقيقة في القلب، والمحبّة من أعظم أسباب الوصلة بالمحبوب كما يشير إلى ذلك حديث المرء مع من أحبّ، وحديث من أحبّ قومًا حشر معهم، فيكون الاستحضار الذهني لصورة الولي فرع محبّته الموجبة لدخول المريد حيطة معيّنة، وذلك من فضل الله علينا وعلى الناس. (سنوسي، سم، ١٠١، ١١)

- لقّنني الذكر جماعة أجلّة من أفضلهم أبو العباس العرايشي وأبو عبدالله بن المهل المازوني، أمّا الأول فقد لقّنني الذّكر وهو كلمة الإخلاص، كما لقّنه شيخه أبو المواهب التازي كما لقّنه شيخ عبد العزيز الدباغ كما لقّنه أبو العباس الخضر كما لقّنه رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، أمّا الثاني فقد لقّنني الذّكر وهو كلمة الإخلاص ويدي في يده مصافحة قائلًا مغمضًا عينيه لا إله إلّا الله يمدّ بها لفظه ثلاثًا ثم فتح عينيه فقلتها مغمضًا عيني ثلاثًا مثله. (سنوسي، مع، ١٤، ١٦)

- الذِكْر كلام الله، وكلام القديم قديم، فهو حادث عند مَن أتاهم لا في نفسه، فالحادث إتيانه وتنزيله. (جزائري، مواف٢، ٦٤٢، ١)

ذكي

- الذكي هو من عنده سرعة فهم لكن ليس عنده غوص في المعنى. (بيجوري، حبم، ٩، ١٥)

ذلّ الفلاح

- أمّا زراعتنا فهي كما لا يخفى في عدم، وأسباب تأخّرها هو ذلّ وفقر الفلاح. أمّا ذلّ الفلاح فقد اعتنت الدولة العليّة برفعه. ولكننا نخشى أن يتجبّر ويصبح يطلب أكثر من حقّه. لأنّه من الجهل على جانب عظيم. وعزُّ الجاهل يحمله على تجاوز حدود حقّه. لأنّه لا يعرفها ومتى اعتزّ يتوهّم أن الجميع يهابونه. فتقوده الشنشنة البشرية إلى ميادين الطمع فيغار فيها ويكبو به جواده فيسقط ويكسر رأسه فإذًا لا بدّ من رفع برقع الجهل عن عينيه بحيث يقدر أن يرى سبيله ويسير بدون أن تعثر به القدم. (سبستاني، فجل١، ١١٩، ١٣)

ذمّة

- للإنسان في نفسه محكمة تجري الأحكام على صاحبها، وهي الذمّة التي هي النفس اللوّامة أو المطمئنّة، فهي قاض لا يقبل الرشوة، فإذا فعل الملك كغيره ما لا يوافق لامته نفسه، لأنّ نور الحق يسطع في القلب، وإذا فعل الملك ما لا ينبغي فعله لا تطمئنّ نفسه إلى ذلك ولا يركن إليه ولا يفرح به، وأمّا فِعْل الخير فتطمئنّ إليه النفس ويركن إليه القلب وينشرح له الصدر. (طهطاوي، اكا١، ٥٢٠، ٣)

ذمّة الملوك

- ذمّة بالملوك كذمّة غيرهم تتأثّر بالانبساط من الخير والانقباض من الشر، فالذمّة حكم عدل، تنفر غالبًا من الظلم والجور، فهي عنوان الخوف من الله تعالى في كونها تحمل الملوك على العدل، ومما يحملهم على العدل أيضًا ويحاسبهم محاسبة معنوية الرأي العمومي، أي رأي عموم أهل ممالكهم أو ممالك غيرهم ممن

جاورهم من الممالك، فإنّ الملوك يستحيون من اللوم العمومي، فالرأي العمومي سلطان قاهر على قلوب الملوك والأكابر، لا يتساهل في حكمه ولا يهزل في قضائه، فويل لمن نفرت منه القلوب، واشتهر بين العموم بما يفضحه من العيوب. (طهطاوي، اكا١، ٥٢٠، ٢٤)

ذنب

- حقيقة الذنب في الشرع، هي: المخالفة للرب سبحانه وتعالى بعد حصول التبليغ عنه في الزمان. (نابلسي، أش، ٧٧، ١٧)
- أمّا حقيقة الذنب بحسب باطن الأمر الإلهي المسمّى باسم الحقيقة، فهو: الموافقة للرب سبحانه وتعالى في شيء مما أراد بنفسه من نفسه بعد وصول التبليغ عن نفسه بنفسه إلى نفسه. (نابلسي، أش، ٧٨، ٩)
- حقيقة الذنب هي: تعيُّن الوجود كما سبق، والتعيُّن: وجود خامس انفعالي، حدث عن الوجود الانفعالي الأول بواسطة توجّه النفس. لهذا سمّي ذنبًا، مأخوذ من الذنب، وهو الطراف الزائد. وقد أوجدته النفس بتوجّهها إلى الأول فأذنبت. أي: أوجدت لها ذنبًا بالتحريك، أي: قدرًا زائدًا عليها. (نابلسي، أش، ٨٥، ٤)
- الذنب - على هذا - ثلاثة أنواع: ذنب الأنبياء، وذنب المؤمنين، وذنب العامة. فتعيُّن الوجود في الأنبياء ليس كتعيُّنه في المؤمنين، وتعيُّنه في المؤمنين ليس كتعيّنه في العامّة. (نابلسي، أش، ٨٧، ١٣)

ذهب

- إنّ معدن الذهب من أشرف نعم الله على عباده، إذ به قوام الدنيا ونظام أحوال الخلق، فإنّ حاجات الناس إليه كثيرة، وكلها تقضي بالنقدين، ويباع بهما ويشرى كل شيء، بخلاف غيرهما من المعادن فإنّه لا يرغب فيه كل أحد رغبته في النقدين، حيث هما كالقاضيين لمصالح كل من لقيهما. (طهطاوي، اكا١، ٤٤٣، ١٤)

ذهن

- الذهن وقد تقدّم غير مرّة أنّ الفكر حركة النفس في المعقولات، وقيل هو ترتيب أمرين معلومين فأكثر للتوصّل إلى مجهول، وهذا التعريف مستلزم للعلل الأربع أعني العلّة الصوريّة وهي هيئة الشيء وصورته المخصوصة، والعلّة الماديّة وهي ما يتركّب منه ذلك الشيء، والعلّة الفاعليّة وهي ما منه ذلك الشيء، والعلّة الغائيّة وهي ما لأجله ذلك الشيء، مثلًا السرير لا بدّ له من علّة صوريّة وهي هيئته وترتيب خشبه على الوجه المخصوص، وعلّة مادية وهي الخشب والمسمار، وعلّة فاعليّة وهي النجّار، وعلّة غائيّة وهي الجلوس عليه. (بيجوري، حبم، ١٨، ٢٦)

ذو الوجهين

- ذو الوجهين: وهو أن يرتّب المتكلّم كلامًا يصحّ معناه بالعربية والفارسية بالتصحيف والتحريف. (مخان، غبم، ٤١، ٥)

ذوق

- أهل هذه الطريقة المحمديّة من خصوصيّتهم ذلك وبسببه خصّت بهذا الإسم وإن كان مرجع الطرق كلها إليه صلّى الله عليه وسلّم، وذلك

كما قال أبو البقاء رحمه الله أن مبنى هذا الطريق على استغراق باطني صاحبها في شهود ذاته صلّى الله عليه وسلّم عمارة ظاهرة بمتابعته قولًا وفعلًا، وشغل لسانه بالصلاة عليه وعكوفه عليها في غالب أوقاته في خلواته وجلاواته إلى أن يستولي على قلبه ويخامر سرّه تعظيمة صلّى الله عليه وسلّم، بحيث يهتزّ عند سماع ذكره ويغلب على قلبه مشاهدته، وتصير تماثيله بين عيني بصريته فيسبغ الله عليه نعمه ظاهرة وباطنة فتكثر رؤياه في غالب أحيانه في منامه أولًا، ثمّ في وقائعه في سنة غفلته، ثم في حال يقظته وهي درجة لا تدرك إلّا بالذوق، فيسترشده إذ ذاك فيما يهمّه من غالب أمره واقفًا عند أمره ونهيه، فلا تبقى لمخلوق عليه منّة إلّا للنبي صلّى الله عليه وسلّم، ويسمّى صاحب هذه الرتبة محمّديًّا لذلك حقيقيًا، ومريد سلوك سبيله مجازيًّا. (سنوسي، منر، ٥٠، ٧)

ذوو التلوين

- ذوو التلوين من أهل عين اليقين، فمن قصر سيره عن ارتقائه رتبة متبوعه فيكفيه اتّباعه في جميع أحواله على سبيل الإلزام حتى يراه تأهل للفطم، فحينئذٍيقتفى سبيل القوم، فإن تعذّر لعذر أو سبب صارف فليوجّه همّته مراقبًا شيخه فارغ السرّ دائبًا في المجاهدة، فما أتاه بعد ذلك فليفعل به على حسب فتحه وإلّا راجع النصوص من الكتاب والسنّة عاملًا بهما على نهج السلف السابق. (سنوسي، كو، ١٢٩، ٥)

ر

رؤوس أموال

- خدمة المقلِّدين للمناصب العالية والوظائف السامية في أي دولة من الدول. وكذلك خدمة الخدم المعتادين لسادتهم في أي بلد كان، لا تنتج ربحًا ماليًّا ولا قيمة مثرية للمخدوم محسوسة، يعني لا تنتج بنفسها استغلال الأموال لمن هي منسوبة له، وهذا لا يقدح في حقِّها شيئًا، لأن خدمة أرباب المناصب في الممالك عليها مدار العمل والإرشاد بالتدبير والسعي في الإصلاح، فإنتاجها الحقيقي إنتاج بالواسطة، فهو إنتاج الإنتاج، لا إنتاج بالفعل والمباشرة، وكلامنا في إنتاج رؤوس الأموال "والسرمايات" دون الإنتاج الإرشادي، وإلّا إذا نظرنا إلى إنتاج الإدارة ومعونة الحكومات وجدنا صحّة ما سلف نقله عن الخليفة المأمون من قوله: إن أسباب المكاسب أربعة، وعدّ منها الإمارة، وقال: إنّ ما عدا ذلك فهو كل علينا - والكل بفتح الكاف الحمل - وقد قلنا إن مرجع استحصال الأموال لا يكون إلّا من الزراعة والصناعة والتجارة فهي محل الأرباح والإيراد، وأما غيرها فهو محل للمصارف، لأننا بيّنا أن غير المنتج من الأعمال هو ما لا يبقى بعد انقضائه شيء من ثمرات العمل يروّج ويكفي لعمل آخر، فوظائف جميع الحكّام الملكية وضبّاط العسكرية البرية والبحرية وجميع الجنود كذلك، وإن كان عليها مدار حركة الإنتاج، بل هي القوة الباعثة له في الواقع ونفس الأمر، إلّا أنّها لا تسمّى في عرف المنافع العمومية بالمنتجة للأموال بنفسها وبعملها، وإن كانت لهم مرتبات سنوية جسيمة في نظير مأمورياتهم، فهذه المرتبات عائدة إليهم من أموال غيرهم، ولو أن خدمتهم للحكومات في غاية الشرف والمنفعة. (طهطاوي، اكا١، ٣٢٥، ٢٨)

- أمّا الصناعات فكانت (في الزمن القديم) أيضًا قاصرة على الأمور اللزومية، وموكولة لتشغيل الأرقاء، فكانوا يصطنعون ما تدعو الحاجة إليه للملبس والمطعم وما أشبه ذلك مما تستدعيه الحاجة فقط، وأمّا لوازم الزينة والتجمُّل فكانت تجلب من بعض ممالك أجنبية أكثر تمدّنًا من الممالك المجلوب إليها، فكانوا يشترون المنسوجات الصناعية الساذجة من مصانع ليست كثيرة الآلات المتقنّة الأدوات، وكانت تشغيلات الأقدمين قليلة وعملياتهم هيّنة فكانوا يستخرجون المعادن ويصطنعون الأسلحة وآلات الحرب المعروفة في تلك الأزمان، وكانت هذه الأشغال أيضًا وإدارتها من وظائف العبيد والمماليك، وكان التعامل بين الأهالي في تلك الأزمان بالرقيق، فإذا اقتضى الحال للاقتراض لم يكن القدر المقترض دراهم ولا دنانير، إذ لم تكن النقود رؤوس أموالهم، بل يقترض بعضهم من بعض قدرًا معيّنًا من الأعيان والأصناف، ويستعيرونها ويدفعون لصاحبها في نظير قرضه أو عاريته قدرًا معيّنًا، ولم يكن عندهم أخذ وإعطاء جسيم، ولا تجارة مهمّة إلّا مع الأجانب. (طهطاوي، اكا١، ٣٤٩، ٢٣)

- من أهمّ ما اجتناه الأورباويون من دوحة الحرية تسهيل المواصلة بالطرق الحديدية وتعاضد

الجمعيات المتجرية والإقبال على تعلّم الحرف والصنائع، فبالطرق تستجلب نتائج البلدان القاصية قبل فوات إبّان الانتفاع بها بعد أن كان جلبها متعذّرًا لطروء الفساد عليها في الطريق أو لزيادة كرائها على إضعاف قيمتها، وبالجمعيات تتّسع دوائر رؤوس الأموال فتأتي الأرباح على قدرها، وتتداول على المال الإيدي المحسنة لتنميته، وبتعلّم الحرف تكتسب الأموال الذريعة عن غير رأس مال، وقد رأينا بالمشاهدة أن البلدان التي ارتقت إلى أعلى درجات العمران هي التي تأسّست بها عروق الحرية والكونستيتوسيون المرادف للتنظيمات السياسية، فاجتنى أهلها ثمارها بصرف الهمم إلى مصالح دنياهم المشار إلى بعضها، ومن ثمرات الحرية تمام القدرة على الإدارة المتجرية، فإنّ الناس إذا فقدوا الأمان على أموالهم يضطرّون إلى إخفائها فيتعذّر عليهم تحريكها، وبالجملة فالحرية إذا فقدت من المملكة تنعدم منها الراحة والغنى ويستولي على أهلها الفقر والغلاء ويضعف إدراكهم وهمّتهم كما يشهد بذلك العقل والتجربة. (تونسي، أقوم، ٧٦، ٢١)

رؤيا

- إنّ الرؤيا هو ما يرى في النوم، والواقعة ما بين النوم واليقظة، أو في حال الغيوبة عن الإحساس بالذكر، والكشف ما لا يكون فيهما بل في اليقظة وحضور الحواس، والأولان قد لا يكونان صادقين أو يكون بعضهما صادقًا وبعضهما من تلبيس المخيّلة، ويكونان قابلين التعبير بخلاف الكشف. (سنوسي، سم، ٦٤، ١٥)

رؤية

- الرؤية الحاصلة لمحمد ولموسى - عليهما الصلاة والسلام - هي غير المشاهدة الحاصلة لكل عارف بالله - تعالى -، من نبيّ ووليّ وإن تفاوتت مراتبهم في المشاهدة. وسواء كانت المشاهدة حال الغيبة عن العالم أو في العالم. والمحقّقون من العارفين لا يقولون: إنّهم يرون الحق - تعالى - حالة شهودهم، بل يقولون: إنّهم ما رأوه قطعًا، وإنّما يرون صورهم ومراتبهم واستعداداتهم في الوجود الحق - تعالى - فلا يشبهه الشاهد منّا إلّا نفسه. لأنّ المشاهدة على قدر ما يعلمه منه، وإن كان العلم خلاف الشهود والرؤية. فكل مشهود معلوم ما شهد منه. وما كل معلوم مشهود، فما يلزم من شهود الشيء؛ العلم بحدّه وحقيقته وإلّا فما علمه؟! ولذا كان علمنا بالله شعورًا فقط. والشعور علم إجمالي يعطي أن ثمّ مشعورًا به، ولكن لا يعلم ما هو. (جزائري، مواف١، ٢٣٩، ١٩)

رؤية الله

- لمّا كانت المشاهدة في التنزّلات التشبيهية والرؤية في المظاهر الكونية الحسّية والخياليّة ليست برؤية حقيقته، لأنّ رؤيته تعالى؛ فناء صرف. يقول سيّدنا وشيخنا محيي الدين - رضي الله عنه - "رؤية الله لا تطاق لأنها كلّها محاق". (جزائري، مواف٣، ١٠٣٨، ١٢)

رؤية بصرية

- الرؤية البصرية في الآخرة تابعة للعلم. فكلُّ من كان علمه في الدنيا أتمُّ، كانت رؤيته في الآخرة أوسع، وأوسع المرايا مرآة السيد الكامل - صلّى الله عليه وسلّم - كما أنَّ المشاهدة في

الدنيا تابعة للعلم، فلا يشاهد المشاهد في الحق - تعالى - إلّا صورة علمه، سواء كانت المشاهدة في مرآة نفسه أو في مرآة غيره، وأكثر من هذا البيان؛ ما أظنّه يوجد في كتاب، والقوم - رضي الله عنهم - ما فرّقوا بين الرؤية والمشاهدة، كما هو مقتضى الوضع اللغوي، إلى أن جاء الشيخ محيي الدين - رضي الله عنه - ففرّق بينهما تفرقة اصطلاحية له، فقال: المشاهدة لا بدَّ أن يتقدَّمها علم بالمشهود، بخلاف الرؤية، فلا يشترط أن يتقدّمها علم بالمرئي. فكل مشاهدة رؤية ولا ينعكس. يريد أن المنظور إليه، إذا لم يتقدَّم للناظر علم به، فإن هذا يسمَّى رؤية لا مشاهدة، ولا يقع في هذا إقرار ولا إنكار. وأمّا إذا تقدّم للناظر علم بالمنظور؛ فإنّه يُسمَّى مشاهدة ورؤية، ويقع فيها الإقرار والإنكار، ولذا وقع الإنكار من أهل المحشر، لأنه تقدّم لهم علم بربّهم، وهي العقائد التي كانت لهم في الدنيا، فلو لم يتقدَّم لهم علم به ما أنكروه، فكانت رؤية مثلًا إذا حضر عندك إنسان ما كنت تعرفه ولا بلغك شيء من أوصافه وأحواله، وقيل لك، هذا فلان، فلا يتصوَّر منك إنكار له ولا إقرار به، فتكون هذه رؤية لا مشاهدة. وإذا كان إنسان آخر كنت تسمع باسمه وتبلغك أخباره وأوصافه وأحواله، حين تصوَّرت في خيالك صورة له من سماع أوصافه وأحواله، ثم حضر عندك وقيل لك: هذا فلان الذي كنت تسمع بأوصافه وتبلغك أخباره ومناقبه، فإنك إذا وجدته على الصورة التي تصوَّرتها أقررت به، وإن وجدته على خلافها أنكرته، فهذه رؤية ومشاهدة. وانظر فإن رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - سمَّى ما يقع من التجلّي في الآخرة رؤية، وهو أيضًا مشاهدة، كما علم مما مرَّ، ومحصَّل هذه التفرقة؛ إنما يكون بالنسبة إلى المتجلّي له. فإن كان ممَّن علم الحق - تعالى - في معتقد، وصوَّره بصورة، واعتقد أنه لا يتجلّى - تعالى - بغير تلك الصورة التي اعتقدها؛ فهذا إذا تجلّى له الحق - تعالى - بغير تلك الصورة؛ أنكره، وإذا تجلّى له بتلك الصورة أقرَّ به، فهذه الحالة تسمَّى عند الشيخ - رضي الله عنه - مشاهدة، ويقع فيها الإقرار والإنكار، ويشترط فيها تقدّم علم بالمشهود. وأمّا إذا كان المتجلّي له، ممَّن عرف الحق - تعالى - بالإطلاق فهو لا يحكم عليه بصورة خاصة، فهو لهذا لا ينكر الحق - تعالى - في أي صورة تجلّى له. فهذه الحالة تسمَّى رؤية ولا يكون فيها إقرار ولا إنكار، ولا يشترط فيها تقدّم علم خاص بالمتجلّي، فكل مشاهدة رؤية، إذ ليس المتجلّي إلّا الحق - تعالى - في حال الإقرار به والإنكار له، وما كلّ رؤية مشاهدة، إذ المشاهدة يقع فيها إقرار وإنكر، لشرط تقدّم. علم بالمشهود، قال بعض العارفين: الحق يشهده كلُّ أحد، ولا يراه إلّا القليل. (جزائري، مواف١، ٣٧٣، ٣)

رؤية الحق

- كل عارف؛ يعلم أنّ رؤية الحق - تعالى - تلزمها الحجب، إمَّا كثيرة، وإمَّا قليلة، وإمَّا لطيفة، وإمَّا كثيفة. ومن المحال رؤية الحق - تعالى - بلا حجاب، لا في الدنيا ولا في الآخرة. ولكن الرائين متفاوتون في كثرة الحجب وقلّتها، وكثافتها ولطافتها، فالعقل الأول يرى الحق من وراء حجاب واحد. والنفس الكلّية تراه من خلف حجابين وهكذا. وما رؤية محمد - صلّى الله عليه وسلّم - كرؤية

غيره من الأنبياء. ولا رؤية بعض الأنبياء، كرؤية باقيهم، فإنه - تعالى - أخبر أنه رفع بعضهم فوق بعض درجات. وليس ذلك إلّا بزيادة العلم به. ولا رؤية الأولياء كرؤية الأنبياء. ولا رؤية بعض الأولياء كرؤية البعض الآخرين، فإن كلَّ راء للحق - تعالى - إنّما تكون رؤيته بحسب استعداده، والاستعدادات متباينة متفاوتة، فلا يشبه استعداد استعدادًا، وهذا هو الواسع العظيم. (جزائري، مواف١، ١٣٦، ٤)

- إنّ رؤية الحق - تعالى - محض فضل، لا تنال بالسؤال. ولكن إذا غلب الوجد والشوق ذهل الإنسان عن المعلوم والمعقول والتحت والفوق... فبدرت منه بوادر، فقيل: أساء الأدب، بحسب مقامه في الظاهر. وهذه حالة موسى - عليه السلام - وبها أخذ. (جزائري، مواف٣، ١٠٣٨، ١٩)

رئاسة

- إنّ الإنسان؛ مدنيّ بالطبع. فهو محتاج إلى التمدُّن، والاجتماع مع أبناء جنسه. ومهما اجتمع الناس، في المنازل والبلاد، وتعاملوا؛ تولّدت بينهم خصومات. إذ تحدث: رياسة الزوج على الزوجة، ورياسة الأبوين على الولد، لأنّه ضعيف، يحتاج إلى مَن يقوم عليه. ومهما حصلت الرياسة على عاقل؛ أفضى إلى الخصومة، بخلاف الرياسة على البهائم، إذ ليست لها قوّة المخاصمة، ولو ظلمت. أمّا المرأة؛ فتنازع الزوج. وأمّا الولد؛ فينازع الأبوين. هذا في المنزل. وأمّا أهل البلد؛ فيتعاملون في الحاجات، ويتنازعون فيها. ولو تُركوا كذلك؛ لتقاتلوا وهلكوا. وكذلك الرعاة، وأرباب الفلاحة؛ يتنازعون على الأرض. ثم قد يعجز بعض الناس عن الصناعة، بعمى، أو مرض، أو هرم. ولو تُرك ضائعًا؛ لهلك. ولو وُكل تفقّده إلى الجميع؛ لفرّطوا. ولو خُصّ واحد، من غير سبب يخصُّه؛ لكان لا يذعن له. فحدث من هذه الأمور، الحاصلة بالاجتماع؛ علوم. (جزائري، ذغ، ٧١، ١٤)

- لمّا كان لا بدّ لكل قوم انفردوا منذ الابتداء في رفع أو خفض من هيئة اجتماعية، وكان لا بدّ لتلك الهيئة الاجتماعية من صوالح خصوصية وعمومية بنسبتها بعضها إلى بعض وبنسبة كل فرد من أفرادها إلى غيره من الأفراد وإليها جميعها وبنسبتها جميعها إلى غيرها بحسب زمان الصلح أو الحرب للمهاجمة أو المدافعة أو لكليهما في وقت واحد، وكان إخلال فرد من أفراد تلك الهيئة أو أكثر من فرد من أفرادها بأصولها مما يكدر تلك النسبة وبالنتيجة يسلب راحة أعضائها، كان لا بدّ لها ممن يحافظ على أصول تلك الهيئة ويسوس مهامها في زمان الصلح والحرب ويسعى في ترقية أسباب كل ما من شأنه أن يؤول إلى توطيد أركان النجاح والراحة ويأتيها بالثروة والقوة الماديّة والأدبيّة. ولمّا كان في أول الأمر، أي عندما أخذت أمم الدنيا في الافتراق بعضها عن بعض واجتماع البعض منها في الأماكن التي كانت تترصّد فيها قيام الأود بحسبما ارتأته كلها أو أكثريتها عدد المجتمعين قليلًا، وكان محصورًا على الغالب في الذين ربطتهم العلاقات النسبية برباطات الوداد والحب. كان أمر إدارة هيئتهم الاجتماعية منوطًا بكبيرهم سنًّا. فكان يقوم برئاسة أعمالهم الدينية والسياسية والأبوية. على أن هذا الترتيب الطبيعي لم يدم زمانًا

طويلًا لأنّ الطمع البشري وفساد شنشنة الإنسان كان يحمل بعض تلك الهيئات على طلب التغلّب على غيرها من اللواتي كنّ دونها قوة، وهكذا أخذت الهيئات الغالبة بالاتّساع ملكًا وقوة وغنى. فنتج من ذلك الحكومة الملكية المطلقة التي نقلت سلطة كبير القوم إلى ولده وإن كان أصغر من غيره سنًّا وأقلّ منهم حكمة. فأصبحت السلطة الأبوية ملكية، ومع تمادي الأيام أصبح الملك مالكًا مطلقًا بالسلطة السياسية والدينية معًا، وأصبحت أكثر هيئات العالم الاجتماعية مقسومة بحسب أعمال وحرف أهاليها. وهذه هي الهيئة المعروفة بالهيئة الإصنافية. (سبستاني، فجل١، ١٠٤، ٣٣)

- قد اجتمعت آراء المتفكّرين على أنّ الرئاسة قد حصلت بدأة بدءٍ للمتموّلين أو الأقوياء، وفي الحالين لم يأمن الرؤساء على سطوتهم أن تزول بفقد الثروة أو انحطاط القوّة. فالتمس النبهاء منهم تأييدها بما لا تؤثّر فيه النوازل ولا يضعفه كرور الأيّام فوضعوا للجماعات أحكامًا، كل رئيس وما توهّم فيه المصلحة أو ما رأى ميل قومه إليه، فرضي كلُّ أناس مشربهم، وقالوا هذا هو الحقّ الذي لا ريب فيه. وقال غيرهم من الأقوام بل الحقّ ما نحن عليه فأنتم في ضلال مبين، فوقعت بينهم الإحن. وشبّت أعقابهم على العداوات. حتى قويت روابط الأوهام، فتقطّعت صلات الأرحام. فصار من الفضيلة أن يقتل الإنسان أخاه إن خالفه فيما يراه. وامتلأت رؤوس الخلق عنادًا. فملأوا الأرض فسادًا. فعُدَّت المظالم عدلًا وسمّيت المذابح جهادًا. (إسحق، درر، ٣٧، ١٩)

- الرئاسة التي هي أعظم الخطط البشرية وأصعبها، فيجب على متقلّدها من الاستعداد والمعرفة بمقتضيات الأحوال المختلفة ما لا يجب على غيره لاسيّما معرفة أهل الخبرة والمروءة والنجدة من رجال المملكة لينتخبهم للخطط المعتبرة مع التفطّن لدسائس الحسّاد والمفسدين، فإنّ المطلوب من الملوك ليس هو مجرّد فصل النوازل الشخصية كما هو مشاهد في بعض الممالك الإسلامية ولا مباشرة جزئيات الإدارة التي يمكن إجراؤها بغيرهم من المتوظّفين، وإنّما المطلوب منهم النظر في كلّيات الأمور من معرفة الرجال اللائقين بالخطط وامتحانهم وتعقّبهم بالمراقبة لإرشاد جاهلهم وزجر متجاهلهم وتفقّد أحوال الرعايا والإعانة على تكثير الصنائع والعلوم الموصلة إلى تهذيب الأخلاق ونموّ الأرزاق والعناية بتنظيم العساكر البرية والبحرية وتحصين الثغور بالعدّة المانعة والقوة الدافعة لحفظ الدين والوطن وإصلاح أحوال الخلطة السياسية والمتجرية مع الدول الأجنبية بما ينمو به عزّ المملكة وثروتها إلى غير ذلك من الكلّيات، فإنّ سعادة الممالك وشقاوتها في أمورها الدنيوية إنّما تكون بقدر ما تيسّر لملوكها من ذلك وبقدر ما لها من التنظيمات السياسية المؤسّسة على العدل ومعرفتها واحترامها من رجالها المباشرين لها. (تونسي، أقوم، ٧٣، ١)

- لكن حيث كانت طبيعة العدوان بمقتضى التزاحم على المشتهيات، خصوصًا المعنوية، التي هي الرياسة ومقام الملك والتدبير غالبة على غيرها من الطباع الإنسانية، كان ذلك النظر التعقّلي مغلوبًا مقهورًا، حتى توجّهت الأفكار إلى أحكام القلاع والحصون والافتنان في الآت القتال حتى كان الحكم قهريًّا.

(حرصيفي، ركث، ٨٠، ١٧)

رئيس

- تكون النواحي سابق الوجود على تكوّن الحكومات وأقدم منها في التجمّعات التأنسيّة، فالنواحي أصل الممالك، فقد كانت النواحي مشيخات صغيرة مستقلّة منفرد بعضها عن بعض، على قرية أو أكثر أو على بندر أو مدينة بوصف دائرة بلدية، وكان الحامل لأهلها على الاجتماع والاتحاد اقتضاء الحاجة الإنسانية للتأنّس والتعيّش والتحفّظ، حيث أحسّوا باحتياجاتهم إلى إدارة داخلية لدائرتهم، فاحتاجت تلك الإدارة إلى عمل ومحافظة وحسن تدبير وملاحظة، فاستدعى الحال إلى رئيس يقوم بإدارة تلك الدائرة ويسوس أمرها ويقوم أودها، فاختار أهل هذه الدائرة لهذه الوظيفة أعقل العشيرة وأنورهم بصيرة. وكانوا في مبدأ الأمر يختارون بالرغبة والطوع لمثل ذلك شيخًا من شيوخ الأهالي، الطاعنين في السن، ممن أفادتهم كثرة التحاريب المعلومات القوية والهيبة والوقار، ويجعلونه كبير الناحية، ومن المعلوم أن من طعن في السن يطلق عليه إسم الشيخ، فلذلك قيل لهذا الشيخ شيخ البلد أو شيخ الناحية أو شيخ الحارة، وقيل للبلد وللناحية وللحارة مشيخة، فاستمرّ الحال على هذه التسمية حتى انتظمت النواحي في الحكومات، وانخرطت في سلك الممالك، وصارت أجزاء لكل أو جزئيات لكليات، وبقي إسم الشيخ دالًّا على كبير القوم أيًّا ما كان عمره. (طهطاوي، اكا١، ٥٢٥، ٦)

- لا جائز أن تستغني الأمّة عن رئيس يحسن سياستها وتدبير مصالحها، فبدونه لا تأمن على التمتّع بحقوقها المدنية ومزاياها البلدية، ولا تحفظ نفسها ولا مالها ولا عرضها، فالرئيس، المعنون له بأي عنوان كان من ألقاب رياسة الدولة، هو المحافظ على إجراء الأحكام والقوانين، وعلى حفظ الشريعة والدين. (طهطاوي، اكا٢، ٤٣٧، ١٢)

رئيس الجمهورية

- ثم بتداول الأزمان وترتيب البلدان وانضمام عدّة أقاليم أو مدن تحت رياسة واحدة تنظّمت النواحي تنظيمًا رسميًّا تابعًا لانقسام البلاد إلى ممالك، والممالك إلى إيالات، والإيالات إلى كور أو مديريات، والمديريات إلى أقسام، والأقسام إلى أخطاط، والأخطاط إلى نواحي ودوائر بلدية، أو إلى مدن، والمدن إلى أجزاء، وسمّي شيخ المملكة سلطانًا أو ملكًا أو رئيس جمهورية، وسمّي حاكم الإيالة واليًا أو أميرًا، وحاكم المدينة محافظًا أو مأمورًا، وحاكم المديرية مديرًا، وهكذا، وحاكم البلد شيخ البلد أو عُمْدة، وهكذا على حسب عرف كل بلد، واختلفت الأسماء باختلاف عرف الأقاليم والنواحي، والمسمّيات متّحدة. (طهطاوي، اكا١، ٥٢٥، ٢٠)

- إنّ الملك ورئيس الجمهورية والأمير وصاحب كل سيادة أولية موروثة كانت أو انتخابية هو النقطة التي تدور عليها رحى الأمة. فإنّنا إذا صرفنا النظر عن جعل الشعوب المتمدّنة على هذه الحال نرى أنّها أصبحت في إدارة ذات أركان متينة مؤسّسة على القوانين والنظامات، وأنّ الملك وكل من هو صاحب سيادة أولية هو حافظ تلك القوانين وحاميها من آفات الزمان وطوارق الحدثان. (سبستاني، فجل٢، ٥٧٠، ٣٢)

رئيس الحكومة

- إن قيل إنَّ أولي الأمر، في هذا العصر، لا يبرمون أمرًا إلَّا بموافقة أهل الندوة والشورى بخلاف السَلَف، فإنّهم كانوا يقضون بما يظهر لهم أوَّل العين ولم يكن لوزرائهم إلَّا حقّ المشورة والنصحية، قلنا إنّه قد ظهر لنا بدلائل التجارب، وشواهد الحوادث، إنَّ رئيس الحكومة إذا أراد أمرًا حمل أهل الندوة على الموافقة عليه ولا سيّما إذا كان ضلع العامّة معه، وأنت تعلم أنَّ العامّة تنظر إلى ظاهر السياسة لا إلى باطنها، وأنّه لا يصعب على رئيس حكومتها أن يجمع قلوبها على ولائه، وفي تاريخ نابوليون الثالث، وقيام العامّة بأمره ما يؤيّد ذلك، وناهيك أنَّ نابوليون الأول كان يتصرَّف في دم الفرنساويين وأموالهم، ويبذل منها ما شاء بغير حساب، ولم يكن منهم من يسخط لعمله أو يردُّ له أمرًا، ولا حاجة إلى الاستدلال بالتواريخ والأخبار، فإنَّ في الأعمال الجارية ما يثبت قولنا، وحسبنا أن جرائد أوروبا لا تخجل وهي في بلاد الحريّة أن تقول إنَّ الحرب أو السلم بيد السياسيين المتقدّم ذكرهم، وأنَّ أحدهم يغيّر هيئة الأرض بكلمة واحدة، فإذا تدبّرت ذلك علمت أنّ الحريّة إسم بلا مسمّى عند القوم، وأنّ تكرار ذكرها في محافلهم، ورسمها في مجامعهم، هو من قبيل اللغو الساقط، والتمويه والتطرئة، وأيقنت أن في حريّتهم استبدادًا واستعبادًا، وحيث قد تبيّن لنا أن أمر بني الإنسان في يد مَن ذكرنا منهم، فلا مندوحة لنا عن النظر في أعمالهم، رجاء معرفة مقاصدهم، وعسى أن لا يكون في ذلك ما يسوءهم ويخرج عن أحكام استبدادهم، وأنّا لنبرأ إليهم كما شاءت العبوديّة من أن يكون في كلامنا ردّ لأمرهم، أو مخالفة لحكمهم، أو خروج عن حسن الرجا فيهم، والظنّ بهم. (إسحق، درر، ٧٠، ١٢)

رئيس الحكومة المحلية

- معلوم أنّ القصد العالي من إقامة رئيس الحكومة المحلّية أي الوالي في الولاية والمتصرِّف في المتصرفيّة وهلمَّ جرا ودفع معاش له يكاد يكون قدر كل معاشات المأمورين والمستخدمين الذين هم في دائرة حكومته وتقليده رتبة هي فوق رتبهم جميعًا ليس هو ليكون كأنّه كاتب لكل المجالس يأخذ عنها التقرير ويجري أوامرها، ولكن لتزايد وترقّي المعمورية وسعادة حال صنوف تبعة الحضرة الملوكانية وهذا هو الذي قرّره حضرة محمود باشا الصدر الأعظم في الأمر السامي الذي بعث به إلى الولاة والمؤرّخ في ٢١ رجب سنة ٨٨ عدد ٥٩ والمدرج في عدد ١٤١ من الجنّة، لأنّه ما دامت للرئيس المحلّي السلطة التي له لا تكون المجالس حرّة التصرّف وعلى الخصوص في الأماكن التي تعوّدت مجالسها الانقياد وإجراء القوانين بحسب رضى المأمور الأول. ولذلك كان من واجبات هؤلاء المأمورين السهر على المجالس وعلى الذين هم تحت رياستهم لدفع ما ربما كان يطرأ من المغايرات على العدالة والإنصاف، ولما كانت هذه الأمور مما أمسى في زوايا الإهمال كان لا بدّ من أن عدالة حضرة محمود باشا المشار إليه الذي قد فعل ما يليق فعله بنظيره أن تحمله على أن يقول في أمره أنه فهم من المسموعات الموثوق بها أن أصحاب الحقوق غير مسرورين وأنّ أعمال الحقوق منذ تشكيل هذه الإدارات كانت تقع بالعكس في التأخّرات، وذلك ناشئ

عن عدم الاهتمام بهذا الأمر المهمّ والمعتني به لا من طرف الولاة والمأمورين ولا من المجالس أيضًا. (سبستاني، فجل١، ١٩٣، ٢٨)

رابط الهيئة الإجتماعية

- الواجبات الوالديّة تنتهي من الوجه الطبيعي ببلوغ الولد سنّ القوة والرشد، فلا يبقى بينهما من بعد ذلك إلّا رابط الهيئة الاجتماعية، والألفة البيتيّة كما سنبيّنه في مكانه. (إسحق، كسج، ١٦٤، ٥)

رابطة

- إنّ اللفظ المُسمّى رابطة دالّ على النسبة نفسها مع أنّه دالّ على وقوعها أو لا وقوعها، وأمّا على ما مرّ من أنّ المراد بالنسبة ما يشمل الخبريّة والخارجيّة فظاهر لأن المراد الدالّ عليها بطريق الالتزام بالنظر للأولى وبطريق المطابقة بالنظر للثانية كما صرّح به السعد في شرح الشمسيّة. (بيجوري، حبم، ٨٢، ١٩)
- إنّ كل قضية لا بدّ لها من النسبة التي هي معنى الرابطة، ولا بدّ لتلك النسبة من الصفة التي هي معنى الجهة، وتلك الصفة هي إمّا الوجوب أو الاستحالة أو الجواز. (بيجوري، حبم، ٨٣، ١٤)
- في القضيّة الحمليّة وأحكامها: إذا كان موضوع الحمليّة جزئيًّا كما في نحو زيد كاتب قيل لها الشخصيّة. وإن كان كلّيًّا فإن نُصَّ على كمّيته قيل لها المحصورة. فإن كان النص على جميع أفراده نحو كل إنسان حيوان فهي المحصورة الكلّية. أو على بعضها نحو بعض الحيوان إنسان فهي المسوَّرة الجزئيَّة. ويُقال لما دلَّ فيها على الشمول أو التبعيض سور. ولذلك يقال لها المُسوَّرة. فإن خَلَت من السور نحو الإنسان حيوان قيل لها المهملة. واعلم أنّ النسبة بين الموضوع والمحمول لا بُدَّ لها من رابطة تدلّ عليها مذكورة نحو زيد هو كاتب. أو مقدَّرة كما مرَّ من الأمثلة. (يازجي، قم، ١٩، ٥)
- القضية هي حكم يحصل بإثبات تصوّر إلى آخر أو نفيه عنه، فالتصوّر المسند إليه الإثبات أو النفي يُسمّى الموضوع، والتصوّر المسند إلى الموضوع مما تقدّم يُسمّى المحمول، والموضوع والمحمول يُسمّيان جزئي القضية، وهذان الجزآن يجمعهما جزء ثالث يُسمّى: رابطة، مثال ذلك ما إذا قلت: زيد فصيح، فإنّ زيدًا هو الموضوع، وفصيح هو المحمول، والرابطة مقدّرة، والتقدير: زيد هو الفصيح، أو: زيد يكون فصيحًا، وأمّا إذا قلت: زيد هو الفصيح، فإنّ الرابطة ظاهرة. (طهطاوي، اكا٢، ٢٤٠، ١)

راحة عمومية

- إنّ أسَّ الراحة العمومية هو الدولة. لأنّها إن سلكت بحسب مقتضيات الحال وروح الزمان واعتبرت صالح رعاياها صالحها قادتهم إلى جنان الراحة والأمان. وإلّا فتطرحهم في ساحة الفقر والانشقاق والأتعاب والرزايا. أما أسباب الراحة العمومية فهي العدل والأمان والإسعاف ماديًّا وأدبيًّا. فأمّا العدل فهو ولد الاستقامة والمساواة. وأمّا الأمان فهو ابن القوة والضبط والصرامة والانتباه، وأمّا الإسعاف فهو ماء ينبوع تقدّم المحبة والنجاح. ولكل منها أشواك تكزها فتنفر منها. فشوك العدل الرشوة والتعصّب والمطاولة في إنجاز الأشغال. وشوك الأمان هو الضعف والتراخي والتغفّل. وشوك

الإسعاف هو محبّة الذات. وراحتنا متوقّفة على جري هذه الأمور في المجاري الصحيحة وجريها في تلك المجاري إنّما يكون بحسب استعداد واقتدار الحكومات المحلّية. وهذا يتوقّف على حالة أعضائها من الكبير إلى الصغير. (سبستاني، فجل١، ٨٤، ١٢)

رأس مال

- جميع هذه المصنوعات والمشغولات توضع في مخازنها إلى وقت رواجها، فتباع ويتحصّل منها مقادير جسيمة بحيث تكفي لتشغيل مشغولات قَدْر التشغيلات الأوّلية التي يبعت مشغولاتها عند رواجها، يعني أنّ صاحب المال ربح جودة وسائل التشغيل وأدواته، فقد توفّر رأس ماله وما اكتسبه من عمل العمّال، وهلمّ جرا إلى غير نهاية. (طهطاوي، اكا١، ٣٢٥، ١٧)

رأس مال الزارع

- الذي يستبان من كلام المؤرّخين والمخطّطين للبلاد أنّ الأرض الخصبة في مادة الزراعة كانت رأس مال الزارع، يستمرها ويستولي على فائدتها، فإن الحراثين والعَمَلة في القرى والبلاد كانوا ملكًا لمالك الأرض بالتبعية لها، أو أرقاء بالشراء، وكذلك المواشي والسباخ وآلات الحراثة كانت أيضًا ملكًا لربّ الأرض، فكان العبيد والفلاحون المستعبدون يحرثون الأرض ويسوونها ويبذرونها إلى أن يحصدوها وينقلوا محصولها إلى بيت سيّدهم، وكانت نظارة الفلاحة ومباشرة الزراعة منوطة بأكبر عبيد السيّد أو عتقائه ممن يستنجبه منهم، وليس لهذا المباشر، ولو معتوقًا، مرتّب خاص في نظير عمله بل معيشته في بيت سيّده كالعبد، وعليه طعمه وملبسه في نظير الانتفاع بخدمته، فإذا جسر المعتوق وخرج من بيت سيّده المتربّي فيه لا يجد من يقوم بشؤونه، فكانت الحركة في تلك الأوقات مشؤومة على العتقى وأمثالهم. هذا ما يخصّ الزراعة من المنافع العمومية في تلك الأزمان. (طهطاوي، اكا١، ٣٤٩، ٥)

رأس مال العمل

- هذه الأرباح أيضًا معدّة لتكوين الإيراد الذي يخرج منه إرزاق الأشخاص المنتجين وغير المنتجين، يعني جميع أهالي البلدة مُكْتسِبة ومرتَزِقة، فمدار مؤنة الأهالي جميعهم على الأعمال المنتجة، يعني موارد الأموال، فكل إنسان أخرج من ماله شيئًا وجعله رأس مال في زراعة أو تجارة فلا يكون غرضه منه إلّا تربيح هذا المال، فلا يصرف منه إلّا للعمّال المنتجين الذين ينض هذا المال بعملهم، فإذا صرف رأس المال على العمل أنتج مما صرفه جزءًا بوصف الربح يعود على العمّال في نظير أجرتهم، فربح الشغالة إنّما هو ناتج من عين عملهم لا من رأس مال المالك، فإذا أراد المالك أن يستخدم خدمًا لعمل غير منتج وجعل لهم مرتّبًا فصرف هذا المرتّب خارج من أصل ماله فيدخل في الحساب ضمن المال المبقى لنفقته، فليس ما ينفق على الخدم من ربح عملهم كأرباب العمل المنتجين، فأرباب الأعمال غير المنتجة وأرباب البطالة يتعيّشون جميعًا من إيراد واحد له موردان: الأول: محصول الربح السنوي الوارد لصاحبه في مقابلة مال أرضه أو ربح ماله، والثاني: المال الذي يخصّ العامل في نظير عمله بقصد التعيّش به الذي هو عبارة عن رأس مال العمل. (طهطاوي، اكا١، ٣٢٧، ١٣)

راسخون من ذوي التمكين

- الراسخون من ذوي التمكين الراقين ذِرْوَة سنام حق اليقين فهؤلاء كفاهم عن طلب الأحكام ما أتاهم من ربهم من العلوم الدافقة على سرائرهم المطابقة لعين ما شرَّعه على لسان رسوله تنزّلًا لا نزولًا يقتضي شرعًا أو نبوَّة، فكان بعضهم يقول حدّثني قلبي عن ربّي، وبعضهم يسأل عن الشيء فيقول حتى أسأل عنه جبريل، وبكونه تنزّلًا لا نزولًا يقتضي شرعًا أو نبوّة يزول استشكال بعض أهل الظاهر. (سنوسي، كو، ١٢٩، ١٠)

راعٍ

- قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم كلّكم راعٍ وكلّكم مسؤول عن رعيّته، فالأمير الذي على الناس راعٍ عليهم وهو مسؤول عنهم، والرجل راعٍ على أهل بيته وهو مسؤول عنهم، وامرأة الرجل راعية على بيت زوجها وولدها وهي مسؤولة عنهم، وعبد الرجل راعٍ على مال سيّده وهو مسؤول عنه، ألا وكلّكم راعٍ وكلّكم مسؤول عن رعيّته. (كوراني، كه، ٥١، ١٤)
- عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم "كلكم راعٍ وكلمكم مسئول عن رعيّته" فالإمام راعٍ ومسئول عن رعيّته، والرجل راعٍ في أهله ومسئول عن رعيّته، والمرأة راعيةٌ على بيت زوجها وولده ومسئولة عن رعيّتها، والولد راعٍ في مال أبيه ومسئول عن رعيّته، والخادم راعٍ في مال سيّده ومسئول عن رعيّته، فكلكم راعٍ وكلكم مسئول عن رعيّته. (وهاب، كب، ٥٩، ١٦)
- القاعدة الأولى عندنا أنّ الراعي لنفع الرعيّة، وقاعدتهم أنّ الرعيّة لنفع الراعي، والذين يجتمعون حوله من ندمائه وأعوانه وأهل الامتياز، فشتان بين القاعدتين. (سبستاني، فجل١، ٢٩٤، ٣٥)

رأي

- ما رواه ابن شهاب عن عمر بن الخطاب أنّه قال وهو على المنبر: أيّها الناس إيّاكم والرأي فإنّ الرأي إنّما كان من رسول الله صلّى الله عليه وسلّم مصيبًا لأنّ الله كان يريه، وإنّما هو منّا الظنّ والتكلُّف، وقال إيّاكم وأصحاب الرأي فإنّهم أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلّوا وأضلّوا، وقال اتّقوا الرأي في دينكم. (سنوسي، معش، ١٠٦، ٥)

رأي عمومي

- ذمّة بالملوك كذمّة غيرهم تتأثّر بالانبساط من الخير والانقباض من الشر، فالذمّة حكم عدل، تنفر غالبًا من الظلم والجور، فهي عنوان الخوف من الله تعالى في كونها تحمل الملوك على العدل، ومما يحملهم على العدل أيضًا ويحاسبهم محاسبة معنوية الرأي العمومي، أي رأي عموم أهل ممالكهم أو ممالك غيرهم ممن جاورهم من الممالك، فإنّ الملوك يستحيون من اللوم العمومي، فالرأي العمومي سلطان قاهر على قلوب الملوك والأكابر، لا يتساهل في حكمه ولا يهزل في قضائه، فويل لمن نفرت منه القلوب، واشتهر بين العموم بما يفضحه من العيوب. (طهطاوي، اكا١، ٥٢٠، ٢٧)
- فهنئذا أخاطب البلدية بلسان الحق وبيان القوة، لأبدي لها الرأي العمومي رأي الذين انتخبوا أعضاءها، رأي الذين يستطيعون أن لا ينتخبوهم، رأي الذين أقاموهم لإصلاح

أحوال المدينة، رأي الذين يؤدّون الرسوم ورأي الذين لا يريدون أن تكون مدينتهم هزأة للغرباء، رأي الذين لا يكتفون بنقل التراب من ناحية من ساحة البرج إلى ناحية. فإن لم تسمع البلدية هذا القول وجّهته إلى من لا تكون البلدية إلّا بإرادتهم إلى الذين هم البلدية والبلد إلى أصحاب الانتخاب. (إسحق، كسج، ٣٨٧، ١٩)

الربُّ

- الوجود من المحال أن يدركه مدرك، أو يعرفه عارف، من حيث هو وجود، أصلًا. وإنّما تعلُّق علم العارفين به من جهة رؤيتهم أنّ كل محسوس، وكل معقول، وكل معنى، وكل موهوم، صور قائمة بحقيقة الوجود الغائبة عن العقل والحس، الظاهرة بمعقولات العقل ومحسوسات الحسّ. وتلك الحقيقة الغائبة من ضبط العقل لها، هي المسمّاة بـ"الله"، وبـ"الحق"، وبـ"الرب"، وبجميع الأسماء الواردة في الكتاب والسنّة - على حدّ ما ذكرناه وحرّرناه في كتابنا هذا وغيره من كتبنا - وأعلى وأنزه من ذلك أيضًا كله. وإنّما أطلقنا لفظ "الوجود" على تلك الحقيقة لقصد التفهيم والتعليم، لا لكونها محكومًا عليها بما هو المفهوم منه في تصوّرات العقول والأفهام. (نابلسي، وج، ٢٤٨، ٣)

- أمّا الربُّ فمعناه المالك المتصرِّف، فالله تعالى مالك كل شيء وهو المتصرِّف فيه، هذا حق. (وهاب، تفس، ١٢، ١٥)

- إذا قيل لك: من ربُّك؟ فقل: ربّي الله فإذا قيل لك: إيش معنى الربّ؟ فقل: المعبود المالك المتصرِّف. فإذا قيل لك: إيش أكبر ما ترى من مخلوقاته؟ فقل: السموات والأرض. فإذا قيل لك: إيش تعرفه به؟ فقل: أعرفه بآياته ومخلوقاته. وإذا قيل لك: إيش أعظم ما ترى من آياته؟ فقل: الليل والنهار. (وهاب، عس، ٣٧٠، ٥)

- الربُّ اسم للمرتبة الجامعة للأسماء، المتعلّقة بالحق والخلق، والمختصّة بالخلق، فالمتعلّقة بالحق والخلق كالعليم والسميع والبصير، فإن علمه يتعلَّق بذاته وبمخلوقاته. وكذا سمعه وبصره ونحو ذلك، والأسماء المختصّة بالخلق هي أسماء الأفعال كالخالق والمصوِّر وأمثالهما فإنّها لا تعلُّق لها بالحق - تعالى -. والربُّ والمربوب أمران متلازمان، تلازم المتضايفين والمتنسبين، فلا ينفكّ أحدهما عن الآخر، ربٌّ بلا مربوب لا يكون، ومربوب بلا ربٍّ لا يوجد، والناس يعمّ الجن والإنس، والناقص والكامل. والمراد هنا الناس الكاملون، فهو لفظ عام أريد به خاص. (جزائري، مواف١، ٣٨٧، ١)

- أمّا تعدّد الأرباب المعبودين حسًّا في العالم فمستند ذلك من الحضرة الإلهيّة تعدُّد الأسماء الخاصّة، فإنّ لكل مخلوق - أي مخلوق كان - اسمًا خاصًّا، وهو المسمّى بالوجه الخاص، عند سادتنا، لا يشاركه فيه مخلوق آخر، ذلك الاسم هو ربُّه، لا يعرف ذلك المخلوق غيره، ولا يتجلّى له الحق بالأصالة إلّا فيه، وذلك الاسم؛ هو محتد ذلك المخلوق، وهو الطالب من الاسم الجامع "الله" إيجاد ذلك المخلوق، بل ذلك الاسم هو حقيقة ذلك المخلوق؛ فلهذا تعدَّدت الأرباب في الحسّ، إذ لكل مخلوق ربّ باطنًا تخصُّه من الحضرة الربِّية الجامعة؛ عرفه أو جهله المربوب. (جزائري، مواف٢، ٥٨١، ١٣)

- لمّا كان الشأن أنّ كلّ عبد له ربّ يخصّه من الحضرة الجامعة، قال الله: ﴿مَقَامَ رَبِّهِۦ﴾ (النازعات: ٤٠) فإضافة إلى العبد المربوب وما أطلقه فقال: مقام الربِّ مثلًا، وكما أن مقام الربِّ الإلهي الحضرة الجامعة، رب الكمَّل والأكملين، الذين يعتقدون إطلاق الرب وعدم تقيّده بصورة ووصف، سواء كان ممَّا يحمد شرعًا أو عقلًا أو عرفًا أو كان ممَّا يذمّ شرعًا أو عقلًا أو عرفًا، كذلك مقام كل سيِّد عند كل عبد ذي اعتقاد خاص بصورة خاصَّة، اعتقد ربه عليها وقيَّده بها. لأنه تعالى قال: ﴿مَقَامَ رَبِّهِۦ﴾ (النازعات: ٤٠) أي رب كل مربوب، فأضاف الربَّ إلى مربوبه، وما أطلق الرب. فكما دلَّت الآلية على أن المراد بمقام ربه الحضرة الجامعة دلّت كذلك على أن مقام ربِّه الأرباب الخاصَّة بكلِّ مربوب ذي اعتقاد الخ. (جزائري، مواف٣، ١٠٠٠، ٣)

- قول سيّدنا (ابن عربي): والربُّ من حيث دلالته، أعني هذا الإسم، هو الذي يعطي في أصل وضعه أن يسع كلَّ اعتقاد يعتقد فيه ويظهر بصورته في نفس معتقده. يقول - رضي الله عنه - إن لفظ الربِّ من حيث دلالته الوضعية وما يعطيه معناه في أصل وضعه أن يسع كلَّ اعتقاد يعتقد فيه، كان ما كان ذلك الاعتقاد. فلا يضيق عن اعتقاد ما. ويظهر بصورة كلِّ اعتقاد في نفس معتقده، وهو تعالى ربٌّ واحد من حيث الذات، كثير من حيث تجلّيه بصور المعتقدات التي هي صور أسمائه، التي لا نهاية لظهوراتها بالصور. فكل مخلوق له ربّ بحسب استعداده ومزاجه والاستعدادات. والأمزجة متخالفة متباينة لا يجتمع إثنان في مزاج واحد من كل وجه أبدًا، كما لا يوجد إثنان من كل نوع من أنواع المخلوقات على صورة واحدة من كل وجه. فكل إنسان غير الآخر، وكل حيوان من أنواع الحيوانات غير الآخر، وكل نبات من أنواع النباتات غير الآخر، بل كل ورقة من الأوراق غير الأخرى. وكل حبَّة من أنواع الحبوب غير الأخرى، إذ لو اتّفقا من كل وجه لكانا عينًا واحدة، ما كانا مثلين. والله الواسع العليم. (جزائري، مواف٣، ١٠٠٠، ١٩)

- اعلم أنَّ الربَّ حقّ واجب لذاته، إذ هو عين الوجود. والعبد حق واجب بغيره، إذ هو صورة الوجود. فارتبط الأمر ارتباط المادَّة بالصورة. واسم العبد واقع على المجموع. وقد أخبر تعالى أن هويَّته سمع العبد وبصره وجميع قواه الباطنة وحواسه الظاهرة، كما في الأخبار الصحيحة. والعبد ما هو عبد إلَّا بقواه. فما هو إلَّا بالحقّ. فظاهره صورة خلقية محدودة. وباطنه هويَّة الحق غير محدودة. فما كان العبد عبدًا إلَّا به. كما لم يكن الحق - تعالى - قواه إلَّا به. فالخلق بلا وجود الحق ما كان. والحق لو تجرَّد عن الخلق ما ظهر. فإذا عرفت هذا عرفت أن المسمَّى عبدًا وإنسانًا؛ مركَّب تركيبًا معنويًّا من وجود ربٌّ حق وصورة هي أحكام الأعيان الثابتة في وجود الحق. ووجوده عين ذاته، فهي أعراض مجتمعة قائمة بالوجود الحق. فهي حقّ لهذا. (جزائري، مواف٣، ١٠١٣، ١٢)

- يقول العبد: الربُّ حقّ ثابت مطلق في ألوهيّته وقدمه واجب الوجود لذاته. والعبد حقّ ثابت مقيّد في عبوديّته وحدوثه واجب الوجود بغيره. وقد اتّصف هذا العبد الحادِث بالوجود، والوجود واحد قديم لا ينقسم ولا يتجزأ ولا

يتعدّد. إذ لا يخلو هذا الوجود الذي استفاده الحادث ووصف به من أن يكون معدومًا ووجد، أو معدومًا، لا يصحّ أن يكون معدومًا ووجد، لأنّ الوجود لا يكون عدمًا ولا موجودًا، وإن كان عدمًا فلا فرق بينه وبين العين الموصوفية به. فإنّ الوجود من حيث ما هو معدوم محتاج إلى وجوده فيتسلسل وهو محال، وعليه فالوجود واحد قديم في الربّ حادث الظهور عند العبد، ولا يقدح ذلك في قدمه، فإنّ حدوث الشيء عندنا لا يدلّ على أنّه لم يكن له وجود قبل حدوثه. (جزائري، مواف٣، ١٣٢٩، ١٦)

رب بالوضع

- قول سيدنا (ابن عربي): وما تجد قط هذا الإسم الربَّ إلّا مضافًا مقيّدًا لا يكون مطلقًا في كتاب الله، فإنه ربٌّ بالوضع. يقول - رضي الله عنه - إن الإسم الربَّ لا يوجد في كتاب الله مضافًا لمخلوق مقيَّدًا به كربِّ العالمين، وربِّ السموات والأرض، ربّ المشارق والمغارب، فوربك.. وإنّما لزمته الإضافة؛ لأنه ربٌّ بالوضع. والوقع تخصيص شيء بشيء متى أطلق أو أحسَّ بالشيء الأول فهم منه الثاني. فلا يتصوَّر ربّ إلّا بتصوّر مربوب وجودًا أو تقديرًا في العلم. فلا ينفكُّ أحدهما عن الآخر. وما أقسم تعالى في كتابه باسم من أسمائه إلّا باسم الربّ وأمر رسوله - صلّى الله عليه وسلّم - بالقسم به، فقال: "قُل أي وربِّي" وما أقسم به تعالى؛ إلّا مضافًا لمخلوق، لأنّ القصد في القَسَم بالشيء تشريفه وتشريف مَن يضاف إليه. وعند إضافته يكون بمعنى الصفة أو الفعل. وأمّا بمعنى الذات فلا تصحّ فيه الإضافة إجلالًا للذات. فإن الربَّ يكون بمعنى الثابت إسمًا للذات. وبمعنى المصلح إسمًا للفعل. وبمعنى المالك إسمًا للصفة. (جزائري، مواف٣، ١٠٠٠، ١٠)

رب مطلق

- يقول - رضي الله عنه (ابن عربي) -: الربُّ المطلق الذي تعلمه مطلقًا هو عين الربِّ المقيّد الذي تشهده مقيّدًا. فكلُّ مشهود مقيّد لك؛ فهو الربُّ المطلق حقيقة وعينًا. فالمقيَّد وجه من وجوه المطلق، واعتبار من اعتباراته. إذ لو علم المطلق من حيث هو، أو شوهد من حيث هو؛ لانقلبت حقيقته. وانقلاب الحقائق محال. وحيث كان الربُّ المطلق هو عين الربِّ المقيَّد بالصور. وصورتك من جملة ما تشهده، ومقيّدًا بها؛ فالربُّ عينك. فكن واعتقد أنك أنت الموصوف بكل ما وصفته به تعالى، إذ الصور أحكام الممكنات في الوجود الظاهر في الصور. فهي للحق - تعالى - أسماء. وللممكن نعوت وصفات، من حيث أن الممكن متَّصف بها. (جزائري، مواف٣، ١٠١١، ١٣)

ربا

- الربا في اللغة: الزيادة مطلقًا، وفي الشرع يطلق على شيئين: على ربا الفضل وربا النسيئة - حسب ما هو مفصّل في كتب الفروع. وغالب ما كانت تفعله الجاهلية إذا حلّ أجل الدين قال من هو له لمن هو عليه: أتقضى أم تربى؟ فإذا لم يقض زاد مقدارًا في المال الذي عليه وأخّر له الأجل إلى حين. وهذا حرام بالاتّفاق. (مخان، نمر، ٨٨، ٧)

ربّاني

- الربّاني منسوب إلى الربّ ولولا خروجه عن

النفس ما نسب إلى الربّ، وغير الربّاني النفساني وهو المنسوب إلى نفسه لقيامه بها لا بربّه، يعني في زعمه، وإلّا فإن الكل قائمون بربّهم. (نابلسي، رت، ٤٦، ٤)

ربح

- إنّ المُتحصّل من المزارع في السنة هو نتيجة العمل المنتج، يعني إيراد الزارع في السنة بعد استنزال أجرة الأرض، أي ما عليها من المال وما يتبع ذلك من التقاوي وعلف المواشي وأجرة المهمّات الآلية وغير ذلك، فالصافي بعد هذا هو الربح وهو الذي يحصل منه تشغيل السنة المقبلة، ومنه تدفع أجرة الأجير المنتج ويقاس على ذلك دائرة الصناعة "كالفبرقة" فإن أغلب محصولها في العادة هو في مقابلة رأس المال، والباقي يعدّ أرباحًا بعد تنزيل المصارف، فمن هذه الأرباح التي هي ثمرة العمل المنتج تدفع أجرة ذلك العمل. (طهطاوي، اكا١، ٣٢٦، ٣٣)

ربح الشغالة

- هذه الأرباح أيضًا معدّة لتكوين الإيراد الذي يخرج منه إرزاق الأشخاص المنتجين وغير المنتجين، يعني جميع أهالي البلدة مُكْتسِبة ومرتَزِقة، فمدار مؤنة الأهالي جميعهم على الأعمال المنتجة، يعني موارد الأموال، فكل إنسان أخرج من ماله شيئًا وجعله رأس مال في زراعة أو تجارة فلا يكون غرضه منه إلّا ترييح هذا المال، فلا يصرف منه إلّا للعمّال المنتجين الذين ينض هذا المال بعملهم، فإذا صرف رأس المال على العمل أنتج مما صرفه جزءًا بوصف الربح يعود على العمّال في نظير أجرتهم، فربح الشغالة إنّما هو ناتج من عين عملهم لا من رأس مال المالك، فإذا أراد المالك أن يستخدم خدمًا لعمل غير منتج وجعل لهم مرتّبًا فصرف هذا المرتّب خارج من أصل ماله فيدخل في الحساب ضمن المال المبقى لنفقته، فليس ما ينفق على الخدم من ربح عملهم كأرباب العمل المنتجين، فأرباب الأعمال غير المنتجة وأرباب البطالة يتعيّشون جميعًا من إيراد واحد له موردان: الأول: محصول الربح السنوي الوارد لصاحبه في مقابلة مال أرضه أو ربح ماله، والثاني: المال الذي يخصّ العامل في نظير عمله بقصد التعيّش به الذي هو عبارة عن رأس مال العمل. (طهطاوي، اكا١، ٣٢٧، ٧)

ربع العشر

- في هديه صلّى الله عليه وسلّم في الزكاة: كان هديه صلّى اللّ عليه وسلّم أكمل هدي في وقتها وقَدْرها ونصابها، ومن تجب عليه، ومصرفها، وراعى فيها مصلحة أرباب الأموال، ومصلحة المساكين، وجعلها الله سبحانه وتعالى طهرة للمال ولصاحبه، وقيّد النعمة بها على الأغنياء، فما زالت النعمة بالمال عن من أدّى زكاته، بل يحفظه عليه وينميه. ثم إنه جعلها في أربعة أصناف من المال وهو أكثر الأموال دورًا بين الخلق، وحاجتهم إليها ضرورية. أحدها: الزرع والثمار. والثاني: بهيمة الأنعام، الإبل والبقر والغنم. الثالث: الجوهران اللذان بهما قوام العالم، وهما الذهب والفضة. الرابع: أموال التجارة على اختلاف أنواعها. ثم إنّه أوجبها في كل عام، وجعل حول الثمار والزرع عند كمالهما واستوائهما، وهذا أعدل ما يكون، إذ وجوبها كل شهر أو جمعة مما يُضِرُّ بأرباب

الأموال، ووجوبها في العمر مرّة مما يُضِرُّ بالمساكين. ثم إنّه فاوت بين مقادير الواجب بحسب السعي في التحصيل، فأوجب الخُمْس فيما صادفه الإنسان مجموعًا محصلًا وهو الركاز، ولم يعتبر له حولًا، وأوجب نصفه وهو العُشر فيما كان مشقّة تحصيله فوق ذلك، وذلك في الثمار والزرع التي يباشر حرثها، ويتولّى الله سقيها بلا كلفة من العبد، وأوجب نصف العشر فيما يتولّى العبد سقيه بالكلفة والدوالي والنواضح ونحوهما، وأوجب نصف ذلك وهو ربع العشر فيما كان النماء فيه موقوفًا على عمل متّصل من رب المال، متابع بالضرب في الأرض تارة، وبالإدارة تارة، وبالتربّص تارة. (وهاب، مع، ٧٨، ٢)

ربوبيّة

- ﴿رَبُّنَا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (الكهف: ١٤). هذه الربوبيّة هي الألوهيّة. (وهاب، تفس، ٢٤٣، ١٠)

- إعلم أنّ الربوبيّة والألوهيّة يجتمعان ويفترقان كما في قوله: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ﴾ ﴿مَلِكِ ٱلنَّاسِ﴾ ﴿إِلَٰهِ ٱلنَّاسِ﴾ (الناس: ١ - ٣). وكما يقال ربّ العالمين وإله المرسلين وعند الإفراد يجتمعان كما في قول القائل من ربك، مثاله الفقير والمسكين نوعان في قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ﴾ (التوبة: ٦٠) . . . إذا ثبت هذا فقول الملكين للرجل في القبر: من ربّك؟ معناه من إلهك لأنّ الربوبيّة التي أقرّ بها المشركون ما يمتحن أحد بها، وكذلك قوله: ﴿ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ﴾ (الحج: ٤٠) وقوله: ﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِى رَبًّا﴾ (الأنعام: ١٦٤) وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُوا۟﴾ (فصلت: ٣٠) فالربوبيّة في هذا هي الألوهيّة ليست قسيمة لها كما تكون قسيمة لها عند الاقتران فينبغي التفطّن لهذه المسألة. (وهاب، رشح، ١٧، ١)

- المَلِك اسم للمرتبة التي تحتها أسماء الأفعال فقط، وهذا هو الفرق بين مرتبة الربوبيّة والمَلَكيّة، فإنّ الربوبيّة - كما قدَّمنا - جامعة للأسماء المشتركة بين الحق والخلق، والمختصَّة بالخلق، والمَلَكية مختصَّة بالأسماء المختصَّة بالخلق، كالقادر والمريد والمعطي والمانع والضارّ والوهاب ونحوها، فهو قادر على الممكنات لا على نفسه، ومريد لها، وقس على هذا جميع أسماء الأفعال. فالملك لا يكون بغير مملكة يتصرَّف فيها، فالمَلَكيّة تحت الربوبية، كما أن الربوبية تحت الرحمانيّة، كما أن الرحمانية تحت الواحديّة، كما أنّ الواحديّة تحت الأحديّة. (جزائري، مواف١، ٣٨٧، ٢١)

- الربوبيّة التي هي مرتبة الرب أخصّ من مرتبة الألوهية، تطلب المربوب الذي يحصل التصرّف فيه ويظهر به سلطانها. وإلّا لو لم تكن الأسماء طالبة ولا يعطيها الحق ما تطلبه من الظهور، فلا ظهور لها ولا عين إلّا بالعالم وجودًا عند إيجاد العالم بالفعل. وتقديرًا قبل إيجاد العالم بالصلاحية. إذ هو تعالى مُسمّى بهذه الأسماء أزلًا. ولا عالم ولا موجود سواه، لأنّ الأعيان الثابتة لم تزل ناظرة إلى ربّها حال ثبوتها نظر افتقار. فلو زال العالم وجودًا أو تقديرًا لزالت الأسماء، حتى الفناء عن العالم، إذ لو لم يتوهّم لم يصحّ الفناء عنه غنى عمّن، فالحق - تعالى - من حيث ذاته الأحدية غنى عن العالمين، بل غنى عن أسمائه. إذ ليس ثمّة من يتفرّق إليه أو يتسمّى

له. وكان الله ولم يكن معه شيء، فالربوبة والألوهية وغيرهما من المراتب الأسمائية والنسب الإضافية ما بها هذا الحكم، وهو الغنى عن العالمين. بل لها طلب العالمين لتظهر آثارها. (جزائري، مواف٣، ١٢٠١، ٧)

رجاء

- من كلام الغزالي: الفرق بين الرجاء والأمنية أن الرجاء يكون على أصل، والتمنّي لا يكون على أصل، مثاله: من زرع واجتهد وجمع بيدرًا ثم يقول: أرجو أن يحصل منه مائة قفيز، فذلك منه رجاء. ومن لا يزرع زرعًا، ولا يعمل يومًا، قد ذهب ونام وأغفل سنة، فإذا جاء وقت البيادر يقول: أرجو أن يحصل لي مائة قفيز، فيقال من أين لك هذه الأمنية التي لا أصل لها؟ فكذلك العبد إذا اجتهد في عبادة الله تعالى وانتهى عن معاصيه يقول: أرجو أن يتقبّل الله هذا اليسير، ويتمّ هذا التقصير، ويعظم الثواب، فهذا رجاء منه، وأما إذا غفل وترك الطاعات، وارتكب المعاصي، ولم يبال بسخط الله ورضاه ووعده ووعيده، ثم أخذ يقول: أرجو من الله الجنة والنجاة من النار، فذلك منه أمنية لا حاصل لها، سمّاها رجاء وحسن ظنّ خطأ منه وجهلًا. (عاملي، كشك٢، ٩٩، ٣)

- أمّا الرجاء منه تعالى فمن أحوال المؤمن، لتحقّقه بنهاية فقره، واحتياجه في كل جزء لا يتجزّأ من الزمان إلى من يحفظ عليه وجوده، وإيمانه، وعقله، وحواسه، وصحّته، وأنفاسه، وتدبيره في شؤونه كلها، وفي أطواره كلها، وفي عوالمه كلها، وليس ذلك إلّا الله تعالى، وكلما كثر اطّلاعه على احتياجه إليه، كثر رجاؤه فيه وطمعه فيما لديه. (نابلسي، أش، ٢٦٠، ١٠)

رجال السياسة

- إنّ الأمّة الإسلاميّة لمّا كانت مقيّدة في أفعالها الدينيّة والدنيوية بالشرع السماوي والحدود الإلهية الواردة على الميزان الأعدل المتكفّلة بمصالح الدارين، وكانت ثمّة مصالح تمسّ الحاجة إليها بل تتنزّل منزلة الضرورة يحصل بها استقامة أمورهم وانتظام شؤونهم، لا يُشْهَد لها من الشرع أصل خاص كما لا يشهد بردّها، بل أصول الشريعة تقتضيها إجمالًا وتلاحظها بعين الاعتبار، فالجري على مقتضيات مصالح الأمّة والعمل بها حتى تحسن أحوالهم ويحرزون قصب السبق في مضمار التقدّم متوقّف على الاجتماع وانتظام طائفة من الأمّة ملتئمة من حَمَلَة الشريعة ورجال عارفين بالسياسات ومصالح الأمة متبصّرين في الأحوال الداخلية والخارجية ومناشئ الضرر والنفع، يتعاون مجموع هؤلاء على نفع الأمّة بجلب مصالحها ودرء مفاسدها بحيث يكون الجميع كالشخص الواحد كما قال عليه الصلاة والسلام "المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشدّ بعضه بعضًا" وكما قال صلّى الله عليه وسلّم "المؤمنون كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد" فرجال السياسة يدركون المصالح ومناشئ الضرر، والعلماء يطبقون العمل بمقتضاها على أصول الشريعة، وأنت إذا أحطت خبرًا بما قرّرناه علمت أنّ مخالطة العلماء لرجال السياسة بقصد التعاضد على المقصد المذكور من أهمّ الواجبات شرعًا لعموم المصلحة. (تونسي، أقوم، ٤١، ٣)

رجل عمومي

- صاحب الخطّة الحكميّة فيما يعبّر عنه

الأوروبيون رجل عموميّ، والمراد بذلك أنّه واقف نفسه للناس عمومًا بما يقول وما يفعل فهو من هذا الوجه عرضة للنقد العمومي لا يملك من شأنه الذاتي ما يملك سائر الناس، ولا يسامح فيما لا جناح به عليهم، ولذلك نرى أرباب الأمر وأهل العقد والحلّ حراصًا على الحكمة والدقّة بما يقولون جوابًا أو خطابًا، علمًا منهم أنّهم في مقام النيابة عن الكافّة، فلا بدَّ لهم من اجتناب النطق بما يخالف رأي العموم، فإنْ عرض لهم في عرض أمور الخطّة شأن ذاتيّ فهم يحترزون فيما يصدر عنهم فيه بكونه متعلّقًا بالإرادة الذاتيّة، منحصرًا بالصفة الخصوصيّة، بمعنى أنّهم يتجرّدون فيه عن شأن المنصب، وصفة الوظيفة، بل ربما استدرك عليهم في ذلك أيضًا ولم يكن هذا الاحتراز مانعًا من مؤاخذتهم فيه لصعوبة الفصل بين الذات والمنصب، ولأنَّ العامّة لا تدرك إلّا الظاهر من الأمر، ولا ترى من حقيقة المنصب إلّا الصورة التي هي عين الذات. فالآمر والعامل والمأمور وسائر ذوي الخطط العموميّة؛ لا يخرجون من مكان النقد بحال من الأحوال ما لم يتجرّدوا عن حقيقة المنصب فعلًا. وليست الأخلاق والخصال الذاتيّة بخارجة عن هذا الحدّ المطلق في ذوي المراتب، بل هي من أركان الاختيار، وقواعد الحكم في أحوالهم للصلة التي بينها وبين شرف المنصب وآثاره، فقد اشترط في صاحب الخطّة العموميّة أن يكون عفيف الذيل، طاهر اللسان، متأنّيًا متبصّرًا ليّنًا في غير ضعف، متمالكًا في غير كبر، بعيدًا من النزق والغضب، شديد القلب، قويّ النفس في غير عنف، لثبوت أن خلوّه عن هذه الصفات أو وجودها معكوسة فيه يضع من قدر المنصب، ويفسد ما يترتّب عليه من الأثر. ولا يصحّ القول باستواء الرجل العمومي وغيره من سائر الناس في هذا الأمر، فإن الشراهة وإن كانت ذميمة على الإطلاق، فهي في أهل المراتب أشنع وأفظع آثارًا بما فيهم من القدرة على نيل ما تدفعهم إليه. (إسحق، درر، ١٧٣، ٢)

رحم

- الرحم هو القرابة من قبل الأب أو الأم من غير تقييد بمحرمية، وقيل بتقييدها، ورجّحه الشهاب الرملي، وقيل: كل قرابة إلى ثمانية عشر جدًّا، وقيل: من تجب نفقته. وللأقارب حقوق، يقدّم في البر الأحوج فالأحوج، والصلة والإحسان إليهم. (طهطاوي، اكا٢، ٦٦١، ١٦)

رحمة

- أما الرحمة والرفق فهما الخلّتان اللتان لا غنى عنهما للإنسان القائم في الإنسانية لأنّه بهما يتّصف بالشفقة على ألوف ألوف من البشر المشفقين من ضراب الليالي والأيام. ويتخلّق بالحنو على ربوات ربوات من الناس المرتعدين بين أظفار الرزايا وأنيابها. ومن عادة الشفقة والحنو حضُّ القادر على الأخذ بيد العاجز وحثّ المتموّل إلى التصدّق على المعوزين والنفقات في سبيل البر فرضًا ونفلًا. (مرّاش، غبح، ١٢٠، ٢١)
- إعلم أنّ الرحمة ذاتيّة وصفاتيّة. وكلّ منهما عام وخاصّ. فالرحمة التي سبقت الغضب هي الرحمة الصفاتيّة الخاصّة بالمؤمنين، في الدار الآخرة. وهي رحمة خالصة من كل كدر، غير مشوبة بأقلّ ضرر. وأمّا الرحمة الذاتية العامة؛

فهي رحمة الإيجاد العامّة، المتعلّقة بكلّ ممكن. فرحمة الإيجاد سابقة كل شيء: الغضب وغيره. فإن الغضب على المغضوب عليه إنّما يكون بما يكون منه. فلهذا هي رحمة الإيجاد، هي سابقة الغضب. (جزائري، مواف٣، ٩٩٢، ١١)

رحمن رحيم

- ﴿الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ اسمان مشتقّان من الرحمة أحدهما أبلغ من الآخر، مثل العلّام والعليم، قال ابن عباس: هما اسمان رقيقان أحدهما أرقّ من الآخر أي أكثر من الآخر رحمة. (وهاب، تفس، ١٠، ١)
- الرحمن الرحيم صفتان مأخوذتان من الرحمة بمعنى الإحسان أو إرادة الإحسان لا بمعناها الأصلي الذي هو رقة في القلب تقضي التفضّل والإحسان، لاستحالة ذلك في حقّه تعالى. فالرحمن الرحيم في حقّه بمعنى المحسن أو مريد الإحسان، لكن الأول بمعنى المحسن بجلائل النعم أي بالنعم الجليلة، والثاني بمعنى المحسن بدقائق النعم أي بالنعم الدقيقة، لأن زيادة المبنى تدلّ على زيادة المعنى غالبًا، وإنما جمع بينهما إشارة إلى أنه ينبغي أن يطلب منه تعالى النعم الحقيرة كما ينبغي أن يطلب منه النعم العظيمة لأن الكل منه وحده سبحانه وتعالى. (بيجوري، تمر، ٣، ٣٦)

رخصة في الاستبداد

- إذا طلب أحد المخترعين من الدولة ولو خارج المعرض قبل إشهاره مخترعه الرخصة في الاستبداد باصطناعه مدّة لا يصطنعه غيره فيها إلّا بإذنه تعطى له الرخصة في ذلك بشرط أن لا تتجاوز المدّة خمس عشرة سنة، وأن يدفع للدولة شيئًا معلومًا في مقابلة الاختصاص، وأمّا المؤلّفات فإنها تبقى ملكًا لصاحبها مدّة حياته ويختصّ بها ورثته بعد موته سبع سنين، وفي بعض الممالك ثلاثين سنة، ثم يرتفع التحجير المشار إليه، ولولا هذا التخصيص ما انبعثت رغبات الناس إلى الاختراع والتأليف، لأن المخترع يلزمه ما لا يلزم المقتدى من اقتحام شاقّ الأعمال والمخاطرة بمصاريف التجريب وإضاعة غالب الأوقات في التدبير، فإذا لم يعط هذا الاختصاص كانت أعماله المذكورة بلا عوض حيث شاركه غيره في فائدتها. (تونسي، أقوم، ٨٠، ٢٠)

ردّة

- قصة الردّة بعد موت النبي صلّى الله عليه وسلّم فمن سمعها لا يبقى في قلبه مثقال ذرّة من شبهة الشياطين الذين يسمّون "العلماء" وهي قولهم هذا هو الشرك، لكن يقولون لا إله إلّا الله ومن قالها لا يكفر بشيء وأعظم من ذلك وأكبر تصريحهم بأن البوادي ليس معهم من الإسلام شعرة ولكن يقولون لا إله إلّا الله وهم بهذه اللفظة أهل إسلام وحرّم الإسلام مالهم ودمهم، مع إقرارهم بأنّهم تركوا الإسلام كله، ومع علمهم بإنكارهم البعث واستهزائهم بمن أقرّ به، واستهزائهم وتفضيلهم دين آباءهم المخالف لدين النبي صلّى الله عليه وسلّم، ومع هذا كله يصرّح هؤلاء الشياطين المَردة الجهلة أن البدو أسلموا ولو جرى منهم ذلك كله لأنهم يقولون لا إله إلّا الله، ولازم قولهم أنّ اليهود أسلموا لأنّهم يقولونها، وأيضًا كفر هؤلاء أغلظ من كفر اليهود بأضعاف مضاعفة أعني البوادي المتّصفين بما ذكرنا. والذي يبيّن ذلك من قصة الردّة أنّ المرتدّين افترقوا في ردّتهم،

فمنهم من كذب النبي صلّى الله وسلّم ورجعوا إلى عبادة الأوثان وقالوا لو كان نبيًّا ما مات. ومنهم من ثبت على الشهادتين، ولكن أقرّ بنبوّة مسيلمة ظنًّا أن النبي صلّى الله عليه وسلّم أشركه في النبوّة، لأن مسيلمة أقام شهود زور شهدوا له بذلك فصدَّقهم كثير من الناس، ومع هذا أجمع العلماء أنهم مرتدّون ولو جهلوا ذلك، ومن شكّ في ردّتهم فهو كافر. (وهاب، عس، ٣٦٠، ١)

ردع الملوك

- في ولاة الأمور: وظيفة ولاة الأمور من أعظم واجبات الدين، وأهمّ أمور المتوطّنين، فهم قوام الدين والدنيا، وعليهم في حركة الأعمال مدار البركة العليا، وبدونهم يختلُّ نظام العالم لوجود المفسدين من بني آدم، فلولا وليّ الأمر لما قدر العالِم على نشر علمه ولا الحاكم الشرعي والسياسي على تنفيذ حكمه، ولا العابد على عبادته، ولا الصانع على صناعته، ولا التاجر على تجارته، ولولاهم لانقطعت السبل وتعطّلت الثغور، وكثرت الفتن والشرور، ولولا ردع الملوك لتغالبت الناس وتهارجت، وطمع بعضهم في بعض، واستولى الأقوياء على الضعفاء، وتمكّن الأشرار من الأخيار، فيضطرّون إلى التشرُّد والتفرُّد، وفي ذلك خراب البلاد وفناء العباد، فالملك كالروح والرعية كالجسد، ولا قوام للجسد إلّا بروحه. ولكن من لطف الله تعالى بعباده أجرى عادته في كل زمان أن ينصب في الأرض من ينصف المظلوم من الظالم، ويردع أهل الفساد عن المظالم، ويصنع للرعيّة جميع المصالح، ويقابل كل أحد يستحقّه من صالح وطالح. (طهطاوي، اكا١، ٥١٦، ٨)

رديء مذموم من اللغات

- الرديء المذموم من اللّغات وهو أقبح اللُّغات وأنزلها درجة، ومن ذلك: الكشكشة: وهي في ربيعة ومضر؛ يجعلون بعد كاف الخطاب في المؤنَّث شِينًا: كـ رأيتُكش، وعَليْكَش، وبكَش. والكسكسة: يجعلون بعد الكاف أو مكانها في المذكَّر سينًا على ما تقدَّم. والعنعنة: وهي في كثير من العرب في لغة قيس وتميم؛ كـ عنَّك في أنَّك، وعَسْلم في أسلم، وعُذْن في أذن. والفحفحة: في لغة هُذَيل، وهي جعل الحاء عينًا. والوكم: في لغة ربيعة، وهم قوم من كَلْب، يقولون: عليكِم وبكِم، حيث كان قبل الكاف ياء أو كسرة. والوهم: في لغة كلب؛ كـ منهِم وعنهِم، وإن لم يكن قبل الهاء ياء ولا كسرة. والعجعجة: في لغة قُضاعة، يجعلون الياء المشدَّدة جيمًا؛ كـ تمِيمِجّ في تمِيمّي. والاستنطاء: في لغة سعد بن بكر وهذيل، والأزد، وقيس، والأنصار؛ بجعل العين الساكنة نونًا إذا جاورت الطاء؛ كـ أنْطي في أعْطي. والوتم: في لغة اليمن؛ بجعل السِّين تاء؛ كـ النَّات في النَّاس. والشَّنشنة: بجعل الكاف شينًا؛ كـ لَبَّيْش اللهُمَّ لبَّيْش أي لبَّيك. ومن العرب من يجعَل الكاف جيمًا؛ كـ الجعبة يريد الكعبة. (مخان، بصل، ١٦٢، ٨)

رسالة

- إنّ النبوّة خصيصية من الله تعالى لا يبلغ العبد أن يكتسبها، ويفسّرونها باختصاص العبد بسماع وحي من الله تعالى بحكم شرعي تكليفي سواء أمر بتبليغه أم لا، وهكذا الرسالة لكن بشرط أن يؤمر بالتبليغ. (بيجوري، تمر، ٧٣، ٢٩)

- المختصَر ما اشتمل على مسائل قليلة سواء

كانت من فن أو فنون، بخلاف الرسالة والكتاب، لأن الرسالة ما اشتمل على مسائل قليلة من فن واحد، والكتاب ما اشتمل على مسائل سواء كانت قليلة أو كثيرة من فن أو فنون، فالرسالة أخصّ الثلاثة، والكتاب أعمُّها، والمختصر أوسطها. (بيجوري، حيم، ٨، ١٠)

- الرسالة إسم للوجه الذي بين العبد وبين سائر الخلق. (جزائري، مواف٢، ٨٩٥، ١٤)

رستاق

- الرستاق كما في المحيط وهو ما يخرج بالماء من الثفول الباقية بعد العصر إذا غلى واشتدّ وقذف بالزبد، واختلف فيه فقيل إنّه بمنزلة الخمر لأنّ هذا نيء من ماء العنب لم يرد عليه طبخ فيكون حرامًا كالعصير الصافي الذي لم يخالطه ماء، وقيل إنه بمنزلة نقيع الزبيب لأنّه استخرج ماؤه بماء بخلاف العصير الصافي فإنّه استخرج ماؤه بمائه، والصحيح أنّه حرام الشرب لكن لا يحدّ شاربه إلّا بالسكر. (جبرتي، رش، ٦٢، ١٥)

رسل

- الأرواح كلُّها موجودة عن العقل والنفس. وهي من حيث ما هي أرواح أقسام ثلاثة: قسم مقيّد بعدم المظهر، لا طبيعي ولا مثالي ولا عنصري، وهم الأرواح المهيمة في جلال الله، فلا يشعر أحد منهم بنفسه فضلًا عن غيره. ولا يسمّون ملائكة، وهم المعروفون عند الحكماء بالجواهر المجرّدة. وقسم مقيّد بالمظهر، وهم صنفان: صنف يضاف المظهر إليهم، لا هم إليه، وهم عمّار السموات والأرضين، الذين تضاف الآثار والأفعال إليهم، وهم موجودون قبل السموات والأرضين، وهم المسخّرون الوكلاء على ما يخلقه الله - تعالى -، فوكّل بالأرجاء الملائكة المسمّاة بالزاجزات، وبالأخيار المرسلات، وبالإلهام الملقيات، وهي التي تلقي العلوم والخواطر بما شاء الله. وبالتفصيل المقسمات، وبالتشتيت النازعات، وبالأحكام المدبّرات، وبالسوق السابحات، وبالترغيب والترهيب الناشرات، إلى غير ذلك من الأصناف التي لا يحيط بها إلّا الله - تعالى - وآخر صنف من الملائكة، المخلوقون من أعمال العباد وأنفاسهم. والصنف الثاني من هذا القسم يضافون إلى المظهر، بمعنى أنهم لا يتعيّنون في الخارج إلّا بعد تسوية المظهر، كالأرواح الإنسانية المضافة إلى صورها. والقسم الثالث لا يتقيّدون بالمظهر ولا بعدمه، فلهم أن يظهروا حيث يشاؤون. وهم الرسل السفراء بين الله وبين خلقه. والتصوُّر بالصور، والتصوُّر بالأشكال المختلفة ذاتي للأرواح، من غير أن تكون لها قوة مصوّرة مثل الإنسان. فإن الأرواح عين الخيال، وهي وإن كانت أجسامًا فهي نورانية، تنفذ في الأجسام نفوذ الشعاع البصري في الأجسام الشفّافة. (جزائري، مواف٢، ٦٥٥، ٤)

رسم

- رسم مشهود فيه على البائع بالبيع مع اكتفاء المشتري بذكر البائع أنّه يملك المبيع، وهذا يُسمّى رسمًا من الذكر، ولا بدّ فيه وفي الوثيقة من علم المشتري بحالة الرسم والرضى به، ولو مع تحمّل البائع بالرجوع بالدرك عليه حيث أنّ الصكّ في العرف التونسي يعتبر جزء من المبيع. (سنوسي، مدر، ٢٨، ١٥)

- حدّ تام سُمّي حدًّا لمنعه من دخول أفراد غير المحدود، والحدُّ لغة المنع وتامًّا بذكر أجزاء الماهيّة فيه بتمامها، وقوله وحدّ ناقص سمّي حدًّا لما ذكر وناقصًا لنقصه عن التام لحذف بعض الأجزاء منه، وقوله ورسم تام سُمّي رسمًا لكونه أثرًا وعلامة على الماهيّة، والرسم لغة إسم لذلك، وتامًّا لشبهه بالحدّ التام من حيث أنه ذكر فيه الجنس مقيّدًا بما هو كالفصل من الخواص، وقوله ورسم ناقص سمّي رسمًا لما ذكر وناقصًا لنقصه عن التام بحذف بعض أجزائه منه. (بيجوري، حبم، ٧١، ٩)
- القول الشارح هو ما يقال على الشيء لإفادة تصوُّره. وهو إمّا أن يشرح الماهيّة بذاتها ويقال له الحدُّ. وإمّا أن يشرحها بوجه يميّزها عمّا سواها ويقال له الرسم. وكل منهما قد يكون تامًّا وقد يكون ناقصًا. (يازجي، قم، ١٥، ١٤)
- أمّا الرسم فالتامُّ منه ما تركَّب من جنسه القريب وخاصّته كالحيوان الضاحك. والناقص ما تركَّب من الجنس البعيد والخاصّة كالجسم الضاحك. (يازجي، قم، ١٦، ١)

رسم أصل

- بعض المجاورين يتسلّطون على الأرض المجاورة لهم بتعاطي نقل ما عسى أن يوجد من العلامات الوضعية وطمس العلامات الطبيعية الممكنة الطمس. وبهذا السبب تداخل بعض الأملاك الأرضية ومضت على تداخلها عصور ولم يمكن تأسيس فاصل فيصل ينحسم به الأمر، وهذا والصكّ قائم والحدود مذكورة وهو رسم أصل معتبر شرعًا. ونعني بكونه معتبرًا شرعًا أنّه محكوم بصحّته في نفسه لا يتطرّق إلى الملك خدش بسببه. وأمّا كونه يفيد القطع بتملّك عين العقار المخصوص حين الاحتجاج به فهذا أمر إنّما يثبت بشهادة في الوقت الحاضر، فإذا فرضنا أن عين الملك بيد شخص حازه بسبب من أسباب الحوز وطالبه المحتجّ بالرسم المذكور فإنّه لا يفتك به من يد الحائز لجواز طرد أسباب الانتقال مع عدم إثباتها في نفس الصكّ، سيّما إذا ادّعى تلفه عن البائع، ومن هنا يعلم أنه لا تلازم بين صاحب الملك حقيقة وبين الرسم الأصلي ولا أقلّ من تلفه فيكون بيد غير المالك، فضلًا عمّا يقع من الافتعال بالرسوم، والقاعدة الشرعية التي ذكرها الدسولي وقرّرها شيخ الإسلام في نخبة أحكام البيوعات، هي أنّ عقود الأشرية لا تفيد الملك إلّا بين المتعاقدين أي حيث أنّها تكون حجّة على خصوص المشهود عليه فيما وقع به الأشهاد عليه، وهذا حكم لا يتناول غير المشهود عليه. (سنوسي، مدر، ٢٦، ١٩)

رسم تام

- إمّا أن يكون (المعرَّف) بالجنس والفصل القريبين وذلك هو الحدّ التام، وإمّا أن يكون بالفصل وحده أو مع الجنس البعيد وذلك هو الحدّ الناقص، وإمّا أن يكون بالخاصّة مع جنس قريب أي ولو بعيدًا على ما يأتي من الخلاف وذلك هو الرسم التام، وإمّا أن يكون بالخاصّة وحدها أو مع الجنس البعيد على ما فيه وذلك هو الرسم الناقص. (بيجوري، حبم، ٧١، ٣)
- حدّ تام سُمّي حدًّا لمنعه من دخول أفراد غير المحدود، والحدُّ لغة المنع وتامًّا بذكر أجزاء الماهيّة فيه بتمامها، وقوله وحدّ ناقص سمّي حدًّا لما ذكر وناقصًا لنقصه عن التام لحذف بعض الأجزاء منه، وقوله ورسم تام سُمّي

رسمًا لكونه أثرًا وعلامة على الماهيّة، والرسم لغة إسم لذلك، وتامًّا لشبهه بالحدّ التام من حيث أنه ذكر فيه الجنس مقيّدًا بما هو كالفصل من الخواص، وقوله ورسم ناقص سمّي رسمًا لما ذكر وناقصًا لنقصه عن التام بحذف بعض أجزائه منه. (بيجوري، حبم، ٧١، ٩)

رسم شهادة

- رسم شهادة يشهد فيها ثقاة بمعرفتهم لعين الملك وتحديده وأنّه ثابت التملّك لفلان يتصرّف فيه المدّة المعتبرة شرعًا من غير منازع ولا معارض، ويسمّى هذا الرسم وثيقة يأذن بها حاكم شرعي ويختم عليها إيذانًا بتحرير الشهادة من شهودها، وهذه الوثيقة بهاته الصفة يمكن الاحتجاج بها على واضع اليد، وبهذا الاعتبار تكون أثبت للتملّك من الرسم الأصلي إذا سلمت من الطعن والمعارضة. (سنوسي، مدر، ٢٨، ٣)

رسم ناقص

- إمّا أن يكون (المعرَّف) بالجنس والفصل القريبين وذلك هو الحدّ التام، وإمّا أن يكون بالفصل وحده أو مع الجنس البعيد وذلك هو الحدّ الناقص، وإمّا أن يكون بالخاصّة مع جنس قريب أي ولو بعيدًا على ما يأتي من الخلاف وذلك هو الرسم التام، وإمّا أن يكون بالخاصّة وحدها أو مع الجنس البعيد على ما فيه وذلك هو الرسم الناقص. (بيجوري، حبم، ٧١، ٤)
- حدّ تام سُمّي حدًّا لمنعه من دخول أفراد غير المحدود، والحدُّ لغة المنع وتامًّا بذكر أجزاء الماهيّة فيه بتمامها، وقوله وحدّ ناقص سمّي حدًّا لما ذكر وناقصًا لنقصه عن التام لحذف بعض الأجزاء منه، وقوله ورسم تام سُمّي رسمًا لكونه أثرًا وعلامة على الماهيّة، والرسم لغة إسم لذلك، وتامًّا لشبهه بالحدّ التام من حيث أنه ذكر فيه الجنس مقيّدًا بما هو كالفصل من الخواص، وقوله ورسم ناقص سمّي رسمًا لما ذكر وناقصًا لنقصه عن التام بحذف بعض أجزائه منه. (بيجوري، حبم، ٧١، ١١)

رسول

- النبي مشتقٌّ من النباء وهو الخبر، فعيل بمعنى مفعول لأنّ الله تعالى أخبره بالوحي أو بمعنى فاعل لأنّه أخبر عن الله تعالى أو من النَّبْوَة وهي الرفعة. فعيل بمعنى مفعول أي مرفوع الرتبة في الدنيا والآخرة أو بمعنى فاعل أي لكل من اتبعه في الدارين، وهو إنسان أوحى الله تعالى إليه بشرع أمره بتبليغه أو لم يأمره، والرسول أخصّ منه لأنه مأمور بالتبليغ، وقيل هما مترادفان. (نابلسي، رق، ٣، ١٣)
- معنى الرسول والرسالة: وهو في اللغة المرسل لأنّه في الأصل مصدر بمعنى الرسالة. قال الشاعر:

لقد كَذِبَ الواشونَ ما فُهْتُ عندهم
بقولٍ ولا أرسلتهم برسول

فلذلك ثُنّيَ وجمع وأفراد باعتبارات كما في: ﴿أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ﴾ (مريم: ١٩) أي موسى وهارون، ﴿وَلَقَدْ جَآءَتْ رُسُلُنَآ إِبْرَٰهِيمَ﴾ (هود: ٦٩)، ﴿إِنَّا رَسُولُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (الشعراء: ١٦) أي موسى وهارون. وشرعًا إنسان أوحي إليه بشرع وأمر بتبليغه وإن لم يكن له كتاب ولا نسخ لشرعٍ من قبله على الأشهر. ولذا كثرت الرسل وقلّت الكتب، وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله تعالى. (آلوسي، كشه، ٧٧، ٢١)
- إنّ كل رسول نبي ولا عكس، وجعل بعضهم

الرسول أعمّ، قال لأنّ الرسل تكون من الملائكة، وقال العلّامة السعد التفتازاني هما متساويان، وقيل بينهما العموم والخصوص الوجهي، لأنّ النبي فقط من أوحى إليه بشرع يعمل به واختصّ به، والرسول فقط من أوحى إليه بشرع يعمل به ويبلّغه لغيره ولم يختصّ بشيء منه، فإن اختصّ بالبعض وبلّغ البعض فهو نبي ورسول. (بيجوري، تمر، ٦، ٢٤)

- النبي: إنسان أوحي إليه بشرع، وإن لم يؤمر بتبليغه. والرسول: إنسان أوحى إليه بشرع وأمر بتبليغه. (طهطاوي، اكا٢، ٧٢٤، ٢٣)
- فكل رسول ووارث داع. إنّما دعواه إلى الله. والله لا يزول ولا يحول. بل كل الدعاة إنّما هم ظهورات الحق - تعالى - وصوره وهو الداعي نفسه لنفسه بنفسه، فهو الداعي من حيث ظهوره وتعيّنه بصور الرسل والمشايخ، والمدعو من حيث ظهوره وتعيّنه بصور المريدين، ودعوته لنفسه من حيث رتبة الألوهية، لا رتبة الإطلاق. (جزائري، مواف١، ٦١، ١١)

رشد

- قال ابن سلمون في تعريف الرشد إنّه حفظ المال وحسن النظر فيه. (سنوسي، مدر، ٢١١، ٢٤)

رعيّة

- عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم "كلكم راعٍ وكلكم مسئول عن رعيّته" فالإمام راعٍ ومسئول عن رعيّته، والرجل راعٍ في أهله ومسئول عن رعيّته، والمرأة راعيةٌ على بيت زوجها وولده ومسئولة عن رعيّتها، والولد راعٍ في مال أبيه ومسئول عن رعيّته، والخادم راعٍ في مال سيّده ومسئول عن رعيّته، فكلكم راعٍ وكلكم مسئول عن رعيّته. (وهاب، كب، ٥٩، ١٦)
- إنّ الحكومة التي عبّرنا عنها فيما سبق بالقوة الحاكمة هي من مقولة النسب والإضافات، تقتضي حاكمًا ومحكومًا، يعني مَلِكًا ورعيّته، فلا يفهم المُلْك إلّا بالرعيّة، ولا تفهم الرعيّة إلّا بالمُلْك، كالأبوّة والبنوّة، فلهذا وجب أن نبيّن كلًّا منهما، مع ما يتعلّق به. (طهطاوي، اكا١، ٥١٩، ٣)
- أمّا الرعيّة فهم طبقات متكاثرة، فينبغي للملك أن يحسن تربية رعيّته على اختلافهم، ويهذّب أخلاقهم بالآداب الحسنة، وأن يحمل أرباب الزراعة والتجارة والعمارة على تأدية حرفهم جميع حقوقها، وينهاهم عن استنفاد الذهب والفضة فيما لا يحلّ كالأواني والأطواق واللجم والمناطق، لئلّا يضيق عليهم أمر المعاش، بمعنى أنّهم لا يستعملون النقدين في الأشياء المستغنية عنهما، فإن الملوك المتقدّمين كانوا لا يفعلون ذلك، هم ولا رعاياهم، فكثرت في أيامهم النقود والخيرات، وينبغي أن يشوق المحترفة بالعطايا والمكافآت، وشمول النظر والمسامحات، حتى يتسابقون إلى تكثير مصنوعاتهم وهكذا كل طبقة. (طهطاوي، اكا١، ٥٢٤، ٢)
- بسط الكلام على عموم الرعيّة أن يقال: إنّ لهم حقوقًا في المملكة تُسمّى بالحقوق المدنية، يعني حقوق أهالي المملكة الواحدة بعضهم على بعض، وتسمّى بالحقوق الخصوصية الشخصية، في مقابلة الحقوق العمومية، وهي عبارة عن الأحكام التي تدور عليها المعاملات في الحكومة، وهذه الحقوق في كتب الفقه عبارة عن: المعاملات، والأنكحة،

والفرائض، والوصايا، والحدود، والجنايات، والدعاوى، والبيّنات والأقضية، فالحقوق المدنية المذكورة هي حقوق أهل العمران بعضهم على بعض لحفظ أملاكهم وأموالهم ومنافعهم ونفوسهم وأعراضهم وما لهم وما عليهم، محافظة ومدافعة، ويتفرّع من حقوق المملكة العمومية أي السياسة والإدارة الملكية، ومن الحقوق المدنية الشخصية فرع آخر من الحقوق يُسمّى بحقوق الدوائر البلدية، يعني حقوق النواحي والمشيخة البلدية، فهذه الحقوق تتعلّق بالامتيازات الخصوصية لكل ناحية. (طهطاوي، اكا١، ٥٢٤، ١٠)

- الملّة في عرف السياسة، كالجنس: جماعة الناس الساكنة في بلدة واحدة، تتكلّم بلسان واحد، وأخلاقها واحدة، وعوائدها متّحدة، ومنقادة غالبًا لأحكام واحدة، ودولة واحدة. وتسمّى بالأهالي، والرعيّة، والجنس، وأبناء الوطن. وينبغي أن تكون الأمة المستحقّة لأن تتّصف بهذه الصفات وتتلقّب بهذه الأسماء ذات شهامة وشجاعة وذكاء وميل إلى حب المجد والفخار وشرف العرض، تحب حرّيتها، وتتولّع بقوة رئيس دولتها، وتنقاد لقوانين مملكتها وسياستها. (طهطاوي، اكا٢، ٤٣٧، ٦)

- القاعدة الأولى عندنا أنّ الراعي لنفع الرعيّة، وقاعدتهم أنّ الرعيّة لنفع الراعي، والذين يجتمعون حوله من ندمائه وأعوانه وأهل الامتياز، فشتان بين القاعدتين. (سبستاني، فجل١، ٢٩٤، ٣٥)

- إنّه لا يحصل في عالم الوجود أمر ولا يخرج إلى حيّز الفعل شيء إلّا بفاعل وقابل. وهي حقيقة يضارعها مما نحن بصدده أنّه لا يمكن لأيّة حكومة، وإن حوت إقدام أنيبال وسعة رأي بونابارت، وجمعت دهاء بالمرستون وكافور وبسمارك وغرتشاكوف أن تستكمل لرعيتها أسباب التقدّم والعمارة والمعرفة إن لم تكن الرعيّة ناشطة لالتماس تلك الأماني، قادرة على إزالة موانعها، فإنّ الدولة إلّا جزء من الكل الذي هو الأمّة ولي حفظ قانونها، وإنفاذ أحكامه لإقامة الأمور وإنزالها منازلها، فإن أحسن النهوض بما فوّض إليه كان حقيقًا بجزاء الصادقين، وإلّا فلا أقلّ من شأن يخاطب بما قيل للخطيب العربي الإسلامي إذ قال يا قوم إن رأيتم فيّ عوجًا فنبّهوني إليه، فقالوا لو رأينا فيك عوجًا لقوّمناه بحدّ السيوف. فإن تقرّر ذلك علم أن مادة النجاح لا تتلاحم إلّا بوجود الفاعل والقابل. وبعبارة ثانية إن البلاد لا تنتعش من عثرتها، ولا تتوفّر أسباب ثروتها، إلّا بتوازر الأمة والدولة على ذلك، وأن تكون الأولى قابلة لوقوع الفعل قادرة على استكمال أسبابه. (إسحق، كسج، ١١٥، ١٦)

- مِنْ حِكَم أرسطو العالم بستان سياجه الدولة، والدولة سلطان تحيا به السنّة، والسنّة سياسة يسوسها المَلِك، والمُلْك نظام يعضده الجند، والجند أعوان يكلفهم المال، والمال رزق تجمعه الرعيّة، والرعيّة عبيد يكتنفهم العدل، والعدل مألوف وبه قوام العالم، فقد تضمّنت هذه الكلمات الحكمية الإشارة بجعل العالم بستانًا إلى تشبيه الرعيّة بشجر ثمرته المال وحارسه الجند، وإن استقامة الدولة بها حياة السنّة السياسية التي هي مادة حياة بستان العالم. (تونسي، أقوم، ٢١، ١١)

- في بيان حقوق غير المسلمين من رعايا الدولة العليّة ملخصّة: أنّ أصناف الرعيّة كلّهم وديعة

الله في يد الملك، فالواجب أن يكونوا كلّهم حاصلين على الحالة الحسنة من العدل والإحسان، وإذا اتّحدت وتألّفت قلوب بني الوطن قويت شوكة الدولة وعزّة المملكة، ومن أسباب تأليف قلوب السكّان من سائر تباع الدولة أمن غيرالمسلم منهم على نفسه وماله، كما أمن المسلمون، فلذلك نجعل لهم مجالس تحت نظر الباب العالي للنظر في أمورهم الدينية، ثم بيّن كيفيّة تصرّف رؤساء ديانتهم في ذلك، ثم ذكر أن القانون مانع لسائر الناس من ارتكاب ما يزرى بشرف الإنسان من أوصاف الشين والعار، وأنّ كل امرءٍ له الحريّة التامة في دينه ومذهبه، فلا يمنع أحد من رعايا السلطنة عن عبادته ولا يجبر على تبديل دينه أو مذهبه، ثم ذكر أن الدعاوى التي تحدث بين المسلمين وغيرهم من أهل الملل تفصل في مجالس يكون أعضاؤها من المسلمين وغيرهم، وإذا تنازع إثنان من غير المسلمين في مثل الميراث وتراضيا على التحاكم لدى رؤساء ديانتهما أو مجلس ينعقد لخصوص النازلة فلهما ذلك. (تونسي، أقوم، ٩٦، ٢٢)

رفاهية الرعايا

- قد سلب في المقدّمة أنّ المرحوم المنعم السلطان الغازي عبد المجيد خان استدرك الخلل الواقع في سياسة الدولة بضبطه للسياسات الشرعية بالتنظيمات الخيرية سنة خمس وخمسين ومائتين وألف هجرية، وأصدر المنشور الموشح بالخط السلطاني المبين به أصول التنظيمات المشار إليها التي صارت أساسًا لتصرّفات الدولة وضمانًا لحقوق الرعيّة، وخلاصة ترجمة المنشور المذكور من المعلوم عند الجميع. أنّ دولتنا العليّة لم تزل من مبدأ ظهور أمرها معتنية بكمال الرعاية للأحكام القرآنية الشريفة والقوانين الشرعية المنيفة، وإن سلطتنا السنيّة قد وصلت بذلك إلى الدرجة القصوى من القوة والمكانة ورفاهية الرعايا وعمارة المدن والقرى، إلّا أنّها منذ مائة وخمسين سنة تناقصت قوّتها ومعمورية ممالكها وأخذت في التأخّر والضعف وذلك لغوائل متعاقبة وأسباب متنوّعة نشأ منها تجاوز الحدود الشرعية والقوانين المرعيّة، ولا يخفى أنّ الممالك التي لا تنسج إدارتها على منوال القوانين الشرعية لا تدوم استقامتها، فلذلك لم تزل أفكارنا منذ جلوسنا على سرير الملك مصروفة إلى تدبير وسائل عمارة الممالك ورفاهية الأهالي مما يحصل به المطلوب في مدّة يسيرة بعون الله تعالى نظرًا إلى حسن الموقع الجغرافي المحتوي على ممالك دولتنا العليّة ذات الأرض الخصبة والأهالي ذوي الاستعداد وتمام القابلية، إلى أن رأينا من المهمّ وضع قوانين جديدة مؤسّسة على القواعد الشرعية المشيّدة واعتمادنا في وضع ذلك على العناية الربّانية متوسّلين بحرمة سيّد البرية صلّى الله عليه وسلّم. (تونسي، أقوم، ٩٣، ٨)

رفق

- أما الرحمة والرفق فهما الخلّتان اللتان لا غنى عنهما للإنسان القائم في الإنسانية لأنّه بهما يتّصف بالشفقة على ألوف ألوف من البشر المشفقين من ضراب الليالي والأيام. ويتخلّق بالحنو على ربوات ربوات من الناس المرتعدين بين أظفار الرزايا وأنيابها. ومن عادة الشفقة والحنو حضُّ القادر على الأخذ بيد العاجز وحثّ المتموّل إلى التصدّق على المعوزين والنفقات في سبيل البر فرضًا ونفلًا. (مرّاش،

غبح، ١٢٠، ٢١)

رقى

- الرقى: هي التي تُسمّى العزائم، وخصّ منه الدليل ما خلا من الشرك، فقد رخص فيه رسول الله صلّى الله عليه وسلّم من العين والحمّى. (وهاب، كت، ٢٨، ٩)

ركاز

- في القاموس الركاز ما ركزه الله تعالى في المعادن أي أحدثه كالركيزة ودفن أهل الجاهلية وقطع الفضة والذهب من المعدن، وحكم الركاز إذا وجده المالك في أرضه أنّه له شرعًا بعد جعل خمسه للّه، وفي سماع عيسى من كتاب اللقطة أن ما يوجد من دفن الجاهلية يكون حكمه حكم الركاز. (سنوسي، مدر، ١٠٧، ٢٢)

ركن

- الركن ما يتوقّف عليه وجود الشيء ويدخل فيه فيكون جزأ من ماهيّته. (نابلسي، رق، ٢٨، ١٨)

رمضان

- رمضان من رمض إذا احترق، ويُسمّى به لاحتراق الذنوب فيه. (نابلسي، رق، ٧٦، ٤)

رهق

- إنّ الرجل من العرب كان إذا أمسى في واد قفر وخاف قال: أعوذ بسيّد هذا الوادي من سفهاء قومه؛ يريد الجنّ وكبيرهم فلما سمع ذلك الجنّ استكبروا وقالوا: سُدْنا الجنّ والإنس؛ فذلك الرهق، والرهق في كلام العرب غشيان المحارم. (وهاب، تفس، ٣٥٧، ٤)

رهن إتفاقي

- في الرهن الاتفاقي: هذا النوع من الرهن كثير الاستعمال عندنا، وقد أخذت أحكامه من فصول القانون المدني إلى الفصل ٢١٣٢ مع توسّع وتنقيح، (٢٥٥ لا ينعقد الرهن الاتفاقي ولا يقيّد إلّا بتعيين أوصاف المرهون على أتمّ تفصيل مع كونه ملكًا للمدين)، قد أطلق في تعيين الأوصاف بأن يكون في نفس صكّ الرهن أو صكّ آخر وأسقط من الأصل اشتراط كون الانعقاد يتوقّف على حضور شاهدين فوسع إلى اعتبار صحّته ولو بمجرّد تصحيح المتعاقدين، وإنّما التزم شرط وصف المرهون وتعيين موقعه تقليلًا للنزاع وحسمًا لمادة اختلاف المتراهنين في غير المرهون. (سنوسي، مدر، ٢١٣، ١٥)

رهن الإستغلال

- منفعة العقار في شريعتنا مذكورة في أبواب مختلفة وعلى وجوه مختلفة لأنها في الأصل إمّا أن تكون لمالك العقار تابعة لملكيته بالثمن أو العطية الشاملة للهبة والصدقة، وتقدّمت في الكلام على الملك العقاري، أو تكون منفعة العقار قائمة بنفسها في مقابلة عوض كالكراء الشامل لأنواع من الخلوات الآتية وتولية الإنزال وسائر التروك، أي ترك حق الانتفاع للغير بالتخلّي كالبركة والملاحة، وسبق الكلام عليهما، والجلسة والجزاء الآتيين على رأي، وكذلك المساقاة وهي قيام بمؤونة النبات من شجر ونحوه بقدر من الغلّة، والمغارسة وهي عقد على تعمير أرض بشجر بقدر معلوم أو بجزء من الأصل، ورهن الاستغلال وهو ما ينتفع به مرتهنه مدّة بقاء المال في ذمّة الراهن. (سنوسي، مدر، ١٣٧، ٩)
- فيرهن الاستغلال: هذا النوع من الرهن لم يكن

موجودًا في صدر الإسلام ثم بفشوه وعموم البلوى به وجدت أحكامه بين فقهاء الحنفية حتى صار بابًا من أبواب الفقه الحنفي، ويُسمّى في الشام بيع الإطاعة وعرف بتونس في عصور متأخّرة ألف فيها شيخ الإسلام البيرمي الثاني رسالة بيع الوفاء التي جمع فيها أحكامه على وجه هو أحسن مرجع للفقهاء، وفي مقدّمتها إعلم أنه لمّا كان الغالب على الناس في عصر المجتهدين وما قرب منه قصد النفع الأخروي حتى كان المقرض منهم يقرض لوجه الله عزّ وجلّ لم يكن لهذا العقد وجود في دائرة الشهود. فلما انقلبت الأوضاع، وغلب حب الدنيا على الطباع. وصار الإنسان كما قال صاحب الفصول لا يقرض غيره شيئًا كثيرًا من ماله من غير أن يطمع بحصول نفع مالي، أحدثوا تحيّلًا لتحصيل الأرباح، بطريق مباح. وأظنّ أنّ مبدأ ظهوره كان بسمرقند لأن أكثر الكلام فيه للسمرقنديين، والتحيّل لذلك وإن كان مشروعًا لكن صلوحية هذا لذاك ليس ببيّن. ولا هو من الأمر الهيّن. فلذلك اختلفت فيه أنظار من ظهر في عصرهم. ثم حكى فيه أقوالًا خمسة هل هو رهن أو بيع لازم أو بيع جائز غير لازم أو بيع فاسد أو مركّب من البيع والرهن. وقرّر في حكاية هذا القول تقريرًا يهمّ أدراجه هنا نصّه: إعلم أنّ احتياج الناس للشيء وتعاملهم به أصلان كبيران في المذهب كما يعلمه من خبره، فلذلك وقع من أهل الترجيح اختيار هذا القول فيه، فقد نقل الزيلعي عن صاحب النهاية إن عليه الفتوى في قاعدة "الحاجة تنزل منزلة الضرورة" من الأشباه، ومنها الإفتاء بصحّة بيع الوفاء حين كثر الدين على أهل بخاري، وهكذا بمصر وسمّوه بيع الأمانة والشافعية يسمّونه الرهن المعاد وهكذا سمّاه به الملتقط، ومما لا ريب فيه أن الناس إذا كانت لهم حاجة إليه في تلك الأعصار على فضلها فهم إليه في هذا العصر على وضوح اختلاله أحوج. (سنوسي، مدر، ١٩٣، ٢٤)

- قد خرج تحيُّل الناس اليوم إلى صورة صار بها المتعاملان بالرهن يتعاقدان على مقدار من الفائدة يتجاوز دخل العقار، ويتمّمان الرهن على وجه الاستغلال، ثم إنّ الراهن نفسه يتسوّغ لنفسه كراء العقار المرهون من المرتهن بمقدار ما تعاقدا عليه من الفائدة، ويبقى الراهن ساكنًا في عقاره المرهون بما دفعه من الفائدة التي تُسمّى كراء وإن كانت أكثر من كراء المثل، ويكتبون هذا الكراء في رسم آخر، وينسب الموثقون عقدة الرهن في هاته الصورة إلى مذهب أبي حنيفة. (سنوسي، مدر، ١٩٧، ١٧)

رهن حبس

- الرهن الحبس وقد عرفه ابن شاس في الجواهر بأنّه احتباس للعين وثيقة بالحق، ومن هذا وسابقه يعلم أن الرهن يقال على العقد كقولهم الرهن لازم بالقول، وعلى الشيء المرهون كقولهم غلّة الرهن والرهن لا يقبل التجزئة فيقع على جميع العقارات المرهونة وعلى كل فرد منها وكل جزء منها، ويتبع العقارات ولو انتقلت لملك غير الراهن، مذهب المالكية جواز رهن المشاع إذا قبض المرتهن جميع العقار. (سنوسي، مدر، ٢٠٤، ٢٠)

رهن قانوني

- أمّا الرهن القانوني فهو ما ينشأ عن القوانين بنفسه ضمنًا أو اقتضاء، ويكون في حقوق

الزوجات والمحجورين وحقوق الحكومة والمصالح العمومية بالنظر للنظار المأمورين. (سنوسي، مدر، ٢٠٧، ٢٣)

رهن قضائي

- أمّا الرهن القضائي فهو ما جرى بقضاء المحكمة حكمًا باتًّا أو مؤقّتًا، فتسري أحكامه على العقارات التي تكون في ملك المدين وإن لم يرض بوضعها في الرهن، وهذا لا اعتبار له في شريعتنا. (سنوسي، مدر، ٢٠٨، ١)

رهن معاد

- فيرهن الاستغلال: هذا النوع من الرهن لم يكن موجودًا في صدر الإسلام ثم بفشوه وعموم البلوى به وجدت أحكامه بين فقهاء الحنفية حتى صار بابًا من أبواب الفقه الحنفي، ويُسمّى في الشام بيع الإطاعة وعرف بتونس في عصور متأخّرة ألف فيها شيخ الإسلام البيرمي الثاني رسالة بيع الوفاء التي جمع فيها أحكامه على وجه هو أحسن مرجع للفقهاء، وفي مقدّمتها إعلم أنه لمّا كان الغالب على الناس في عصر المجتهدين وما قرب منه قصد النفع الأخروي حتى كان المقرض منهم يقرض لوجه الله عزّ وجلّ لم يكن لهذا العقد وجود في دائرة الشهود. فلما انقلبت الأوضاع، وغلب حب الدنيا على الطباع. وصار الإنسان كما قال صاحب الفصول لا يقرض غيره شيئًا كثيرًا من ماله من غير أن يطمع بحصول نفع مالي، أحدثوا تحيّلًا لتحصيل الأرباح، بطريق مباح. وأظنّ أنّ مبدأ ظهوره كان بسمرقند لأن أكثر الكلام فيه للسمرقنديين، والتحيّل لذلك وإن كان مشروعًا لكن صلوحية هذا لذاك ليس ببيّن. ولا هو من الأمر الهيّن. فلذلك اختلفت فيه أنظار من ظهر في عصرهم. ثم حكى فيه أقوالًا خمسة هل هو رهن أو بيع لازم أو بيع جائز غير لازم أو بيع فاسد أو مركّب من البيع والرهن. وقرّر في حكاية هذا القول تقريرًا يهمّ أدراجه هنا نصّه: إعلم أنّ احتياج الناس للشيء وتعاملهم به أصلان كبيران في المذهب كما يعلمه من خبره، فلذلك وقع من أهل الترجيح اختيار هذا القول فيه، فقد نقل الزيلعي عن صاحب النهاية إن عليه الفتوى في قاعدة "الحاجة تنزل منزلة الضرورة" من الأشباه، ومنها الإفتاء بصحّة بيع الوفاء حين كثر الدين على أهل بخاري، وهكذا بمصر وسمّوه بيع الأمانة والشافعية يسمّونه الرهن المعاد وهكذا سمّاه به الملتقط، ومما لا ريب فيه أن الناس إذا كانت لهم حاجة إليه في تلك الأعصار على فضلها فهم إليه في هذا العصر على وضوح اختلاله أحوج. (سنوسي، مدر، ١٩٤، ٢٠)

رهون

- الرهون كالرهان جمع رهن وتقدّم تعريفه بأنّه مال قبض توثّقًا في دَيْن، وهو مشروع في ديننا قال تعالى في آية التداين: ﴿وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ (البقرة: ٢٨٣) وشرّع ذلك للتوثّق حتى يتيسّر للناس أن يتعاملوا على وجه يدوم معه التعامل ويحصل به للهيأة الاجتماعية توسّع، ولهذا كان للرهن مزيد اعتبار عند علماء الاقتصاد زيادة على اعتباره عند الفقهاء، لأنّ علاقته بالتجارة قد ارتبطت بها جميع الضروريات والحاجيات والتحسينيات من المزارع والمتاجر التي هي الأصل في تقدّم العلوم والصنائع، لأن سوق الثروة فيه رواج كل أصل وسعة جهات الدنيا

في هذا الوقت قائمة بإدارة البنوك وتذاكر الدول وغير ذلك من الأصول المبنيّة على الرهن ولهذا كان للرهن من أحكام القوانين قسم مهمّ. (سنوسي، مدر، ٢٠٤، ٧)

رهون إختيارية

- الرهون الاختيارية لا تصحّ إلّا ممن له القدرة على تفويت العقارات المراد رهنها، وهذا الفصل مما وقع تعديله وقد سبق في أول هذا القسم ما يتعلّق بقول خ، الرهن بذل من له البيع ما يباع، وهو مصداق هذا الفصل، ولذلك صرّح فقهاءنا بأنه إذا كان المرهون لا يجوز للراهن بيعه فسد الرهن لاختلال شرطه. (سنوسي، مدر، ٢١٠، ١٦)

رهون إضطرارية

- في الرهون الاضطراريّة: هذا الباب اختصّ بحق الصغير والمحجور والزوجة والبائع، وهذا القسم اعتبره القانون المدني من الرهن القانوني والرهن القضائي، ويصحّ أن يقال عنهما معًا رهن قسري. (سنوسي، مدر، ٢٠٧، ٢٠)

رواقيّون

- كان تلامذة أفلاطون ثلاث فرق، وهم: الإشراقيون، والرواقيون، والمشّاءون. فالإشراقيون هم الذين جرّدوا ألواح عقولهم عن النقوش الكونية، فأشرقت عليهم لمعات أنوار الحكمة من لوح النفس الأفلاطونية من غير توسّط العبارات وتخلّل الإشارات، والرواقيون هم الذين كانوا يجلسون في رواق بيته، ويقتبسون الحكمة من عباراته وإشاراته. والمشّاءون هم الذين كانوا يمشون في ركابه ويتلقّون منه فرائد الحكمة في تلك الحالة. وكان أرسطو من هؤلاء. وربما يقال إن المشّائين هم الذين كانوا يمشون في ركاب أرسطو لا في ركاب أفلاطون. (عاملي، كشك١، ٣١٢، ١٢)

روح

- إعلم أنّ النفس كيفيّة في البدن حادثة من توجّه الروح على تدبير الجسم، فإنّ الروح إنّما تُعامِل الجسم بسبب ما يقتضيه من المزاج، والنفس هي هذا المقتضى. أرأيت أن الشمس إذا وقعت على الزجاجات الملوّنة تظهر من كل زجاجة بلون تلك الزجاجة. وكذلك الروح إذا اتّصلت بكل جسم تظهر بمقتضيات ذلك الجسم، فتظهر في جسم الإنسان بمقتضيات الإنسانية، وفي الحيوان بمقتضيات الحيوانية، وفي النبات بمقتضيات النباتية، وكذلك في المعاد، فهذه هي النفس. ولهذا تتفاضل النفس وتختلف ولا يمكن أن تدخل تحت نوع ولا جنس، بل يكاد أن يكون كل جسم من أجسام النوع له نفس لا تشبه نفس الجسم الآخر، وإنّما يظهر ذلك في الأمزجة، فإن اختلافها أثر، اختلاف النفوس الذي هو أثر اختلاف الجسم. (نابلسي، أش، ١١٢، ٦)
- من قال إنّ النفس هي الروح، فباعتبار أنّها كيفيّة ظهرت بها الروح بسبب اتّصالها بهذا الجسم المخصوص، وبعد انفصال الروح تبقى عليها تلك الكيفية كالحلّة لها، بها تمتاز في عالم البرزخ عن النفس الأخرى، وبها تجتمع الموتى ويتساءلون، كما ورد في الأخبار. ومن قال إنّ النفس غير الروح، فباعتبار أنّ الروح كانت موجودة، ولا نفس كما ورد: "أن الأرواح مخلوقة قبل الأجسام بألفي عام".

والحق عندي أنّ الروح غير النفس، وأنّ الأرواح لا تفاضل فيها ولا تفاوت بينها، وإنّما التفاضل والتفاوت في النفوس. فمنها النفس الكافرة، والنفس المؤمنة، والنفس المطمئنّة، والنفس المطيعة، والنفس العاصية، والنفس الخبيثة، والنفس الطيّبة، إلى غير ذلك من الصفات المختلفة التي تعتري النفوس. وأما الأرواح فكلها طيّبة طاهرة. (نابلسي، أش، ١١٣، ١٠)

- الروح واحدة والنفوس كثيرة، والنفوس الكثيرة هي تلك الروح الواحدة، ولا يصدر عن الواحد إلّا واحد، فالأمر واحد والروح واحدة؛ ووجوه الروح كثيرة، وهي النفوس الكثيرة؛ وهذا طريق آخر قد عرفناك به إن كنت من أهله، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم. (نابلسي، رت، ١٤٦، ٨)

- السرّ هو اللطيفة الربّانية وهو باطن الروح، فإن تنزّل درجة كان روحًا، وإن تنزّل درجة أخرى تُسمّى بالقلب، وباللطيفة الإنسانية، وبحقيقة الإنسان، وهو المدرك العالم المخاطب بالأوامر الشرعية، وإن تنزّل درجة أخرى تُسمّى بالنفس الناطقة والأمارة. (سنوسي، معش، ٢٧٦، ٤)

- وجد لأهل مذهب مالك ممن خاض في بيان حقيقة الروح هي جسم ذو صورة كصورة الجسد في الشكل والهيئة، فإن أصبغ نقل عن ابن القاسم عن عبد الرحيم بن خالد قال: الروح ذو جسم ويدين ورجلين وعينين ورأس تسلُّ من الجسد سلًّا، وإنّما نسبه المصنّف لمالك لاستنادهم إليه في ذلك وما ذكر من الخوض في الروح هو غير المختار، قال النووي: وأصحّ ما قيل فيها على هذه الطريقة ما قاله إمام الحرمين إنّها جسم لطيف شفّاف مشتبك بالجسم كاشتباك الماء بالعود الأخضر، فتكون سارية في جميع البدن، وقيل مقرّها البطن وقيل القلب وقيل بقرب القلب، والصواب ما قاله إمام الحرمين. وهذا في حالة الحياة. (بيجوري، تمر، ٩٥، ٢٢)

- الروح: هي الحياة والحركة، وأصل الإحساسات والإدراكات والشهوات، تهدي الإنسان في حركاته وسكناته، وأفعاله وأقواله، وبها يمتاز عمّا سواه من باقي الحيوانات، وهي من أصل الفطرة، في حدّ ذاتها طاهرة زكيّة، وإنّما تولّدت عنها الشهوات واللذّات لما اتّصلت بالأجسام الطبيعية. ثم إنّ للروح استعدادات تتميّز بها، إلّا أنّ كنهها مغيب عن البشر لا يعرفون حقيقته، وإنّما غاية ما يقال فيها: إنّها جوهر متميّز عن الجسم ومباين له، حيث أنّ لها استعدادات على تنجيز عمليات ليس من خواص المادة تنجيزها، فهي التي تدرك الأشياء بما فيها من المشابهة والمشاكلة والمباينة والمضادّة، وتجيل فيها الفكر، وتقيم عليها الدليل، وتنتج النتائج الصحيحة، وتتبصّر في عواقب الأمور، وتقضي وتحكم بما يلزم، وهذا لا يوجد في المواد الجسمية. (طهطاوي، اكا٢، ٤١٧، ٣)

- إنّ حقيقة النفس هي الروح، وحقيقة الروح هو الحق - تعالى - واتّحد هنا الشرط والجزاء والفرق بينهما التقييد والإطلاق، أعني اتّحادهما معنى لا لفظًا. فإن كانت النفس لا تعرف بل هي مجهولة أبدًا فكذلك الرب لا يعرف أبدًا. إذ المعلّق على الممنوع ممنوع. بل الرب - تعالى - أحقّ وأولى بعدم تعلّق المعرفة به، فمعرفة الرب مشروطة، بتقدّم معرفة

النفس. والتقديم رتبي لا زمانيّ، إذ ليس في هذا المقام زمان، فلا مساء عند ربك ولا صباح، والقضية الشرطية لا تقضي وجود المقدّم، بل ولا إمكانه، لئن أشركت ليحبطن عملك، وهو لا يشرك، بل لا يتصوّر منه الإشراك. ومن يقل منهم إني إله من دونه؛ فذلك نجزيه جهنَّم. ولا يتصوّر من الملائكة دعوى الألوهية، وإن كانت النفس تعرف من وجه دون وجه وباعتبار، لا من وجه واعتبار. فكذلك الربُّ، يعرف من وجه واعتبار دون كل الوجوه والاعتبارات. (جزائري، مواف١، ١٠١، ٧)

- العالَم قائم بنَفَس الله (بفتح الفاء) ونفسه ذاته، فالوجود قائم بذات الله، فلكل شيء صورة، ولتلك الصورة روح، ولذلك الروح المخلوق روح إلهي قام به ذلك الروح، فمن نظر إلى الروح الإلهي القدسي في المخلوقات قال: أرواحها قديمة، ومن نظر إلى ما ذكرناه قال: الأرواح مخلوقة حادثة، لانتفاء قديمين. فلكل مخلوق شكل هو صورته، وروح هو معناه، وسرّ هو روح روحه، وهو الوجود الذات الحق، ولا تفاوت في الوجود، فالوجود الذي به العرش المحيط موجود، والوجود الذي به البعوضة موجودة واحد، والاختلاف في الموجودات بالوجود الواحد راجع إلى اختلاف حقائق الممكنات وصورها وأمزجتها، فليس ذلك لاختلاف في الوجود، ولا أن ثمّة وجودات متعدّدة، فإنّه أول ما صدر عن الواحد الحقيقي، ولا يصدر عن الواحد الحقيقي إلّا واحد. وصدوره ليس على طريق الخلق والإيجاد من العدم، كما توهّمه الكثير والجمّ الغفير؛ وإنّما ذلك على طريق الظهور من الغيب إلى الشهادة، ومن الإطلاق المحض إلى التقييد مع الإطلاق، ومن التجرّد عن المظاهر إلى التعيُّن بها. فهو أول ما ظهر من البطون، لا من العدم. فهو محدث عند من اتّصف به، لا في نفسه. (جزائري، مواف٢، ٦٤١، ١٣)

- الصورة - مطلقًا - هي ظلّ النفس في جوهر الهيولى، والنفس ظلّ الروح، والروح ظلّ الحياة، والحياة هي اقتضاء الوجود الحق للإدراك والعقل. فالوجود صاحب الحياة. والروح والنفس والصورة بالحقيقة. وذلك للشخص بالمجاز وصورة كلّ شيء ما به يتعيَّن ويقع عليه الإدراك، أيُّ إدراك كان، فالصور الحسيّة، هي صور الأرواح، والأرواح صور الأعيان الثابتة، والأعيان الثابتة صور الأسماء الإلهية، والأسماء الإلهية صور الذات الغيب المطلق. (جزائري، مواف٢، ٦٤٨، ١٤)

- إعلم: أنّ الروح المسمّى باللطيفة، لمّا تعلّق بالجسم وتدبيره، وشهد ما هي الأجسام عليه، وما تنتجه ممَّا لم يشهده في عالمه، عالم المجرَّدات، إذ عالم المجرَّدات، لا ذوق له في عالم الأجسام، فلما أهبط إلى عالم الأجسام تولَّع بها وعشق الهيكل وأحبّه حبًّا لا يتصوَّر أشدَّ منه ولا أعظم، لأنّ الهيكل هو الواسطة في شهوده لعالم الأجسام، وإدراك الجزئيات من العلوم، وغيرها، وتحصيل ما لا يحصل إلّا من تعلّقه بالأجسام، ولشدَّة محبّة الأرواح لهياكلها غفلت عن أنفسها، وذهلت عنها، ولم يثبت عندها إلّا أجسامها، فإنها نظرت إلى أجسامها نظر الاتحاد. فحلّت فيها حلول الشيء في هويّته ومادّته، فاكتسبت التصوير الجسمي. فليس عندها إلّا الأجسام، كما

يذوقه جميع الناس، حتى قالت طائفة: مسمّى الإنسان ليس إلّا الجسم فقط. وهذا وإن ورد في القرآن فهو ظاهر لا نص، والحق أن مسمّى الإنسان: مجموع الجسم والروح، لا الجسم وحده، ولا الروح وحده، وإنّما أحبَّ الروح وحده الظهور لأنّ الوجود الحق الساري في جميع الموجودات، الذي هو أصل الروح أحبَّ الظهور. (جزائري، مواف٢، ٧٣٧، ٣)

روح بشرية

- ما وهبه الله تعالى للإنسان خاصة، فهي حياته المعنوية وصفاته العقلية التي يعبِّر عنها في تعريفه بالناطقية، ويتميّز بها عمّا سواه، وهي أيضًا توجب حفظه وصونه، فقد وهبه الله تعالى الدماغ الذي هو مجلس الحواس الباطنة والقوى العقلية التي هي آلة الفكر وأداة النظر، وإن شئت قلت الناطقية، أي الجزء الناطق من الإنسان، وهو الروح البشرية التي هي عبارة عن الفكر والإرادة. (طهطاوي، اكا٢، ٢٩٩، ٢٠)

روح العصر

- لمّا كانت الجبال والوديان والبحار والقفار وبعد المسافات والأنهار حواجز، تحول دون الرجال والحيوانات والمراكب ودون مقاصدها، وتصعب وسائط الاجتماع والافتراق، كان كلما اجتمع قوم في رفع أو خفض ينفردونْ أمة ويمارسون الأعمال التي تأتيهم بالراحة والنجاح. وتدفع عنهم الأخطار وذلك بحسب ما تدعوهم إليه استعدادات ذلك المحل الطبيعية واحتياجات هيئتهم الاجتماعية ممّا يتعلّق بأسباب المعيشة والراحة والأمنية والأديان. فكلما قويت علاقاتهم الداخلية تضعف علاقاتهم الخارجية، ويباينون غيرهم من الذين اجتمعوا في محل آخر في اللغات والعادات وكيفيّة المعيشة والسياسة والأديان، فيصبحون أمّة منفردة في ذلك. وهذا مع مساعدة الانتساب إلى أصل من فروع الأصل الأول هو أساس انفراد الجنس البشري أممًا وأديانًا ولغات وعوائد ومشارب، وذلك الانفراد وهذه الأديان واللغات والعوائد والمشارب تكثر وتقلّ بحسب المفاعيل السياسية المحضة أو السياسية الناتجة عن المشروعات الدينية التي كانت تفعل في كل منها بحسب استعدادها وقوّتها وضعفها وقلّة عدد رجالها وكثرتهم وقدميّتها وحداثتها. فكانت تارة تجتمع بعض الاجتماع في الصوالح وطورًا تتفرّق كل التفرّق فيها، فنتج من ذلك الاجتماع والعلاقات التجارية والتفرّق والاختلافات السياسية روح عام وخاص بحسب الاجتماع والتفريق والاتّحاد والانفصال يوافق كلًّا من ظرفي المكان والزمان وأحدهما دون الآخر، وهذا الروح هو ما يُسمّى بروح العصر أي المبادئ التي تؤسّس عليها أعمالها كل أمم العالم أو بعضها أو واحدة منها بحسب الاجتماع والانفصال. فإن كانت إحدى تلك الأمم أو بعض أعضائها مخالفة لتلك المبادئ التي اتّخذها العالم أجمع أو بعضه مع قطع النظر عن الأفراد، والشاذ بالنسبة إلى العالم قاطبة أو بالنسبة إلى أمة من أمم العالم يقال إن روحها مخالف لروح الزمان. ولما كان المخالف الضعيف يقصر عن التغلّب على مخالفه القوي وعن بلوغ مبلغه كان لا بدّ من أن المخالف القوي يحوز أكاليل النصر في نزال الزمان. ولذلك كان لا بدَّ من

تقلّب روح كل زمان على الذين ليسوا من روحه. ولما كان التاريخ هو الواسطة للوقوف على حقيقة ما أوردناه، وكان لكل راغب سبيل إلى مطالعته كان لا بدّ من الاقتصار عن إيراد البراهين التي تعضد ما قلناه لضيق المقام. ولذلك نقطع النظر عن الماضي ونمعنه في الحاضر وفي ما ربما يحدث في المستقبل. فنقول: إنّه باختراعات القرن التاسع عشر للميلاد الناتجة عن البحث المدقّق في كل ما من شأنه ترقية أسباب المعارف والعلوم والزراعة والصناعة والتجارة قد سهل أهل هذا القرن ما كان مستصعبًا، وقرّبوا ما كان شاسعًا، وخفّضوا ما كان مرتفعًا، ورفعوا ما كان مخفوضًا، وساروا في البحار كما ساروا في القفار، وسابقوا النسر في طيرانه، وأذلوا المحيط في هيجانه، فأصبحت الدنيا بنشاطهم وحذقهم وأقدامهم وأموالهم كأنّها سهل واحد يجول فيه من شاء بدون أن تصادمه آفات القرون السالفة أو تعارضه أيدي الصعوبات الطبيعية. وربطت القوانين الدولية الأمم برباطات تفتح للبشر كل بلدان العالم. فانضمّ الجنس البشري بعضه إلى بعض وأضحى بعد اضطرابات القرون المتوسّطة كأنه عيلة واحدة غايتها واحدة وهي ارتقاء درجات التقدّم والنجاح أدبيًا وماديًا. ولذلك كان لا بدّ من روح واحد لعصر واحد اهتمّ أهله في نوال مقصود واحد، وكل من سلك على خلاف سبيل ذلك الروح أو حاول وهو متردّد بينه وبين غيره أن يجمع بين الإثنين يخيب سعيًا ويحبط عملًا. ولذلك لا بدّ من الاتحاد مع أهل روح العصر أو الانفصال عنهم. وتفضيل الاتحاد على الانفصال وبالعكس فهو مما يتعلّق بكل إنسان. ولما كان لا بدَّ للإنسان من معرفة الشيء قبل اختياره أو رفضه كان لا بدّ من تعريف روح عصرنا هذا لنتمكّن من الاختيار. (سبستاني، فجل١، ٩٦، ١٧)

- إنّه لمّا كان الذين في أيديهم زمام الأمور السياسية والعلمية والتجارية، مع قطع النظر الآن عن الدينية، هم للعالم كمدبِّر الدفّة للمُركب كان لا بدَّ من سير العالم بحسب أفكارهم. فإذًا في الكلام عن روح العصر لا بدَّ من اعتبار روحهم كالروح الذي يختلج في جسد العالم قاطبة. لأن الذين هم في رتب دونهم ليسوا إلّا كآلة يديرونها كيفما شاءوا. هذا ولا نقول: إنّ العامّة ليس لها في ساحة العالم أعمال تظهر بأنّها قادرة على تغيير هيئته في بعض الظروف بل نقول: إنها غير قادرة على القيام بعمل من هذا القبيل بدون مساعدة الخاصّة التي تنسب إليها تلك الأعمال، حال كونها في باطن الأمر هي القائمة بها. فتقرّر إذًا إنّ روح العصر إنّما يكون بحسب روح الخاصّة. وهو غني عن البيان إن خاصّة عصرنا قد أسّست أعمالها: أولًا - على المساواة: ثانيًا - على الحرية المطلقة التي لا تضرُّ بالغير: ثالثًا - على ترقية أسباب تقدّم العالم خصوصًا وعمومًا. وهذه المبادئ الثلاثة هي روح العصر الحاضر. ولكل من هذه المبادئ فروع كثيرة وعوارض تعرض عليها وتكدرها. (سبستاني، فجل١، ٩٧، ٧)
- لا يمكن أن يطلب روح أي عصر كان من أهله ما لا طاقة لهم عليه. فإن معظم مقتضاه هو أن ينظر الإنسان إلى جميع أبناء البشر بعين واحدة، وليس المقصود أنه يحبّهم جميعًا كما يحبّ امرأته ويركن إليهم كما يركن إليها أو إلى إبنه وأخيه بل المقصود أن يسلّم لهم بنفس

الحقوق المدنية التي يطلبها لنفسه، ولذلك نظنّ أنّه لا يوجد دين لا يسلّم لغير أهله بأكثر الحقوق التي يطالبها له. هذا إذا جرّدنا الدين الاعتيادي أي المتعلّق بالروحانيات عن الدين السياسي أي النواميس التي سنّتها الكتب الدينية مما يتعلّق بالأمور المدنية. وهذا مما يقبل التغيير بحسب روح العصر. لأنّه مثلًا إذا كان المذهب الفلاني لا يسلّم لأهله بلبس الحلى الذهبية في عصر كان فيه الذهب ثمينًا ويحمل صاحبه على الافتخار والتكبّر. ثم بعد مرور القرون أصبح الذهب قليل القيمة ويستعمل مثلًا عوضًا عن الفرو للاستدفاء. فهل ينبغي أن يبقى أهل ذلك المذهب محرومين لبس الذهب؟ لأنّه حرّم عليهم لأسباب لم يبقَ لها أثر. ويلبسون الفرو حال كونه أصبح كالذهب عندما حُرِّم عليهم. (سبستاني، فجل١، ٩٨، ١٢)

روح الكل

- إعلم: أنّ الوجود الذي وصفت به الممكنات، ونسب إليها، ليس هو الثبوت ولا الحصول ولا تحقّق، كما يقول المتكلّم والحكيم، لأنّها اعتبارات عقلية، لا وجود لها إلّا في الذهن، كسائر المصادر. وإنّما هو عند الطائفة العلية، وجدان الشيء نفسه في نفسه، أو غيره في نفسه، أو في غيره، وقال بعضهم: الوجود ما به وجدان الشيء، وتحقيقه التحقّق الذي له بالذات فهو محقّق في نفسه، وكلُّ شيء إنّما تحقّق به، فتحقُّق كل شيء به؛ فرع تحقّقه هو في نفسه. وإنما سمّي عند القوم "بالوجود العام، وبالوجود المشترك" لفيضانه على جميع الأعيان الممكنة، واشتراكها فيه العقل الأول وما بعده إلى غير نهاية. فليس مرادهم بالمشترك والعام أنّه كلّي لا تحقّق له في الأعيان، كما فهم ذلك من كلامهم سعد الدين التفتازاني وردَّ عليهم. والحكم على شيء قبولًا أو ردًّا؛ فرع تصوّره، كما تصوَّره القائل. فإن الكلّي بالمعنى المتعارف بين أهل الميزان لا وجود له خارج الذهن، والوجود عند القوم قائم بنفسه مقوِّم لغيره من الموجودات في مراتبها، كما يسمّيه بعضهم "بالتجلّي الساري، في جميع الذراري" كما يسمّيه بعضهم "بنفس الرحمن" نظرًا إلى ما حصل بالوجود من التنفيس عن الأسماء الإلهية والحقائق الممكنة، وهو المسمَّى "بالروح الكل" عندما تنزل إلى مراتب الإمكان، ولم يكن معدومًا ووجد، إذ الوجود لا يكون عدمًا. ولو كان ممكنًا لما كان بينه وبين الممكنات التي كساها الحق إيّاه فرق، فيحتاج إلى وجود وتسلسل، أو يدور ويؤدّي إلى محال، وهو أن لا توجد هذه الممكنات، وقد وجدت. (جزائري، مواف٢، ٦٤٠، ١٧)

- الأمر الإلهي المسمَّى بالروح الكلّ وبالحقيقة المحمّدية منه تعالى ابتداؤه، فإنّه ما صدر إلّا بمشافهة الأمر العزيز، إذ الوجود المطلق هو الله حيث لا تعيُّن. وقد صدر الأمر العزيز بصورة النور المحمّدي، وقام النور في تعيُّنه بالأمر القديم، فهو سبب ثانٍ بإضافته إلى الله. فهذا الأمر المذكور تعيَّن من حضرة الغيب وتفصل منه جميع ما في العالم الكبير والصغير، فهو هيولى العالم، وهو الساري في الموجودات سريان الخشب في الباب والسرير والتابوت والصندوق ونحو ذلك. (جزائري، مواف٣، ١٣٥٠، ٤)

روح كلي

- أمره - تعالى - هو أوّل صادر بلا واسطة، فهو

قديم وهو عبارة عن التوجُّه والإرادة الكلّية، فهو كلمته الكلّية، وهو الحقيقة المحمّدية المسمّاة بالروح الكلّي، وبغيره من الأسماء. ولا تعرف المخلوقات جميعها من هذا الأمر سوى وجوده لا غير، فلا يعرف ما هو عليه إلّا الله - تعالى - كما أنّه هو لا يعرف من الحق - تعالى - سوى وجوده. ومن رآه رأى الحق - تعالى -، ومن عرفه عرف الحق - تعالى -. (جزائري، مواف١، ٣٦٣، ٧)

روح محمدي

- قال ابن عطاء الله وإيّاك ثم إيّاك أن تترك ذكر النبي صلّى الله عليه وسلّم فإنّه مفتاح لكل باب بإذن الكريم الوهّاب، قال شيخ مشايخنا وشيوخهم أبو البقاء المكي ولهذا اقتصر على السلوك بها خلق كثير من أهل اليمن وغيرهم من الشيوخ كسيدي الشيخ نور الدين علي الشوني المصري وسيدي الشيخ أحمد الزواوي والشيخ محمد داود المنزلاوي، فلا يزالون يشتغلون بها حتى يظهر لهم الروح المحمّدي عليه الصلاة والسلام منامًا ثم يقظة فيريهم ويرشدهم ويوصلهم إلى أعلى المقامات فيأخذون منه ويستضيئون بمشكاته ويحشرون تحت لوائه يوم القيامة إذا حشر الفقراء تحت سناجق مشائخهم فيلتحقون بالسابقين الأولين. (سنوسي، منر، ٥٤، ١٥)

روم

- أمّا الروم؛ وهم "الكيتم اللطينيون" فهم إخوان يونان. ونسبهم إلى: يافث بن علجان بن نوح. وبلادهم؛ بالناحية الغربية، من خليط القسطنطينية، إلى بلاد الإفرنك. وملك هذه الأمة؛ قديم. وأول ملوكهم: القش بن شطرش بن أيوب. وذلك؛ في آخر الألف الرابع، من مبدأ الخليقة. ثم اتّصل الملك لابنه، ولحافدَيه: روملوس وأملش. وهما اللذان اختطا مدينة رومه. وذلك؛ لأربعة آلاف وخمسمائة، من مبدأ الخليقة. وسمّيت باسم بانيها، وسمّي أهلها؛ الروم. وكان الروم صابئة؛ إلى أن قام قسطنطين، المتديّن بدين المسيح. وقهر الروم على الدخول فيه؛ فأطاعوه. ولم يزل دين المسيح يقوى؛ إلى أن دخل فيه جميع الأمم، المجاورة للروم. (جزائري، ذغ، ١٥٢، ١١)

رياضيات خالصة

- إعلم أنّ "الارتيماطيقي" هو أحد العلوم الرياضية الخالصة، وذلك لأن حكماء الإفرنج قسّموا الرياضيات إلى خالصة وإلى غير خالصة، أو مختلطة، فالرياضيات الخالصة: هي علم الحساب الغباري والهواءي، وعلم الجبر والمقابلة، وعلم الهندسة، ونحو ذلك، وأمّا الرياضيات المختلطة فهي: علوم الحيل، وفن تحريك الأثقال، ونحوها. والرياضيات الخالصة هي ما تبحث عن الكمّيات والأشياء القابلة للزيادة والنقصان، والرياضيات المختلطة هي ما يدخلها أشياء خارجية من علم الطبيعية وغيره. (طهطاوي، اكا٢، ٢٤٥، ٤)

رياضيات مختلطة

- إعلم أنّ "الارتيماطيقي" هو أحد العلوم الرياضية الخالصة، وذلك لأن حكماء الإفرنج قسّموا الرياضيات إلى خالصة وإلى غير خالصة، أو مختلطة، فالرياضيات الخالصة: هي علم الحساب الغباري

والهواءي، وعلم الجبر والمقابلة، وعلم الهندسة، ونحو ذلك، وأمّا الرياضيات المختلطة فهي: علوم الحيل، وفن تحريك الأثقال، ونحوها. والرياضيات الخالصة هي ما تبحث عن الكمّيات والأشياء القابلة للزيادة والنقصان، والرياضيات المختلطة هي ما يدخلها أشياء خارجية من علم الطبيعية وغيره. (طهطاوي، اكا٢، ٢٤٥، ٦)

ز

زاهد

- (الزاهد) أي المعرض بنفسه عمّا سوى الله تعالى من الدنيا والآخرة وأعمالهما فوق مرتبة العابد (ما له رغبة) أي ميل ومحبّة شيء سوى ربّه تعالى، فهو مُعرِض بنفسه دائمًا عن الأغيار؛ راغب بنفسه في شهود الملك القهّار؛ فلم يبرح عن الشرك الخفي في ليله والنهار، إذ هو مع نفسه وهو يظنّ أنّه مع ربه وما زهد فيه عين ما زهد عنه لو كان من أولي الأبصار. (نابلسي، رت، ١٣٦، ١)

زُبُر وبيّنات

- الزبر والبيّنات: هما قاعدتان توأمان لا يعرف واضعهما، والزُبُر بضمتين جمع زبور بالفتح بمعنى الكتاب، والبيّنات جمع بيّنة بمعنى الحجّة، ولنصير الدين الطوسي أسماء مستخرجة على القاعدتين. فالزبر عبارة عن كلمة فصاعدًا مساوية لكلمة أخرى فصاعدًا في حساب الجمل كالصلح والنزاع والصباح والمساء والسماعي والقياسي والقلعة والبرج والعدس والباقلا، ووجد بعضهم عدد أول من أمن، وعدّد علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه مساويين، وقال الغزالي الألف قطب الحروف. (مخان، غبم، ٤٥، ٨)

زبور

- كلام الله تعالى قديم، والحاصل أنّ الله تعالى متكلّم بكلامه القديم النفسانيّ مع ملائكته وأنبيائه وخاصة أوليائه، فيخلق في نفوسهم معاني وكلمات على اختلاف لغاتهم، وقد ألهمهم بها ما أراده تعالى مما هو في علمه القديم، فتلقّوا ذلك منه على حسب قوة تجرّدهم واستعدادهم له، فسمّي في الملائكة والأنبياء عليهم السلام وحيًا، وسمّي في الأولياء إلهامًا، ولا شكّ أن تجرُّد الملائكة خصوصًا الخواص منهم كجبريل عليه السلام أكثر من تجرُّد البشر، وإن كان خواص البشر أفضل من خواص الملائكة عليهم السلام، لأنّ كلامنا في التجرّد لا في غيره من الفضيلة وتجرّد الأنبياء عليهم السلام أكثر من تجرّد الأولياء رضي الله عنهم ولهذا سمّي ما أوحي إلى جبريل عليه السلام فنزل به على قلوب الأنبياء عليهم السلام كلام الله، وسمّي قرآنًا وتوراة وإنجيلًا وزبورًا وصحائف وما أوحي إلى الأنبياء عليهم السلام وحيًا غير متلو، وكلام نبوّة وحكمة وحديثًا شريفًا، وما وقع في قلوب الأولياء رضي الله عنهم إلهامًا وحكمة وعلمًا لدنيًّا وفيضًا وفتحًا وكشفًا، ولا يُسمّى كلام الله تعالى لعدم تمام التجرّد ببقاء البشرية. (نابلسي، رق، ١٥، ٦)

زراعة

- الذي يستبان من كلام المؤرّخين والمخطّطين للبلاد أنّ الأرض الخصبة في مادة الزراعة كانت رأس مال الزارع، يستثمرها ويستولي على فائدتها، فإن الحراثين والعَمَلة في القرى والبلاد كانوا ملكًا لمالك الأرض بالتبعية لها، أو أرقاء بالشراء، وكذلك المواشي والسباخ وآلات الحراثة كانت أيضًا ملكًا لربّ الأرض، فكان العبيد والفلاحون المستعبدون يحرثون

الأرض ويسوونها ويبذرونها إلى أن يحصدوها وينقلوا محصولها إلى بيت سيّدهم، وكانت نظارة الفلاحة ومباشرة الزراعة منوطة بأكبر عبيد السيّد أو عتقائه ممن يستنجبه منهم، وليس لهذا المباشر، ولو معتوقًا، مرتّب خاص في نظير عمله بل معيشته في بيت سيّده كالعبد، وعليه طعمه وملبسه في نظير الانتفاع بخدمته، فإذا جسر المعتوق وخرج من بيت سيّده المتربّي فيه لا يجد من يقوم بشؤونه، فكانت الحركة في تلك الأوقات مشؤومة على العتقى وأمثالهم. هذا ما يخصّ الزراعة من المنافع العمومية في تلك الأزمان. (طهطاوي، اكا١، ٣٤٩، ٥)

- إنّ حرفة الزراعة، التي من ضمنها زراعة النخل، أفضل الحرف بعد الجهاد، ثم حرفة الخياطة، ثم التجارة، وقيل: التجارة شطارة، والصناعة لصاحبها ربح من غير خسارة، والزراعة من أجل الصنائع، والعطارة من أكمل الحرف والبضائع، وكل صنعة أخروية فهي أفضل، وكل صنعة يحتاج إليها في أمور الدين وإقامة ركنه كالزراعة والخياطة ففيها فضيلة لتعليمها وتعلّمها، لأن التغذّي وستر العورة من أمور الدين وإقامة ركنه، فأي حرفة أشدّ احتياجًا من أمور الدين والدنيا فهي أحرى من أختها. (طهطاوي، اكا٢، ٦١٢، ١٣)

- إنّ الشرق الذي كان في القديم مركزًا للذوق والرونق وقد أنعم على العالم بالديانة والشرائع والتمدّن، أمسى بواسطة سطوة التعصّبات والثورات المسبّبة عن الأغراض، والانقسامات في حالة الجهل والغباوة، وفقدت شعوبه كثيرًا مما كان لها من الحماسة والهمّة، ووصل إلى درجة منحطّة في أمر المعارف والصنائع والتجارة، وغدت الزراعة التي هي من أعظم أسباب الثروة تندب ما كان لها من النشاط والإتقان المؤسّسين على المبادئ الصحيحة والمحفوفين بحراس حسن السياسة التي كانت تقيها من هجمات أصحاب المطامع والأرواح الغير الهادية، ومع جودة أراضيها وخصبها قد تيسّرت لها الآلات الموافقة وكل المرغبات والأسباب التي من شأنها أن تقوي يدي الفلاح وتنسيه ما يقاسيه من الكدّ والمشاق، ولا سيّما عندما يرى أثمار أتعابه ويرجع إلى منزله الأمين حاملًا أغماره التي كان يحصدها بالابتهاج وينقلها إلى الأهراء بالفرح، عالمًا أنها له ولا خوف عليها من يد الاختلاس واغتصاب من كان من واجباتهم أن يلقوا عليها وعليه ظلّ الحماية والأمنية التامة. (سبستاني، فجل١، ٧٢، ٦)

- أمّا زراعتنا فهي كما لا يخفى في عدم، وأسباب تأخّرها هو ذلّ وفقر الفلاح. أمّا ذلّ الفلاح فقد اعتنت الدولة العليّة برفعه. ولكننا نخشى أن يتجبّر ويصبح يطلب أكثر من حقّه. لأنّه من الجهل على جانب عظيم. وعزُّ الجاهل يحمله على تجاوز حدود حقّه. لأنّه لا يعرفها ومتى اعتزّ يتوهّم أن الجميع يهابونه. فتقوده الشنشنة البشرية إلى ميادين الطمع فيغار فيها ويكبو به جواده فيسقط ويكسر رأسه فإذًا لا بدّ من رفع برقع الجهل عن عينيه بحيث يقدر أن يرى سبيله ويسير بدون أن تعثر به القدم. (سبستاني، فجل١، ١١٩، ١٣)

- أمّا الزراعة فهي مرضعة الدنيا ولكن السياسة ترضعها، وإذا رأينا زراعة بلاد في تأخّر حكمنا أن سياستها تبخل عليها بوسائط التقدّم والثروة. وهذا هو حال زراعتنا. ولكن منذ تأكّدت الدولة أن أساس الثروة هي الزراعة

أخذت في تنظيم الحال وتسيير الأمور في مجاريها. وأمل الغد في زراعة حسنة. (سبستاني، فجل١، ١٢٩، ١٥)

زكاة

- الزكاة وهذا هو الركن الثالث من أركان الإسلام الخمسة، والزكاة في اللغة النماء والزيادة، يقال زكا الزرع إذا نما وزاد، وفي الشرع عبارة عن أداء بعض مال عيّنه الشارع لفقير مسلم غير هاشمي ولا مولاه مع قطع المنفعة عن المالك من كل وجه للّه تعالى، فخرج بالأداء الإباحة، فلا تكفي في الزكاة وتكفي في الكفّارة، وخرج بقوله عيّنه الشارع جميع الصدقات، إذ لا تعيين فيها، وخرج بقوله مع قطع المنفعة عن المالك ما إذا انتفع المالك بإداء الزكاة إلى فروعه وأصوله ومكاتبه وزوجته، إذ يصير ذلك غير موجب للنفقة عليه، فلا يجوز وقوله للّه تعالى متعلّق بأداء لأنّ الزكاة عبادة مقصودة فلا بدّ فيها من الإخلاص للّه تعالى وهي النيّة. (نابلسي، رق، ٦٢، ٧)

- في هديه صلّى الله عليه وسلّم في الزكاة: كان هديه صلّى اللّ عليه وسلّم أكمل هدي في وقتها وقَدْرها ونصابها، ومن تجب عليه، ومصرفها، وراعى فيها مصلحة أرباب الأموال، ومصلحة المساكين، وجعلها الله سبحانه وتعالى طهرة للمال ولصاحبه، وقيّد النعمة بها على الأغنياء، فما زالت النعمة بالمال عن من أدّى زكاته، بل يحفظه عليه وينميه. ثم إنه جعلها في أربعة أصناف من المال وهو أكثر الأموال دورًا بين الخلق، وحاجتهم إليها ضرورية. أحدها: الزرع والثمار. والثاني: بهيمة الأنعام، الإبل والبقر والغنم. الثالث: الجوهران اللذان بهما قوام العالم، وهما الذهب والفضة. الرابع: أموال التجارة على اختلاف أنواعها. ثم إنّه أوجبها في كل عام، وجعل حول الثمار والزرع عند كمالهما واستوائهما، وهذا أعدل ما يكون، إذ وجوبها كل شهر أو جمعة مما يُضِرُّ بأرباب الأموال، ووجوبها في العمر مرّة مما يُضِرُّ بالمساكين. ثم إنّه فاوت بين مقادير الواجب بحسب السعي في التحصيل، فأوجب الخُمْس فيما صادفه الإنسان مجموعًا محصلًا وهو الركاز، ولم يعتبر له حولًا، وأوجب نصفه وهو العُشْر فيما كان مشقّة تحصيله فوق ذلك، وذلك في الثمار والزرع التي يباشر حرثها، ويتولّى الله سقيها بلا كلفة من العبد، وأوجب نصف العشر فيما يتولّى العبد سقيه بالكلفة والدوالي والنواضح ونحوهما، وأوجب نصف ذلك وهو ربع العشر فيما كان النماء فيه موقوفًا على عمل متّصل من رب المال، متتابع بالضرب في الأرض تارة، وبالإدارة تارة، وبالتربّص تارة. (وهاب، مع، ٧٦، ١٣)

زمان

- الزمان أمر موهوم يفهم من ترتيب الكائنات في هذا الوجود بالتقديم والتأخير، يُسمّى بالساعة واليوم والليلة والأسبوع والشهر والسنّة والقرن والحقب والدهر، وترتيب الكائنات بالتقديم والتأخير ليس ثابتًا لها في حضرة علم الله تعالى، ولا في حضرة كلامه وإنّما هي موجودة في هاتين الحضرتين وجودًا واحدًا جامعًا محيطًا بها إحاطة واحدة، ثم في ظهورها عن هاتين الحضرتين تظهر مرتبة يتقدّم بعضها على بعض، ويتأخّر بعضها عن بعض على حسب ما سبقت به الإرادة الأزليّة، فأوّل شيء ظهر منها مساوٍ في القرب إلى الله تعالى لجميع ما بعده،

وبعضها أقرب إلى بعض من بعض وأبعد كذلك فلا يتصوّر أن يكون لشيء من الأشياء مع الله تعالى، زمان فكيف يكون للّه تعالى زمان ولا يتصوّر أن يكون لأول شيء ظهر من الكائنات زمان، فكيف يكون للّه تعالى زمان ولا يتصوّر أن يكون للزمان زمان، فكيف يكون للّه تعالى زمان. (نابلسي، رت، ٦٣، ١٤)

زنا

- الزنا هو وطأ الرجل للمرأة في فرجها من غير نكاح ولا شبهة نكاح، وقيل هو إيلاج في فرج مشتهى طبعًا محرّم شرعًا. والزانية: هي المرأة المطاوعة للزنا الممكنة منه كما تنبئ عنه الصيغة لا المكرهة. (مخان، نمر، ٢٩٢، ١٣)

زندقة

- أمّا "الزندقة": فهي عدم التديُّن بدين خاص، وعدم التقيُّد بعبادة وطاعة مخصوصة، أو معصية وكفر خاص، لاستواء العبادات والطاعات، والمعاصي والإيمان، والإسلام والكفر، عندهم. في نظرهم واعتقادهم، إن جميع أحوال الإنسان وغيره من المخلوقات سواء في صدور ذلك كله منه عن قدرة الله تعالى، بمحض إرادته، ولا تفاوت عند الله تعالى وعندهم بين شيء من ذلك. وقد ألغوا جميع الشرائع والأحكام وأبطلوا الثواب والعقاب، والحلال والحرام. (نابلسي، وج، ٢٥٥، ٨)

زنديق

- إعلم أنّ الأديان كلها التي في العالم بالنسبة إلى المتديّنين بها من الخلق، تنقسم إلى قسمين، دين واحد حق، وهو الإسلام، وأديان جميعها باطلة، وهي ما عدا دين الإسلام. وأمّا بالنسبة إلى الخالق سبحانه وتعالى فجميع الأديان الباطلة والحقّة مخلوقة له تعالى وهو خالقها، وقد قال تعالى: ﴿وَلَهُۥٓ أَسۡلَمَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ طَوۡعٗا وَكَرۡهٗا﴾ (آل عمران: ٨٣). أي: انقادوا إليه طائعين في حق المؤمنين ومكرهين، لأنه لا خالق غيره في حق الكافرين. فمن نظر إلى ما يظهر من كلا الفريقين، وقال إن جميع ذلك صواب وحق فهو الزنديق، ومن لم ينظر إلى ما يظهر من كلا الفريقين، وإنما نظر إلى يد الله العليا التي فوق أيديهم جميعًا، وأعتقد أنّ جميع ما يصدر منها صواب وحق، فهو الصديق، والفرق بينهما دقيق لا يدرك إلّا بعناية من الله تعالى وتوفيقه، فربما يظهر الصديق في حلية الزنديق، وربما يظهر الزنديق في حلية الصديق، وموقع النظر واحد وهو الخلق. (نابلسي، أش، ١٣٤، ١٥)

زهو

- ذكر ابن قتيبة في كتابه أدب الكاتب إنّ أول حمل النخل يسمّى بالطلع، فإذا انشقّ فهو الضحك، وهو الأغريض، ثم البلح، ثم السياب، ثم الجدال إذا استدار واخضرّ قبل أن يشتدّ، ثم البسر إذا عظم، ثم الزهو إذا احمرّ يقال أزهى يزهى فإذا بدت فيه نقط من الارطاب فهو موكت، ويقال قد وكتت فهي بسرة موكتة. (جبرتي، رش، ٦٢، ١٠)

زواج

- إنّ الزواج واجب طبيعي لازم في بقاء النوع، ملازم لحفظ الوجود. ولعلّ هذا هو الأصل في جميع الأحكام القديمة المانعة من التبتّل وطول العزبة، من وجه أن الذين هم على حالة من

تينك الحالتين يكونون في مثل العزلة عن سائر النوع، فتنمو فيهم العواطف الأنوية التي لا تخرج عن حدّ قولنا "أنّا" فينشأ فيهم عن ذلك خلق الأثرة الموجب للوحشية، المعروف بحب الذات. (إسحق، كسج، ١٦٠، ٢٩)

- إنّ الزواج ميثاق اشتراك واتّحاد مبرم بين الجنسين قضاء لواجب حفظ النوع، فهو من هذا الوجه، وعلى هذه الصورة واجب لازم بالذات كما يؤخذ من مآل الحديث الشريف "زوجوهم فإن لا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد عريض". فإذا تقرّر أن الزواج ميثاق مبرم بالإرادة لزم من ذلك أن تعد مخالفة شرطه من قبيل الخيانة. فهذه الخيانة تكون في جانب المرأة أفظع منها في جانب الرجل من حيث أنها تقضي عليه بأن يعول الولد في حالة كونه ليس منهم في شيء، فهي لذلك من موجبات نقض الميثاق في كل شريعة مأثورة. إلّا أن ذلك النقض يكون في بعض الشرائع طلاقًا، وفي البعض فصلًا وإبعادًا ليس غير. (إسحق، كسج، ١٦٢، ١٩)

- ننظر إلى ميثاق الزواج من وجه الحقوق والواجبات الطبيعية مجرّدًا عن كل عقيدة دينية تحيّزًا في موضوع البحث وحدود المطلب. فالزواج من هذه الحيثية عقد معلوم الشرط، والعقد المشروط فيه لا يلزم إلّا ما دام شرطه محفوظًا فإن ضيّعه أحد المتعاقدين، أو أبطله أو أهمله عمدًا، كان الآخر في حلّ من العقد وهو الطلاق على اختلاف أنواعه تجيزه بعض القوانين المدنية بعد ظهور موجبه ووضوح وجه الضرورة فيه، وتأمين الولد من سوء عقباه. وتحلّله بعض الشرائع المطهرة صادرًا من جانب الرجل لعيب معيّن، ومصلحة ظاهرة بعد وفاء النقد على أنّه أبغض الحلال إلى الله. وتقف به بعض سائر الشرائع والقوانين عند حدّ الفصل على ما ذكرناه اعتقاد أنّه مما عقد الله على لسان رجال الله، ولن يحلّ لإنسان حلّ ما عقد الله، أو مخافة أن يتقوّض به ركن البيت، ويفسد الولد بافتراق الوالدين، ولكل أدلّة من النقل والعقل فيما يختلفون عليه. (إسحق، كسج، ١٦٣، ٧)

زواجر

- أمّا الزواجر فخمسة أنواع: زاجر عن قتل النفس وهو القصاص، وزاجر عن هتك الستر وإفساد الفراش وإضاعة النسب وهو حدّ الزنا، وزاجر عن أخذ المال وهو حدّ السرقة، وزاجر عن سلب العرض وهو حدّ القذف، وزاجر عن إزالة العقل وهو حدّ الشرب. (طهطاوي، اكا٢، ٦٠٨، ١٣)

زور

- تلّ الزور: إن جميع شرائع العالم سواء كانت مُنَزّلة أو وضعية لا تبيح البتّة ارتكاب الرشوة، لأنّ من شأن هذه الآفة الهائلة أن تمزّق أحشاء كل ناموس وتكسف شمس كل حق وتخسف بدر كل عدل وتفتح للزور أبوابًا لا تغلق وتجعله حكمًا وقاضيًا على البشر وهو قتال الأنفس والأجساد. ولذلك قد حرَّمها الله كل التحريم منذ اللوح المحفوظ. وأنشأ في الطبيعة الإنسانية نفارًا عنها يشاكل نفار السهم عن الوتر المفوّق. إلّا أن الميل الشديد الذي أحدثه التمدّن وهيئة الجماعة في قلب الإنسان نحو الذهب الوضّاح هوَّر الأكثرين في وادي هذه الجناية الوبيلة. فأخذوا يهيمون فيها غير مبالين بوعيد الديانة ولا تهديد السياسة التي تعارض

بأصرم القصاص من يرتكب هذه الجريرة الفظيعة. ولما كان الذهب الغرار قد أصبح وأسفاه محورًا تدور عليه كرة الآمال والأعمال. وربَّما يعبده كل عديم ناموس. (مرّاش، غبح، ١١٦، ٩)

س

سؤال

- السؤال: وهو حالة من يبعثه الضعف والكسل على التماس الرزق بالذلّ والمسكنة من صدقات الناس. فهو فوتُ الفضيلة، وموت الهمّة تسفل به الأنفس، وتكدح الأوجه، وتزول القيم، وتفنى الأقدار، وتتلف العقول، وتذهب المروءات. فأمّا تراه متجرًا لا يبور، وبضاعة لا تكسد، وحرفة لا تنسخ، فهناك مظنّة الخلل، وموضع الفساد في هيئة الاجتماع. فإنَّ للإنسان في هاته الهيئة عملًا يصيبه حقًّا واجب القضاء. فهي بمنزلة معمل متفرّع المشاغل يعمل فيه كلّ إنسان ما استطاع. فمن عمل نال ما استحقّه، ومن كسل أضاع حقّه. ولا شكّ أن ملتمس العمل لا يعدم إليه سبيلًا في معظم البلاد، فما ضاق منها بساكنه من ذوي الحاجة فليس في الغربة عنه كرابة، وليس في النُقلة منه مُثلة، وربّة حركة، تجيء بالبركة، وانتقال، يغني من السؤال. فالسائل الصحيح البدن، القويّ على السعي، مجرم ولا ريب مستوجب للعقاب. فإنّه كيفما دأب جلب المال من هيئة الاجتماع سحتًا، وكيفما جال نال من رزق الله حرامًا. (إسحق، درر، ١٣٦، ١)

سؤال بما هو

- إنّ السؤال بما هو إنّما يجاب بتمام الحقيقة وهو النوع، ولو احتيج إليه مع الصنف أو المتعدّد من الأصناف لا احتيج إليه مع الشخص أو المتعدّد من الأشخاص مع أنّه تقدّم خلافه، لا يقال قد يكون السائل عالمًا بالنوع وقد أراد تمييزه وحينئذٍ فلا يفيد الجواب به، لأنّا نقول حقّه حينئذٍ أن يسأل بأي هو لا بما هو فيجاب بالمميّز. (بيجوري، حبم، ٥٧، ٣٣)

سؤال الوزراء

- إعلم أنّ المباحثة في الأمور السياسية بمقتضى القوانين التي قرّرناها لم تكن متيسّرة لمجلس وكلاء العامة ومجلس السناتو إلّا في وقتين: وقت جوابهم عن خطبة الأمبراطور ووقت تأمّلهم في مصاريف الدولة، ثم رُخّص لأعضاء كل من المجلسين بمقتضى المنشور الذي صدر في ثامن عشر يناير سنة سبع وستين وثمانمائة وألف في سؤال الوزراء عمّا يظهر لهم مدّة انعقاد المجلس بشرط أن يجتمع رأي خمسة أعضاء فأكثر على الأمر الذي أريد البحث فيه، وأن يعرضوه في مكتوب مبين فيه جهة البحث على رئيس المجلس، وهو يعرضه على جميع أقسام المجلس المنقسم إليها، ويعطي منه نسخة لوزير الدولة المناضل عنها، فإذا اتّفق على قبوله أربعة أقسام من الأقسام التسعة المنقسم إليها مجلس وكلاء العامّة أو قسمان من الأقسام الخمسة المنقسم إليها مجلس السناتو، صار نازلة عمومية تعرض على المجلس وقت اجتماعه العام لتقع المجادلة فيها علنًا بين القادح والمدافع، وبعد تمام النزاع بين الخصمين ينظر، فإن كان رأي غالب المجلس بمقتضى القرعة مع القادح، وجب عرض ذلك على الدولة لتعتبر ما يلزم وتعمل بمقتضاه، وإن كان العكس انتهت النازلة حينئذٍ

وأفاضوا في غيرها، وفي كل من الوجهين تحصيل فوائد جمّة. (تونسي، أقوم، ١٤٢، ٤)

سائلون

- لكن لا بدَّ قبل ذلك من التمييز بين السائلين فإنّه وإن تقدّم لنا الحكم بأن ليس للمرء على الهيئة الاجتماعيّة غير ما يستطيع من العمل، فإذا رفضه ميلًا من الكسل، وإيثارًا للبطالة، وارتياحًا إلى المغنم البارد، لزمه الحرمان. إلّا أنَّ في الحياة أدوار ضعف، وأحوال ضرورة من مثل الطفولة والهرم والداء تمنع المرء من السعي، وترفع عنه فريضة العمل، فتكون ضمان معاشه على هيئة الاجتماع، فإن فاته ذلك بما يطرأ من الفساد على نظام تلك الهيئة، وقع الإشكال، في مبحث السؤال، وامتنع الأخذ بما يزيل عن القوم عاره، ويدفع عن بلادهم أضراره، إذ يحصل الالتباس بين العاجزين والإصحاء من أهل تلك الخطّة. فإن مُنعوا جميعًا، أُخذ البريء بذنب البذيء، وإن أُعطوا جميعًا أصاب أهل الحيلة والنفاق، ما لا ينبغي لغير ذوي الاستحقاق. (إسحق، درر، ١٣٧، ١١)

ساعٍ

- من أرسله السلطان في القبائل لأخذ صدقات المواشي في أماكنها ويُسمّى الساعي، والعاشر هو الذي نصبه الإمام على طريق المسافرين لأخذ زكاة التجّار المارّين عليه بأموالهم ومواشيهم ليأمنوا من اللصوص ويحميهم منهم، فلا بدّ أن يكون قادرًا على الحماية ويكون حرًّا مسلمًا غير هاشمي. (نابلسي، رق، ٦٩، ١٢)

ساعات النهار

- قد سمّت العرب ساعات النهار أسماء: الأولى الذرور، ثم البزوغ، ثم الضحى ثم الغزالة، ثم الهاجرة، ثم الزوال، ثم الدُّلوك، ثم العصر، ثم الأصيل، ثم الصبوب، ثم الحدوث، ثم الغروب. ويقال فيها أيضًا البكور، ثم الشروق، ثم الإشراق، ثم الرأد، ثم الضحى، ثم المنوّع، ثم الهاجرة، ثم الأصيل، ثم العصر، ثم الطفل، ثم الحدور، ثم الغروب. (عاملي، كشك١، ٣٤٧، ١٢)

ساكن

- (ساكن) لا حركة له من نفسه في باطنه ولا في ظاهره وقد زال اجتهاده بمحبّته زوال اتّكاله بمعرفته، فهو ساكن لا مجتهد ولا متّكل حتى لو ترك سكونه رجع إلى مقام المحبة وزال عنه طور المعرفة الذي لا حركة له فيه من نفسه، (والموجود) بربه (مفقود) عن نفسه فوجوده فقده فلا حركة ولا سكون، فكما زالت عنه الحركة زال عنه السكون أيضًا في مقام الفقد وقام وجود الحق تعالى مقام وجوده فهو الموجود المفقود. وهذا نهاية الوصول إلى الله تعالى، ومتى ترك فقده رجع إلى مقام المعرفة. (نابلسي، رت، ١١٧، ٥)

سالك

- إنّ الجذب الإلهي يأخذ باليد ويقتحم بالعبد ميادين المقامات، وأمّا بلا جذب إلهي فلا يمكن الوصول إلى الله أبدًا، وإن أمكنه السير في العلم الكسبي والعمل به فهو عابد وليس بسالك، فإذا جذب فهو سالك وليس بعابد. (نابلسي، رت، ١٠٦، ١)

سبب

- إعلم أنّ الكائنات بأسرها ما وجد منها وما لم يوجد بعد مستندة إلى الحق تعالى في وجودها، فلزم من ذلك أن تكون قائمة بأمره تعالى وهي مترتّبة في الوجود، فالسابق منها يُسمّى سببًا لما هو بعده ولما هو مترتّب عليه؛ فمن قام بأمر الحق تعالى عن غفلة وحجاب قام بنفسه عند نفسه فسُمّيَ السابق سببًا والمسبوق مسبّبًا، فتخضع له الأسباب باعتبار أمر الله تعالى الذي هو قائم به، وخضوعها لأمره تعالى لا لنفس ذلك العبد؛ ولكن لما كانت نفس ذلك العبد قائمة بأمره تعالى التبس عليه الخضوع فظنّه لنفسه فخوطب من جنس ما ظنّ فقيل خضعت له الأسباب، كما أن بعض الناس لما اشتغلوا بالتكاثر والتهوا به عن شهود الحق تعالى وظنّوا أن التكاثر مؤثّر مستقلّ بالوجود مع الله تعالى. (نابلسي، رت، ٩٣، ٨)

- إنّ السبب يلزم من وجوده وجود المُسبّب، وهذا مبني على القول بأنّ الدلالة هي كون الأمر بحيث يفهم منه أمر آخر، فتلخّص أنّ من قال بأنّ الدلالة الفهم بالعقل قال بأنّ للزوم الذهني شرط، ومن قال بأنها الحيثية قال بأنّه سبب. (بيجوري، حبم، ٣٧، ٣٢)

- إنّ السبب لا بدَّ منه. لكن ما يجعله الحق - تعالى - سببًا. وكلامنا هذا مع مَن يعتقد أن الآثار تظهر عند الأسباب العادية، وأما القائل بالأسباب الراكن إليها، المعتمد عليها، المعتقد أنها تفعل بطبعها أو بقوّة أودعها الله فيها فهذا ضرب من الشرك الصريح، وصاحبه ممّن استعبدته الأسباب وأضلّته، فنظره مقصور على الصور، أعمي عن مصوّرها، ومسمِّيها، وليس كلامنا معه. وأمّا من يعتقد في الأسباب العادية عقيدة أهل السنَّة، ولكن يضطرب عند فقد الأسباب ويتشوّش لغلبة الطبع عليه؛ فهذا هو الذي أمره سادات أهل الطريق المرشدين بترك الأسباب، ليحصل على كمال اليقين والطمأنينة، بأنه تعالى المنفرد بالخلق والإيجاد والتدبير. فإنهم رأوا حصول المريد على مقام التوكُّل مع تعاطي الأسباب غير ممكن، أو متعذّر، لا أنهم فعلوا ذلك لكون ترك الأسباب أفضل من تعاطي الأسباب على الطريقة المشروعة، التي يعرفها أهل الله. (جزائري، مواف٢، ٨٥٧، ٨)

سبب الشرك

- التنبيه على سبب الشرك؛ وهو أنّ المُشْرِك بأن له شيء من جلالة الأنبياء والصالحين، ولم يعرف الله سبحانه وتعالى؛ وإلّا لو عرفه لكفاه وشفاه عن المخلوق، وهذا معنى قوله: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ (الأنعام: ٩١). (وهاب، تفس، ٣٤٦، ٤)

سبب عرضي

- أبتِ الآثار أن تحصى وما كانت المؤثّرات لتستقصى ولا بدّ من سببين للتأثير وهما مهيّأ ومثير، فإذا كان السبب عرضيًّا كانت المُسَبّبات غِيَرًا وأعراضًا، وإذا كان جوهريًّا كانت محنًا وأمراضًا، ويُدعى العرضي في علم المعقول أدبيًّا، والجوهر في علم المحسوس طبيعيًّا، وقد خصَّ الطبيعي بما لا يعقل من الأكوان كما خصَّ الأدبي بالإنسان، ويشترك في الإثنين الإثنان، فإذا صدق على الأفراد هذا المقال صدق طبعًا على الإجمال. أما ترى أن الشهوات تهيج الأسقام والإفراط يثيرها. ألا ترى أن اللهو يُعد الفاقة والإسراف يصيرها.

فكم الغبت المعاطش ريان سيله وكم أسبغت العيلة شبعان ليله وما يلمُّ بالواحد يلمُّ بأمّه وهيهات أن تنحصر الملّمه وهاك مثل الإفرنسيس وما جرى على باريس، فما لبثت هذه المدينة العظمى تسحب على الدنيا ذيل خيلائها وتتيه في غرورها وإغوائها وهي سكرى بكميت الجاه ومصروعة بين المجون والباه حتى دارت عليها الدوائر وبكى يومها على أمسها الدابر. (مرّاش، غبح، ١٢٩، ٥)

سجع

- أمّا السجع فهو الكلام المقفّى على حدّ الأرجوزة من الشعر، إلّا أنّه غير موزون. ولقد سُمّي بذلك استعارة من قولهم سجع الحمام إذا هدر، وسجعت الناقة إذا مدّت حنينها على جهة واحدة. وهو وإن حسن في بعض الأماكن كصدور الخطب، ومقاطع الكلام، بما فيه من تناسب الألفاظ، وتماثل الفواصل، التي يحسن وقعها في الأسماع إلّا أنّه في الجملة دون المُرسَل البليغ بهجة وصفاء وموافقة لمقتضى الحال لتقيّد الكاتب فيه بلفظ لا بدَّ منه أو من أخيه فلا ينبغي استعماله في بيان الحقائق العلميّة، ولا في إيضاح الأصول الأدبيّة، ولا في غير ذلك من مواضع النقد والسرد، إلّا إذا جاء عفوًا غير مقصود بالذات. (إسحق، درر، ١٢٨، ١١)

سجل

- والسجلّ لغة كتاب القاضي. والمحاضر جمع محضر وهو ما كتب فيه ما جرى بين الخصمين من إقرار أو إنكار ويسمّى سجِلًا. (سنوسي، مدر، ٣٤، ٩)
- يقال في اللغة العربية سجّل تسجيلًا إذا كتب السجّل أي كتاب العهد ونحوه كذا في القاموس، ولا شكّ أن نحو كتاب العهد كل كتاب كتب فيه شيء لقصد الحفظ والبقاء، فالكتاب الذي يتّخذه القاضي لتسطير الأحكام أو الحقوق يسمّى سجِلًا لأنّه سجّل فيه تلك الحقوق لقصد الحفظ والبقاء، وعلى قياس ذلك اتّخاذ الدولة لدفتر خاص تجعله معدودًا لتسجيل الملك العقاري وحقوقه فيسمّى سجلًّا، والكتابة فيه تُسمّى تسجيلًا، وهذا الباب هو أساس القانون وركنه. (سنوسي، مدر، ١٠١، ١٧)

سجود

- السجود هو لحوق نفسك بأرضها التي خلقت منها وهي العدم، والاقتراب هو السجود الثاني وهو لحوق فوق هذا اللحوق الذي ظهر لك بالعدم أيضًا (يكشف) بالبناء للمفعول أي يكشف الله تعالى (لك) بأن يظهر فيك وتجده في نفسك المعدومة، وهذا الانكشاف ليس كانكشاف الأشياء المغطاة. قال العفيف التلمساني رضي الله عنه من أبيات:

جـميـع خـطـاب أهـل الله مـعـنـى
بـلا حـرف وكـشـف دون كـشـف

أي هو كشف لكنّه ليس كما يكشف الغطاء عن الآنية أو الستر عن الباب؛ بل هو أمر إذا ظهر يَرى العبد أنّ ذلك لم يكن مستترًا بشيء وإنّما الإدراك كان ضعيفًا عن الوصول إليه فقوّاه الحق تعالى فأدرك ما كان ظاهرًا (أنّه) أي الشأن أو الذي انكشف لك (هو) أي الله سبحانه وتعالى الموجود وحده فقط بالوجود القديم الخاص به، (لا أنت) أي لا وجود لك بالكلية بل أنت عدم محض. (نابلسي، رت، ٣٩، ٥)

- "السجود - في الأصل - التطامن والتذلّل، وجعل ذلك عبارة عن التذلّل للّه تعالى وعبادته، وهو عامّ في الإنسان والحيوان والجماد. وذلك ضربان: سجود باختيار يكون للإنسان وبه يستحقّ الثواب، وسجود بتسخير يكون للإنسان وغيره من الحيوانات والنباتات. وخصّ بالشريعة من الركن المعروف من الصلاة، وما جرى مجراه من سجود التلاوة وسجود الشكر" انتهى. (آلوسي، مق، ٩٧، ٥)

سِخر

- إنّ علم النجوم نوع من السحر. (وهاب، كت، ٦٥، ٦)
- إنّ تأثير النفوس البشريّة، في عالم العناصر، إن كان بغير مُعين، من الأمور السماوية؛ فهو السحر. وإن كان بمعين من الأمور السماوية؛ فهو الطلسمات. ومعرفة هذه الأسباب، من حيث أنه معرفة، ليست مذمومة. ولكنها ليست تصلح، إلّا للإضرار بالخلق. وكانت هذه العلوم، في أهل بابل، من السريانيين والكلدانيين. وفي أهل مصر، من القبط، وغيرهم. وكان لهم فيها التآليف الكثيرة. وهذا العلم؛ مهجور في الملّة الإسلامية. ولم يترجم لنا من كتبهم، إلّا القليل. إلى أن ظهر بالمشرق، جابر بن حيّان، كبير السحرة، في هذه الملّة. (جزائري، ذغ، ٧٦، ٦)
- السحر: هو ما يفعله الساحر من الحيل والتخييلات التي يحصل بسببها للمسحور ما يحصل من الخواطر الفاسدة الشبيهة بما يقع لمن يرى السراب فيظنّه ماء، وما يظنّه راكب السفينة أو الدابة من أن الجبال تسير. وقد اختلف: هل له حقيقة أم لا؟ فذهبت المعتزلة وأبو حنيفة إلى أنه خدع لا أصل له ولا حقيقة؛ وذهب من عداهم إلى أن له حقيقة مؤثّرة. وقد صحّ أن النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم سحر: سحره لبيد بن الأصم اليهودي حتى كان يخيّل إليه أنه يأتي الشيء ولم يكن قد أتاه!! ثم شفاه الله سبحانه والكلام في ذلك يطول. (مخان، نمر، ٤، ١٤)

سرّ

- السرّ هو اللطيفة الربّانية وهو باطن الروح، فإن تنزّل درجة كان روحًا، وإن تنزّل درجة أخرى تُسمّى بالقلب، وباللطيفة الإنسانية، وبحقيقة الإنسان، وهو المدرك العالم المخاطب بالأوامر الشرعية، وإن تنزّل درجة أخرى تُسمّى بالنفس الناطقة والأمارة. (سنوسي، معش، ٢٧٦، ٣)

سرّ وولاية

- تأمّل الألوهيّة التي أثبتها الله تعالى لنفسه ونفاها عن محمد صلّى الله عليه وسلّم وجبريل وغيرهما أن يكون لهم منها مثقال حبّة من خردل. فاعلم أنّ هذه الألوهيّة هي التي تسمّيها العامّة في زماننا السرّ والولاية. والإله معناه الوليّ الذي فيه السرّ، وهو الذي يسمّونه الفقير والشيخ وتسمّيه العامّة السيّد وأشباه هذا، وذلك أنّهم يظنّون أن الله جعل لخواص الخلق عنده منزلة يرضى أن يلتجئ الإنسان إليهم ويرجوهم ويستغيث بهم ويجعلهم واسطة بينه وبين الله. فالذين يزعم أهل الشرك في زماننا أنهم وسائطهم الذين يسمّيهم الأولون الآلهة، والواسطة هو الإله، فقول الرجل لا إله إلّا الله إبطال للوسائط. (وهاب، عس، ٣٦٤، ٦)

سراية

- جرت عادتهم (الفرنسيس) بتقسيم البيوت إلى ثلاثة مراتب: المرتبة الأولى: بيت عادي، والثانية: بيت لأحد من الكبار، والثالثة: بيوت الملك وأقاربه ودواوين المشورة ونحوها. فالأول يسمّى بيتًا، والثاني يسمّى دارًا، والثالث يسمّى قصرًا أو سراية. ويمكن أيضًا تقسيم البيوت من حيثية أخرى إلى ثلاثة مراتب أيضًا، المرتبة الأولى: البيوت التي لها حاجب، ولها باب كبير يسع دخول العربة منه، والثانية: البيوت التي داخلها دهاليز، ولها بوّاب، ولا يمكن أن تدخل العربة من بابها، والثالثة: البيوت التي لا بوّاب لها. (طهطاوي، اكا٢، ١٠٩، ١١)

سطح

- إنّك إذا وضعت جوهرًا فردًا بلصق جوهر فرد آخر قام بهما امتداد وهو المسمّى بالخط، فإذا وضعت جوهرين آخرين بلصقها قام بالمجموع امتداد وهو المسمّى بالسطح، فإذا وضعت فوق هذه الجواهر أربعة جواهر أخر قام بالمجموع امتداد وهو المسمّى بالجسم التعليمي، وأمّا الجسم الطبيعي فهو إسم لجملة تلك الجواهر. (بيجوري، حبم، ٥٩، ٣٥)

سطوة

- الذي يمنع الإنسان عن ارتكاب المنكرات هو أحد ثلاثة أمور، أو جميعها أو بعضها وهي: الدين والشئمة وخوف الحكّام. أمّا الأول فيكاد يكون في فقدان. والثاني إنّما يكون بحسب العادة والأخير يقوم بالسطوة والعدل والتدقيق، فإن أفلت البشر من هذا اللجم يحلُّ بالعالم الويل والهوان. لا يخفى أن أهمّها لنسبتنا العالمية هو الأخير لأنّه أشدّ سطوة في هذا العصر. ولذلك أقلّ تغاضٍ يضرُّ بالأعمال، وعلى الخصوص في الشرق. لأن أحواله كانت في ارتباك وأحكامه في فساد. (سبستاني، فجل١، ٧٨، ٢٤)

- إن علوّ الممالك وانحطاطها لا يتوقّف في هذا الأيام على مجرّد كونها مبنيّة على القوّة الماديّة أو على غيرها فقط. وما يصحّ في هذه الأيام كان يصحّ أيضًا في الأيام القديمة. والبراهين على ذلك كثيرة. لأنّ الدهر يدور أي يعيد اليوم ما فعله أمس. ولذلك لا نقدر أن نسلّم بأن حصول الدولة على درجة سامية من القوة يتكفّل لها بالارتقاء إلى أعلى درجات المجد والسطوة ويمكنها من القيام بحق واجباتها السياسية، وإذا ارتقت بها فارتقاؤها يكون مؤقّتًا وضعيفًا لأنّه لا يكون مبنيًّا على أساسات صحيحة. وحسبنا برهانًا ارتقاء تيمورلنك الذي داس بقدم عزمه وسطوته كل الممالك الشرقية وشيّد حصون مملكته على رؤوس العوالي وصانها بحدّ السيف. ولكنّها لم تثبت بل سقطت بموته وكذلك مملكة الإسكندر وغيره من الذين كانوا يعتمدون على القوة لقيام الملك. وذلك لأنّهم لم يلتفتوا إلى ما يمكن جلوسهم في سروج السطوة من أخذ التدابير اللازمة التي من شأنها تمكين العلائق الكائنة بينهم وبين الشعب بل كانوا يحاولون أن يتسلّطوا على رعاياهم تسلّطًا مطلقًا ويجذبوهم إليهم بعصا القوة وليس بحسن السياسة المبنيّة على أساسات العدل ومراعاة الحقوق وظروف الأزمنة والأماكن. (سبستاني، فجل١، ٨٩، ١٤)

سعادة

- السعادة ثلاثة: إمّا في النفس، فهي الحكمة،

والعِفّة، والشجاعة. وإمّا في البدن فهي الصحة، والجمال، والقوة. وإما خارج النفس والبدن، فهي المال، والجاه، والنَسَب. (عاملي، كشك٢، ٣٩٧، ١٢)

- إذا كانت السعادة قد أوصلت الإنسان إلى أن يتعالى على كل الخليقة بما اقترحت له من أدوات الرفاه والرغد بالنسبة إلى غيره من الخلائق فهذه السعادة عينها ستهوي به أخيرًا في هوّة الشقاء والنحس إذا لم يضع لها حدًّا. (مرّاش، غبح، ٩٥، ١٤)

سفتجة

- حيث كان البريد في الممالك الإسلامية منتظمًا عوضوا من النقود سفاتج ترسل مع البريد ليستبدلها صاحب البريد مع من يريد إرسال مال لبلد الآخر، فيحصل الغرضان مع الأمن، وعلى كل حال فمعطي السفتجة يلزمه أن يضع قدر ما تضمّنته من المال تحت يد من يأتمنه صاحب البريد أو يعيّنه السلطان لذلك ليجده عند الرجوع بغيرهان وقد نصّ فقهاء الحنفية على صحّة دفع المال لتاجر على أن يدفعه لصديقه في بلد آخر، ويكون الدفع على وجه القرض لا الأمانة حتى يستفيد الدافع سقوط خطر الطريق، أو أنّ التاجر يقرض تاجرًا آخر على أن يقضيه ذلك في بلد يريده المقرض، فيستفيد سقوط خطر الطريق، وحكمه الكراهة عندهم، قال في الدرّ في كراهة السفتجة وهي إقراض لسقوط خطر الطريق فكأنّه أحال الخطر المتوقّع على المستقرض، فكان في معنى الحوالة، وقالوا إذا لم تكن المنفعة مشروطة ولا متعارفة فلا بأس، ولفظ السفتجة بضم السين وتفتح وسكون الفاء وفتح التاء واحدة السفاتج، فارسي معرّب أصله سفته وهو الشيء المحكم، سُمّي هذا القرض به لأحكام أمره كذا في فتح القدير، وتُسمّى اليوم في عرف التجّار بالبوليصة والكمبيال. (سنوسي، مدر، ٢١٥، ٢٥)

سقوط الدولة

- إنّ أعظم السخطات مراعاة الحكومة صوالحها دون صوالح الرعيّة، وعند أهل السياسة هذا هو سبيل سقوط الدولة، فإن ضعف رعيّتها ضعف لها وربما كان المطالع يتعجّب عند استماع التفاصيل المبيّنة لأسباب ذلك لأنّنا قد سمعنا كثيرين يتحدّثون به على أنّهم لم يكشفوا عن الباطن لاكتفائهم بالظاهر أو لوجودهم في البحث ما يكفي ليستغرق كل بحثهم فلا يتيسّر لهم الدخول إليه، مع أنه لو نظرنا إلى حالة البلدان الواقعة في أطراف بعض الولايات وبحثنا عن سبب وقوعها في تلك الحال لوجدناه بدون جد طويل. ألا نتذكّر بأن نفوذ الحكومة في الجبال وفي السهول البدوية كان بالإسم دون الفعل، أو لم نتذكّر بأن الأموال الأميرية كانت تفنى قبل الوصول إلى خزائنها، فما هو يا ترى سبب ذلك، أما هو عدم نفوذ أمر الراعي في الرعيّة، وماذا يُسمّى ذلك ألا يسمّونه عصيانًا، فإلقاء الشقاق في ظروف كتلك الظروف هو من أفعل أسباب استبداد الحال واستغنام الفرص عند سنوحها لتضعيف المتمرّد هو من أقوم وسائط استقامة السياسة، وربما كان المطالع يظنّ أن الدولة التي وجدت رعاياها على تلك الحال والتزمت أن تعاملهم معاملة الأعداء لإخضاعهم إخضاعًا تامًّا لا تلام إذا عاملتهم بالصرامة وعدم الأركان في الحاضر خوفًا من رجوع المستقبل، مع أن ذلك هو مما لا تقتضيه الحال لأن للأحوال الماضية

مصدرًا عظيمًا وهو ظلم الحكّام وكفى البلاد محرّكًا إلى العصيان سياسة رجل كأحمد باشا الجزّار وغيره من أولئك القوم الظالمين الذين كانوا يعاملون الرعيّة معاملة لا يجوز أن يعامل بها السادة العبيد. (سبستاني، فجل١، ٢٦٦، ١٠)

- إنّ استبداد ملوك الشرق واستئثارهم بالمنافع، هو العلّة الحقيقية في سقوط دولهم واختلال أمورها وتلاشي أحوالها، لولاه لما دانت فارس للروس، ولما كانت الهند من توابع جزيرة بريتوس، ولما صارت دولة بني عثمان آلة بيد الدول تتحرّك بإرادتهم فتفعل ما يقولون وتصدع بما يأمرون. أولم نر فيها من آثار ذلك الاستبداد، ما قطع مذاهب الإصلاح، وأغلق أبواب النجاح، من تبديل الوزراء وتغيير القهارمة، ونكبة الرؤساء حتى ضعفت ثقتهم بدولتهم. فإذا تولّوا المناصب كان من همّهم أن يجمعوا من المال ما ينفقونه في أيام النكبة، حتى صار ارتقاء أحدهم دليل هبوطه، وولايته علامة دوله، وارتفاع شأنه إشارة نكبته ونفيه. فكيف يرجّى الإصلاح على يد من يبيت خائفًا من العزل، ويصبح راهبًا من النفي، ولا يعلم أيصل الأمر الذي يصدره إلى مكانه وهو على المنصب، أم يكون قبل ذلك في المنزل معزولًا أو في السفينة مبعدًا منفيًّا. وقد كان من عواقب هذه الحال، ما نراه بأعين الأسف من فساد الأمور وتلاشي الأحوال، وتبدّد الشؤون وتفرّق الكلمة، وتغيّر القلوب على الدولة، فترتّب على ذلك ما شهدناه من تجزّؤ المملكة وانفصال بعض الولايات عنها، حتى ضعفت بعد القوة وهرمت بعد الفتوّة. (إسحق، كسج، ١٨٥، ١٠)

سكر

- أمّا المتّخذ من النخيل فهو السكر والفضيخ والنبيذ، فالسكر فتحتين هو النيء من ماء الرطب إذا غلى واشتدّ وقذف بالزبد، وهو حرام كنقيع الزبيب المتقدّم وحكمه النجاسة المخفّفة كالنقيع. (جبرتي، رش، ٦١، ١١)
- إنّ السكر عصير الرطب، والفضيخ عصير البسر، والنبيذ مطبوخ ماء التمر. (جبرتي، رش، ٦٢، ٧)

سُكُركة

- أمّا المتّخذ من الحبوب والحلو فهو حلال وإن اشتدّ وقذف بالزبد إذا شرب منه دون القدر المسكر ويسمّى بالنبيذ، ويختلف باختلاف ما يضاف إليه، لكن نبيذ الحنطة يسمّى بالمِزر بكسر الميم كما في المغرب، ونبيذ الشعير يسمّى بالجعد، ونبيذ الذرة يسمّى بالسُكُركة بضم السين والكاف وسكون الراء. (جبرتي، رش، ٦٢، ٢٣)

سكن

- إمّا السكن الذي لا حقّ فيه للساكن ولا هو آمن على المال والروح فغاية القول في تعريفه أنّه مأوى العاجز، ومستقرّ من لا يجد إلى غيره سبيلًا، فإن عظم فلا يسرّ وإن صغر فلا يُساء. قال لابروير السابق الذكر ما الفائدة من أن يكون وطني عظيمًا كبيرًا، إن كنت فيه حزينًا حقيرًا، أعيش في الذلّ والشقاء خائفًا أسيرًا. على أنّ النسبة للوطن تصل بينه وبين الساكن صلة منوطة بأهداب الشرف الذاتيّ، فهو يغار عليه ويذود عنه كما يذود عن والده الذي ينتمي إليه، وأي كان سيّئ الخلق شديدًا عليه. ولذلك قيل في هذا المقام أن ياء النسبة في قولنا مصريّ وإنكليزيّ وفرنسوي هي من موجبات

غيرة المصريّ على مصر، والفرنسوي على فرنسا، والإنكليزيّ على إنكلترة، فأنكر ذلك بعض الناس وكان الأمر لا شكَّ سوء فهم أو سوء إفهام. (إسحق، درر، ٢١٢، ١٩)

سكون

- إنّ الجسم لا يتحرّك حركتين إلى جهتين من حيث هما حركتان، بل يتحرّك حركة واحدة تتركّب منهما، فإنّ الحركات إذا تركّبت وكانت إلى جهة واحدة أحدثت حركة مساوية لفضل البعض على البعض، أو سكونًا إن لم يكن فضل، وإن كانت في جهات مختلفة أحدثت حركة مركّبة إلى جهة، لتوسّط تلك الجهات على نسبتها، وذلك على قياس سائر الممتزجات. فإذن الجسم الواحد لا يتحرّك من حيث هو واحد إلّا حركة واحدة إلى جهة واحدة، إلّا أنّ الحركة الواحدة كما تكون متشابهة قد تكون مختلفة، وكما تكون بسيطة فقد تكون مركّبة، وكل مختلفة مركّبة وكل بسيطة متشابهة ولا يتعاكسان، الحركة المختلفة تكون بالقياس إلى متحرّكاتها الأول بالذات، وإلى غيرها بالعرض، ولا يكون جميعها بالقياس إلى متحرِّك واحد بالذات، بل لو كان فيها ما هي بالقياس إليه بالذات لكانت إحداهما فقط، وإذا ظهر ذلك فقد ظهر أنه لا يلزم من كون الجسم متحرّكًا بحركتين حصوله دفعة في جهتين، ولم يحوج ذلك إلى ارتكاب شيء مستبعد فضلًا عن محال. (عاملي، كشك٢، ١٦، ١٩)
- (العابد) للّه تعالى وهو الذي يذلّ نفسه امتثالًا لأمر ربه واجتنابًا لنهيه ظاهرًا وباطنًا سرًّا وجهرًا (ما له سكون) إي إمساك عن الحركة النفسانيّة في عبادة ربه؛ لأنه متى سكنت حركة نفسه عن العبادة خرج عن كونه عابدًا فهو متحرِّك النفس دائمًا في طاعة مولاه قائم فيها بنفسه لربّه لا بربّه لربّه. (نابلسي، رت، ١٣٥، ٢١)

سلام

- لا برهان إذن على سموّ عقل الإنسان وترويض أخلاقه ودعة سجيّته أعظم من محبته السلام ونفوره من الحروب والخصومات. على أنّه بالسلام تنمو الهيئة الاجتماعية وتتوسّع دائرة تقدّمها بالثروة والمعارف والآداب. بالسلام تخصب الحقول وتعطي الأرض غلّاتها وتجود الفلاحة ويكثر الحصاد. بالسلام تعمر البلاد والقرى وتتّسع التجارة التي عليها يقوم مدار الاشتراك الاقتصادي مع كافّة العالم. بالسلام تتقوّى الممالك وتعظم رجالًا ومالًا. وبالإجمال أنه بالسلام يقوم شرف البلاد وصالح العباد. ولكن إذا أخذنا نتصفّح الحروب وغوائلها إنما نرى العكس تمامًا. على أنه بالحرب تتبدّد الهيئة الاجتماعية وتضيق دائرة تقدّمها ونجاحها حيثما يرسل إليها مركز الجهل قاطرات الخراب، بالحرب تمحل الأرض وتضنّ بإنتاجها وتتقهقر الفلاحة ويقتر الحصاد، بالحرب تنهدم البلاد وتغور المتاجر في أودية الاضمحلال وتنقطع الشعوب عن مشاركة بعضهم البعض، بالحرب تضعف الممالك وتقلّ رجالًا ومالًا، وفي النتيجة أنه بالحرب تذلّ البلاد وتباد القبائل ويسود الخراب، ومع كل ذلك فقد يلد السلام حروبًا والحروب سلامًا، بناء على أن زيادة الراحة قد تنشئ أضرارًا جمّة لا تذهب إلّا بواسطة التعب والرياضة. (مرّاش، غبح، ٢١، ١٦)

سلب الإمكان العام عن العدم

- سلب الإمكان العام عن العدم أي سلب أن ثبوت العدم غير ممتنع ولا يخفى أن مفاد ذلك أنه ممتنع، فهو رجع في الحقيقة إلى امتناع العدم. (بيجوري، حبم، ٩٧، ٣)

سلب الإمكان العام عن الوجود

- وسلب الإمكان العام عن الوجود أي سلب أن ثبوته غير ممتنع، ومفاد ذلك أنّه ممتنع، فهو راجع في الحقيقة إلى امتناع الوجود، فالتغاير بينهما إنما هو بحسب الظاهر. (بيجوري، حبم، ٩٧، ١٢)

سلسلة الأحوال

- إنّ المدارس الصناعية ما زالت قائمة وفيها التعلُّم والتعليم مدّة الأزمنة التي وصل إليها علمنا، ولكن ابتداء وجود دوري، رأينا أوله وطريق سيره حتى انتهى إلى الحالة المشهودة وهي نتيجة ما سلف من الأحوال المنتظمة التي اقتضى بعضها بعضًا، وإن كان الغافل الذي لم يختبر الأحوال وتسلسلها في الوجود، يرى عند النظرة الحمقاء انقطاعًا في سلسلة الأحوال. فإذا تأمّل رجع إلى معرفة الحق والإقرار به. وإن ما هو موجود الآن إنّما هو نتيجة ما سلف، فإذا تفكّر الناس هذا التفكير، وقد كان من كثير منهم، عرفوا الأشياء وخواصها وكيف يستعملونها وينتفعون بها، وعند ذلك يكونون مستخدمين للطبيعة يصرفونها في إراداتهم ولا يكونون مستخدمين مسوقين بسياط الحاجات والضرورات. لا يفتكر الإنسان في إحراق النار حتى تلدغه، ولا كظم الماء يغرق فيه. ومما يتعجّب منه أن بعض الناس يسمع ويرى، ثم لا تأخذه غيرة توجب اتّساع معارفه واتّصال منافعه، كما هو حال جيرانهم وملاصقيهم أرضًا لأرض وديارًا لديار؛ وإلّا فما هذه الفترة والبطء والاستنامة لكواذب الأماني وأضغاث الأحلام، حتى صرنا بمنزلة العيال والأتباع، نَكِلُ النظر في مصالحنا والفكر في منافعنا إلى قوم، كل ما تخيّلناه فيهم بالنسبة إلى مصالحنا ومنافعنا فاسد. (حرصيفي، ركث، ٨٢، ١٥)

سلطان

- ثم بتداول الأزمان وترتيب البلدان وانضمام عدّة أقاليم أو مدن تحت رياسة واحدة تنظّمت النواحي تنظيمًا رسميًّا تابعًا لانقسام البلاد إلى ممالك، والممالك إلى إيالات، والإيالات إلى كور أو مديريات، والمديريات إلى أقسام، والأقسام إلى أخطاط، والأخطاط إلى نواحي ودوائر بلدية، أو إلى مدن، والمدن إلى أجزاء، وسمّي شيخ المملكة سلطانًا أو ملكًا أو رئيس جمهورية، وسمّي حاكم الإيالة واليًا أو أميرًا، وحاكم المدينة محافظًا أو مأمورًا، وحاكم المديرية مديرًا، وهكذا، وحاكم البلد شيخ البلد أو عُمْدة، وهكذا على حسب عرف كل بلد، واختلفت الأسماء باختلاف عرف الأقاليم والنواحي، والمسمّيات متّحدة. (طهطاوي، اكا١، ٥٢٥، ٢٠)

- إنّ مُلْك الإسلام مؤسّس على الشرع الذي من أصوله المشار إليها سابقًا وجوب المشورة وتغيير المنكر، والعلماء أعرف الناس به، كما أنّ الوزراء أعرف بالسياسة ومقتضيات الأحوال. فإذا اطّلع العلماء والوزراء على شيء يخالف الشريعة والقانون الخادم لها فعلوا ما تقتضيه الديانة من تغيير المنكر بالقول أوّلًا، فإن أفاد حصل المقصود، وإلّا أخبروا أعيان الجند بأن وعظهم لم ينفع، وبيَّن في القانون

المذكور ما يؤل إليه الأمر إذا صمّم السلطان على أن ينفذ مراده وإن خالف المصلحة، وهو أنّه يخلع ويولي غيره من البيت الملكي. وأخذ على ذلك العهود والمواثيق من العلماء ورجال الدولة، واستمرّ العمل على ذلك فكانت منزلة العلماء والوزراء بالدولة بمقتضى هذا القانون في الاحتساب على سيرة السلاطين كمنزلة وكلاء العامة في أوربا الآتي بيانهم، بل هي أعظم باعتبار أن الوازع الدنيوي الداعي إلى الاحتساب متأيّد بالوازع الديني عندنا، فبذلك القانون المشار إليه استديم نجاح الدولة وحسن سيرتها. (تونسي، أقوم، ٣٢، ١٦)

سلطة أبويّة

- لمّا كان لا بدّ لكل قوم انفردوا منذ الابتداء في رفع أو خفض من هيئة اجتماعية، وكان لا بدّ لتلك الهيئة الاجتماعية من صوالح خصوصية وعمومية بنسبتها بعضها إلى بعض وبنسبة كل فرد من أفرادها إلى غيره من الأفراد وإليها جميعها وبنسبتها جميعها إلى غيرها بحسب زمان الصلح أو الحرب للمهاجمة أو المدافعة أو لكليهما في وقت واحد، وكان إخلال فرد من أفراد تلك الهيئة أو أكثر من فرد من أفرادها بأصولها مما يكدر تلك النسبة وبالنتيجة يسلب راحة أعضائها، كان لا بدّ لها ممن يحافظ على أصول تلك الهيئة ويسوس مهامها في زمان الصلح والحرب ويسعى في ترقية أسباب كل ما من شأنه أن يؤول إلى توطيد أركان النجاح والراحة ويأتيها بالثروة والقوة الماديّة والأدبيّة. ولمّا كان في أول الأمر، أي عندما أخذت أمم الدنيا في الافتراق بعضها عن بعض واجتماع البعض منها في الأماكن التي كانت تترصّد فيها قيام الأود بحسبما ارتأته كلها أو أكثريتها عدد المجتمعين قليلًا، وكان محصورًا على الغالب في الذين ربطتهم العلاقات النسبية برباطات الوداد والحب. كان أمر إدارة هيئتهم الاجتماعية منوطًا بكبيرهم سنًّا. فكان يقوم برئاسة أعمالهم الدينية والسياسية والأبوية. على أن هذا الترتيب الطبيعي لم يدم زمانًا طويلًا لأنّ الطمع البشري وفساد شنشنة الإنسان كان يحمل بعض تلك الهيئات على طلب التغلُّب على غيرها من اللواتي كنَّ دونها قوة، وهكذا أخذت الهيئات الغالبة بالاتّساع ملكًا وقوة وغنى. فنتج من ذلك الحكومة الملكية المطلقة التي نقلت سلطة كبير القوم إلى ولده وإن كان أصغر من غيره سنًّا وأقلّ منهم حكمة. فأصبحت السلطة الأبوية ملكية، ومع تمادي الأيام أصبح الملك مالكًا مطلقًا بالسلطة السياسية والدينية معًا، وأصبحت أكثر هيئات العالم الاجتماعية مقسومة بحسب أعمال وحرف أهاليها. وهذه هي الهيئة المعروفة بالهيئة الإصنافية. (سبستاني، فجل١، ١٠٥، ١)

سلطة التشريع

- سلطة التشريع منفصلة عن سلطة التنفيذ، بمعنى أن لا يكون مخترع القانون هو المنفذ له، وأنّ أعضاء مجالس الحكم لا يعزلون، وحضور الجورى عند فصل نوازل الجنايات وإشهار المفاوضة السياسية ونوازل الجنايات في الجريدة الرسمية وعدم التعذيب للتقرير بالذنب وعدم التحجير في الصناعات وتأسيس المكاتب للفقراء. (تونسي، أقوم، ١٤٣، ٢٢)

سلطة التنفيذ

- سلطة التشريع منفصلة عن سلطة التنفيذ، بمعنى

أن لا يكون مخترع القانون هو المنفذ له، وأنّ أعضاء مجالس الحكم لا يعزلون، وحضور الجورى عند فصل نوازل الجنايات وإشهار المفاوضة السياسية ونوازل الجنايات في الجريدة الرسمية وعدم التعذيب للتقرير بالذنب وعدم التحجير في الصناعات وتأسيس المكاتب للفقراء. (تونسي، أقوم، ١٤٣، ٢٢)

سلطة الزوج

- إنّ سلطة الزوج تكون على الذات وعلى المال. فأمّا سلطته على الذات فقد كان موضوعها التأديب. ذكر لنا (بومنوار) قانونًا من العصور المتوسّطة من حكمه "يحق للرجل أن يضرب زوجته على شرط الرفق" وقد أبطلت آداب الأخلاق هذا الحكم في الدرجنات العالية من الناس، إلّا أنّه لا يزال مرعيًا في العامة يأخذون به وقد لا يحفظون الشرط. ولكن لحسن البخت صار الرجل إذا ضرب زوجته فهي ترد إليه واحدة بواحدة جزاء وهذا من علائم النجاح. ومع ذلك ما برحت أذكر أني سمعت سائق مركبة يقول مشيرًا إلى السوط "هذا كفيل السلم في أهل بيتي" فقلت له أتضرب زوجتك؟ قال لا شك ولا ريب. قلت وفيم؟ قال هذا فرسي أسوطه إذا لم يجر. قلت: إن زوجتك لا تقاس بالفرس. قال وذمّتي صدقت فإنّها أشدّ عنادًا منه. قلت ذر العناد أليس من النذالة أن تثور غضبًا على امرأة؟ قال تمهّل يا سيّدي إني أضربها ولا يمسّني غضب. فمن ذا يصدر أن الفيلسوف (سنيك) أجاب بمثل ذلك صديقًا كان يأخذ عليه شدّة غيظه من العبيد بل لا غرابة في ذلك فإن الاستبداد يرمي بسهمين فيصيب العبد بالظلم، والمالك بالفساد. ثم أبان فاضلنا المشار إليه وجه سلطة الزوج على المال فلم ينكر أن لا بدّ لإدارة البيت من رئيس فرد يكون فيه بمنزلة الملك في الأمة، ولم ينزع هاته الرئاسة عن الرجل ولكنه أوجب فيها التقييد وأنكر الإطلاق. فاعترض على قانونهم الناطق بأن للرجل حق التصرّف في مال زوجته إدارة، وبيعًا، وهبة بلا إجازة ولا استئذان. وأن المرأة لا تستطيع ادّخارًا ولا قرضًا كائنًا ما كان ذلك القرض، ولا هبة، ولا قبول هبة بلا رخصة سابقة من الزوج في حالة كونه يأخذ من شاء ويعطي ما شاء بلا حساب - قلت اعترض على هذه الأحكام - بما ينشأ عنها من المضارّ والمفاسد من حيث أن الرجل قد يكون دنيء النفس، ضعيف الهمّة، ذا ملكة مفسدة من مثل القمار، والسكر، والفحشاء. فيبدّد متاع البيت، ويضيّع مال الزوجة ويجعلها والولد في أسوأ حال، وما ذلك نادر الوجود في الرجال. ثم تصوّر لهذا الداء دواء يحسبه شافيًا فقال إذا رأت المرأة من زوجها مثل ذلك الفساد فليكن لها حق رفعه إلى مجلس من أهل البيت يكون نافذ الحكم. (إسحق، كسج، ١٧٠، ١٣)

سلطة وواجبات والدية

- بالزواج يحصل النتاج فتنشأ عنه السلطة والواجبات الوالدية، وهي وسيلة استمرار النوع. فالنتاج مؤدّى الطبيعة البشرية، واستبقاء المولود متعيّن على الولادة فهو واجب تفرضه طبيعة الأشياء فلا مفرّ للوالد منه، ولا عذر له في القعود عنه. (إسحق، كسج، ١٦٣، ٢٠)

سلطنة رسمية

- أمّا السلطنة الرسمية على الرعيّة فهي لا تكون

إلّا في البلاد التي قوانينها محض سياسة وضيعة بشرية، لأن قوانين مثل هذه الممالك تنتج اختلاط الرجال بالنساء، بناء على قانون الحرية المؤسّس عليه تمدّن تلك البلاد، وإلّا فتمدّن الممالك الإسلامية مؤسّس على التحليل والتحريم الشرعيين بدون مدخل للعقل تحسينًا وتقبيحًا في ذلك، حيث لا حَسَن ولا قبيح إلّا بالشرع. (طهطاوي، اكا٢، ٤٦٧، ٨)

سماء

- لفظ السماء في الأصل إسم لسماء الأرواح؛ لأنّ الأرواح مخلوقة قبل الأجسام بألفي عام، كما ورد في الحديث. ثم انطلق لفظ السماء على هذه السماء المحسوسة سماء الأجسام؛ لأنّ عالم الأجسام خلق مثالًا لعالم الأرواح، والمقصود ذلك العالم، لكن إنّما يفهم بهذا العالم. فالله تعالى فوق سماء الأرواق، يعني: فوق العقول. (نابلسي، أش، ٢٦٧، ٧)
- السماء والأرض مجموع أجسام وأعراض. والأعراض صور محسوسة أو معقولة أو موهومة. وهي كلها لا بقاء لها. بإجماع العقلاء، بل وقت وجودها عندهم مقترن بوقت عدمها. وهكذا فهي متوهّمة البقاء بـ"تجدّد الأمثال". (نابلسي، وج، ٣٥، ١٤)
- المراد بـ(السماء) الأجرام العلوية، أو جهة العلوّ. والناس مختلفون في خلق السماء وما فيها، والأرض وما فيها، باعتبار التقدّم والتأخّر، لتعارض الظواهر في ذلك. (آلوسي، مق، ١٢، ٤)
- أما ما ذهب إليه متأخّرو الفلاسفة، فلا سماء عندهم، بل الأجرام العلوية قائمة بالجاذبية؛ فإنّ الشمس وسائر الكواكب السيارات عليها، بل وجميع الثوابت ليست مركوزة في جسم من الأجسام، والآيات القرآنية وإن لم يكن فيها ما يدلُّ على خلاف ما ذكر في الكواكب، بل ربما كان فيها ما يدلّ على ما يؤيّد مذهب المتأخّرين. فإنّ النصوص تشعر بأنّ ما نشاهده من الحركات، ليست بالأجرام اشتملت على الكواكب، مثل قوله سبحانه: ﴿لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ (يٰس: ٤٠). نعم المناقضة والمخالفة بين مذهب المتقدّمين والمتأخّرين في هذا الباب، فإن المتقدّمين قالوا: إنّ العالم الجسماني كرة منضدّة من ثلاث عشرة كرة، ومركز العالم مركز كرة الأرض. غير أنّ المتأخّرين لم يثبتوا من السماوات سبعًا، ولا أكثر من ذلك ولا أنقص. والمتشرّعون منهم قالوا: المراد من السماوات السبع أصناف أجرام الكواكب، فإنّهم جعلوها على سبعة أصناف في المقدار، وذلك هو الضلال البعيد، فلا يلزم أن يكون كل ما لم تصل إليه أيدي أفكارهم هو في حيّز العدم... فإن الرسل، صلوات الله وسلام عليهم، كلهم أخبروا بوجود السماوات في هذا الفضاء، الذي ليس له مبدأ ولا انتهاء. وهذا خاتمهم، صلوات الله عليه، قد ذكر ما ذكر مما رأى في معراجه في السماوات، واستفتاحه لها بواسطة جبريل: كل ذلك يبطل تأويل من أوّل. (آلوسي، مق، ١٩، ٢)
- إنّ المراد من السماء إمّا المُظلّة وإمّا السحاب. (آلوسي، مق، ١١٢، ٥)
- السماء كلُّ ما علا، والأرض كلُّ ما سفل. (جزائري، مواف٢، ٦٦٦، ١)

سمع

- السمع بمعنى المسموع وهو الدليل السمعي،

وليس المراد أنّ السمع ورد بنفس الصفات لأنّه خلاف الواقع بل المراد أنّه ورد بمشتقّاتها، قال الله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ (النساء: ١٦٤) أي أزال عنه الحجاب وأسمعه الكلام القديم ثم أعاد الحجاب، وليس المراد أنّه تعالى يبتدئ كلامًا ثم يسكت لأنّه لم يزل متكلّمًا أزلًا وأبدًا خلافًا للمعتزلة. (بيجوري، تمر، ٤٣، ١٧)

سموات

- أخبر - تعالى - أنّه خلق السموات. والمراد: كلُّ ما علا من الأفلاك والأملاك. والأرض، والمراد: كل ما سفل من العناصر والأركان وما تولّد منها لتفصل مجمل الحق، الذي خلقت لأجله، وتميِّز مبهمه وتظهر خفيَّه، وهذا بحسب الخلق الأوّلي الغيبي العلمي. فإنّ الإنسان الأكمل متقدِّم بالحقيقة. وأمّا بحسب الخلق الإيجادي العيني الشهادي، من حيث الصورة والنشأة الطبيعية العنصرية؛ فالإنسان متأخِّر، اجتمعت نشأته من كلّيات حقائق السموات والأرض وجزئيّاتها، فكان مختصرهما، وهما مطوّلاه. (جزائري، مواف٢، ٥٧١، ٤)

سميع

- (هو) سبحانه وتعالى (السميع) أي المختصّ بالاتصاف بالسمع القديم القائم بذاته تعالى، الذي ليس بأذن ولا صماخ ولا بسبب وصول الهواء المتكيّف بكيفيّة الصوت كما في سمعنا الحادث. (نابلسي، رق، ١٣، ٣)

سن البلوغ

- متى بلغ الإنسان إلى المرحلة الثانية من حياته وهي سن البلوغ دخل في طريق حقيقة السلوك. إذ يلج في عباب هذا البحر المحيط به أي العالم ويصبح سلوكه جاريًا باعتبار التربية التي تسنّمها في المرحلة الأولى وموكلًا عليها. أو ما ترى العود يقوم حسب نصبه والخط يمرُّ وفق نسقه والحركة تجري طبق نهجها. إن معوجًّا فمعوجًّا أو مستقيمًا فمستقيمًا. أما سنّ البلوغ فهو الأجل الذي فيه تدخل الطبيعة الحيوانية في دائرة كمالها. ويظهر الفرق بين الذكر والأنثى. على أنه قبل هذا المدخل لا يوجد فرق ظاهر بين الذكورة والأنوثة. فيرى في الإثنين أسوة الوجوه بالعضوية والأصوات بالنغمة والحركة بالمجرى. حتى إذا ما انطلقت عواصف البلوغ من قيودها السرّية تبوّأ الذكر عرش ذكورته وانحازت الأنثى في خدر أنوثتها. ويعرف ذلك من اتّقاد الأعين بشرر الصبوة ونهوض البنية وتبرزها ونتوء الأعضاء الوجهية وتقوّمها. وفي الذكر يجهر الصوت ويخطّ العذار والشنب وتبرز الحنجرة. وفي الأنثى الغزل وينحل الخصر ويعبل الردف. وتترنّح الأعطاف في مرجحنّ الدلال. وهكذا يشبُّ في الفريقين شواظ الميل وأوار النفس. إذ تهبّ على الطبيعة النامية رياح شعائر الوجود والإيجاد وتتفتح في القلب ينابيع الحياة المستقلّة التي كانت مسدودة بموانع الحياة القاصرة. وتتدفّق على جهاز الحسّ ميازيب جوانب البعال وتودّد المخالطة. أما زمن التوغّل في هذا الأجل الجديد فهو يختلف باختلاف المناخ والمزاج. إلّا أن السلوك المتقدّم عليه قد يعارضهما ويتعدّى حدودهما. فكلما كان الشخص ذا تربية مهذّبة وحياة منعزلة عن الفاسدين والمتهافتين كان بلوغه الحلم متأخّرًا. وكلما

كان الشخص متوغّلا في أعباء العشرة ومندفعًا في دائرة الانهماك كان بلوغه متقدّمًا. لأنه كما أن الحواس تنبّه وتهيّج التصوّر هكذا التصوّر ينبّه ويهيّج الحواس. فكلما أمكن تأخير هتك أسرار المخالطة عن الحداثة كان البلوغ أبطأ. فيكون النموّ أشدّ والبنية أصحّ. ولا غرو في ذلك. لأن الكرمة التي تستثمر في الربيع تذبل في الخريف. وهكذا الطبيعة التي يعجل بلوغها يعجل هرمها وعلى كل حال فعندما يمتطي الإنسان جواد البلوغ يجمح به إلى الكرور في ميدان سلوك جديد. حيث يجري سباق خيول البشر بأسرهم. ولما كان من شأن البلوغ إحداث ظواهر جديدة في بنية اليافع وطبيعته كان من شأنه أيضًا أن يحدث صفات وسجايا جديدة تلائم تلك الظواهر الجديدة وتوافقها. إلّا أن هذه الصفات والسجايا لا تكون أصلية البتّة بل متفرّعة عن أصول طبيعة البلوغ. وهي ثلاثة: الحب. والعيشة. والبحث. (مرّاش، غبح، ١٢١، ١٢)

سُنّة

- ليست السنّة إلّا مجرّد بيان للقرآن، اعلم أنّ النبي صلّى الله عليه وسلّم هو المُعبِّر عن القرآن الدالّ على معانيه بما علّمه الله فكانت أقواله وأفعاله وتقريراته كلها وحيًا. (سنوسي، كو، ٤٠، ٣)

- إنّ السنّة حجّة على جميع الأمّة، وليس على أحد من الأمّة حجّة على السنّة، لأنّ السنّة معصومة من الخطأ وصاحبها معصوم، وسائر الأمة لم تثبت لهم العصمة إلّا مع إجماعهم خاصّة، وإذا أجمعوا تضمّن إجماعهم دليلًا شرعيًّا، والصوفية والمجتهدون كغيرهم ممن لم تثبت لهم العصمة ويجوز عليهم الخطأ والنسيان والمعصية كبيرها وصغيرها والبدعة محرمها ومكروهها. (سنوسي، معش، ٧٥، ٢٢)

- إنّ كل ما وافق الكتاب أو السنّة أو الإجماع أو القياس فهو سنّة، وما خرج عن ذلك فهو بدعة مذمومة. (بيجوري، تمر، ١٢٣، ٩)

سنّة صحيحة

- لا بدّ أيضًا قبل المناظرة أن يُمهّد بين المتناظرين أصل آخر يكون المرجع إليه عند الاختلاف كالكتاب والسنّة الصحيحة والإجماع والقياس، والمراد بالسنّة الصحيحة ما صحّحه أئمة الحديث الثقات المشهورون بين الأمة في مشارق الأرض ومغاربها المشهود لهم بالعلم والمعرفة والإتقان الذين أفنوا أعمارهم في تحصيل الحديث وتدوينه ورحلوا في تحصيله إلى مشارق الأرض ومغاربها وعرفوا الصحيح من الضعيف والموضوع وعرفوا الرواة وميّزوا الثقة التي تقبل الرواية عنه من غيره. (دحلان، رسر، ١٠٦، ١٣)

سند

- الإسناد: رفع الحديث إلى قائله، والسند الإخبار عن طريق المتن. (سنوسي، موم، ٤٧، ١٨)

- السَنَد عند علماء الإسلام؛ شرط في العمل. بما في الكتب، والاحتجاج بها. والسَنَدُ؛ هو أن يعطي المصنّف، كتابه إلى آخر، ويقول له: أذِنتُ لك، أن تروي عني هذا الكتاب. ويعطيه الذي أخذه عن المصنّف، إلى آخر؛ بهذا الشرط. وهكذا نسبة كلِّ علم. وإذا عُدم هذا السند في كتاب؛ يكون غير معتبر، ولو تكون

فيه العلوم الكثيرة. ولا يصحُّ نسبة ما في الكتاب، إلى مَن نسب إليه الكتاب؛ إلّا بشرط السَنَد. وهذا؛ شيء خُصَّ به علماء الإسلام وشريعته. فإنّ أحاديث رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم) رواها عنه العدول. ثم أخذها، عن أولئك العدول؛ عدول آخرون... وهكذا. حتى وصلت للبخاري مثلًا، وهو عدل. ثم البخاري، صنَّف كتابه، ورواه عنه تسعون ألفًا. ثم انتشر في المشرق والمغرب، بالسَنَد، حتى وصل إلينا. (جزائري، ذغ، ١٣٩، ٣)

سواد أعظم

- قال ابن القيم رحمه الله في (أعلام الموقعين): واعلم أنّ الإجماع والحجّة والسواد الأعظم هو العالِم صاحب الحق وإن كان وحده وإن خالفه أهل الأرض. وقال عمرو بن ميمون سمعت ابن مسعود يقول: "عليكم بالجماعة فإنّ يد الله على الجماعة" وسمعته يقول: "سيلي عليكم ولاة يؤخّرون الصلاة عن وقتها فصلِّ الصلاة وحدك" وهي الفريضة "ثم صلِّ معهم فإنّها لك نافلة". قلت: يا أصحاب محمد، ما أدري ما تُحدِّثون، قال: وما ذاك؟ قلت: تأمرني بالجماعة ثم تقول صلّ الصلاة وحدك!. قال: يا عمرو بن ميمون، لقد كنت أظنّك من أفقه أهل هذه القرية، أتدري ما الجماعة؟ قلت: لا، قال: جمهور الجماعة هم الذين فارقوا الجماعة، والجماعة ما وافق الحق وإن كنت وحدك. (وهاب، رشح، ٢٣٦، ٦)

سور

- إعلم أنّ السور هو اللفظ الدالّ على كمية الأفراد أي على صفتها المنسوبة للكمّ وهو العدد والمراد بصفتها شمولها أو عدم شمولها. (بيجوري، حبم، ١٠١، ٣٠)
- في القضيَّة الحمليَّة وأحكامها: إذا كان موضوع الحمليَّة جزئيًا كما في نحو زيد كاتب قيل لها الشخصيَّة. وإن كان كلّيًا فإن نُصَّ على كمّيته قيل لها المحصورة. فإن كان النص على جميع أفراده نحو كل إنسان حيوان فهي المحصورة الكلّية. أو على بعضها نحو بعض الحيوان إنسان فهي المسوَّرة الجزئيَّة. ويُقال لما دلَّ فيها على الشمول أو التبعيض سور. ولذلك يقال لها المُسوَّرة. فإن خَلَت من السور نحو الإنسان حيوان قيل لها المهملة. واعلم أنّ النسبة بين الموضوع والمحمول لا بُدَّ لها من رابطة تدلّ عليها مذكورة نحو زيد هو كاتب. أو مقدَّرة كما مرَّ من الأمثلة. (يازجي، قم، ١٩، ٢)

سور في الإيجاب الجزئي

- إنّ السور في الإيجاب الجزئي له لفظ واحد أيضًا وهو قد يكون، وهو مشترك بين المتّصلة والمنفصلة. (بيجوري، حبم، ١٢٧، ٦)

سور في الإيجاب الكلي

- إنّ السور في الإيجاب الكلّي له ثلاثة ألفاظ: اثنان منها في المتّصلة وهما كلّما ومهما، والآخر في المنفصلة وهو دائمًا. (بيجوري، حبم، ١٢٧، ٤)

سور في السلب الجزئي

- إنّ السور في السلب الجزئي له أربعة ألفاظ... إثنان منها في المتّصلة وهما ليس كلّما وليس مهما وواحد في المنفصلة وهو ليس دائمًا، والآخر مشترك بينهما وهو قد لا يكون، وإن الإهمال يتحقّق بإطلاق إن ولو وإذا عن

السور في المتّصلة، وبإطلاق إمّا عن ذلك في المنفصلة. (بيجوري، حبم، ١٢٧، ٧)

سور في السلب الكلي

- السور في السلب الكلّي له لفظ واحد وهو ليس البتّة وهو مشترك بين المتّصلة والمنفصلة. (بيجوري، حبم، ١٢٧، ٥)

سوقة

- أمّا العرب على الإطلاق فكانوا من الأزمان القديمة يسيحون في الأرض، سوقة وملوكًا، حتى بلغوا أرض المغرب، وبلغوا من حدود المشرق "سمرقند"، وبلغوا باب الأبواب، ودخلوا بلاد الهند، ولكن كانوا يغيرون على غير بلادهم، ولم يستقرّوا فيها حتى يصيروا ملوكها، بل في الغالب كان يقتصر على ملك أبيه، وإذا غلبه غيره رحل إلى البلاد البعيدة ليستنجد على خصمه بملك أجنبي ذي قوّة وبأس، كما وقع لامرئ القيس الكندي ذهب إلى قيصر الروم ليستنجد به. (طهطاوي، اكا١، ٣٥٩، ١٤)

سياحة

- أمّا العرب على الإطلاق فكانوا من الأزمان القديمة يسيحون في الأرض، سوقة وملوكًا، حتى بلغوا أرض المغرب، وبلغوا من حدود المشرق "سمرقند"، وبلغوا باب الأبواب، ودخلوا بلاد الهند، ولكن كانوا يغيرون على غير بلادهم، ولم يستقرّوا فيها حتى يصيروا ملوكها، بل في الغالب كان يقتصر على ملك أبيه، وإذا غلبه غيره رحل إلى البلاد البعيدة ليستنجد على خصمه بملك أجنبي ذي قوّة وبأس، كما وقع لامرئ القيس الكندي ذهب إلى قيصر الروم ليستنجد به. (طهطاوي، اكا١، ٣٥٩، ١٣)

- السياحة أمر عظيم في تكميل النفس، لأنّ السيّاح يلقى أفاضل مختلفين فيستفيد من كل واحد فائدة مخصوصة، وقد يبلغ مبلغ الأكابر من الناس فيستحقر نفسه في مقابلتهم، وقد يصل إلى المدارس الكبيرة فينتفع بها، وقد يشاهد اختلاف أحوال أهل الدنيا بسبب ما خلق الله في كل طرف من الأحوال الخاصة بهم فتتقوّى معرفته. وبالجملة فالسياحة لها أمر قوي في أمر الدين والدنيا، بهذا تستنير الممالك بالتناوب، فمصابيح العلوم أشبه بالكواكب ذوات الأذناب، تنتشر في الأفق انتشارًا مؤقّتًا، وهي سريعة الزوال، ولا تعود إلى محلها إلّا بعد قرون وأجيال، فلا بأس إذا ضعف نور التمدّن في مملكة من أن تعود إلى رتبتها الأولى، لا سيّما إذا سخّر الله لها ملكًا مجدّدًا صاحب قريحة عظمى ويد طولى. (طهطاوي، اكا٢، ٤٢٦، ١١)

سيادة

- أمّا ينبوع ظهور السياسة والسيادة والشرائع فهو جارٍ من تغلّب الناس على بعضهم البعض منذ القديم، الأمر الذي أنتج التملّك والممتلكات على وجه الأرض. فلا سبيل لمن يرغب في الاطّلاع على حقائق الحوادث البشرية وطرائق حدوثها إلّا في إطلاق طيور التبصّرات الدقيقة حتى تحوم باسطة أجنحة البحث والاستقصاء على شواجن التاريخ العام حيثما يشتبك شجر المواقع في منحدرات الأجيال الغابرة وتهوي غدران الوقائع من شواهق القدمية العالية. (مرّاش، غبح، ٣٥، ١١)

- إذا كانت السيادة قد بلغت بالإنسان إلى أن

يخضع مستعصيات الأشياء ويسود جميع قبائل الطبيعة وطوائفها فهذه السيادة نفسها ستفضي به أخيرًا إلى التعبّد والذلّ والمسكنة إذا لم ينصب لها حاجزًا. (مرّاش، غبح، ٩٥، ١٧)

سياسات شرعية

- كانت العامّة في مبدأ الأمر أنكرت تلك التنظيمات (الحديثة) إنكارًا كليًّا حتى ظهر في بعض جهات المملكة مبادئ الاضطراب، وسبب ذلك أنّ عمّال تلك الجهات وغيرهم ممن له فائدة في التصرّف بلا قيد ولا احتساب لمّا تيقّنوا أنّ إجراء الإدارة والأحكام على مقتضى التنظيمات مما يخلّ بفوائدهم الشخصيّة، دسّوا للعامّة من قول الزور والغشّ ما ينفرهم منها مثل قولهم هذا شرع جديد مخالف لشريعة الإسلام، وأعانهم على ذلك من كان له من الدول الأورباويّة فائدة في عدم نجاح سعى الدولة في تحسين أحوال ممالكها، فالدولة العليّة عوض أن تغتنم تلك الفرصة وترجع إلى استبدادها كما وقع في بعض الممالك أكذبت تلك الظنون الفاسدة بإرسال فخر علماء ذلك العصر وأتقاهم أعني شيخ الإسلام المقدّس عارفًا بك إلى جهات الاضطراب لوعظ الناس وأمرهم بالطاعة والامتثال، فخطب بذلك على المنابر وبيّن للناس أن تلك التنظيمات ليست خارجة عن المنهج الشرعي، وما هي إلّا ضبط للسياسات الشرعية التي كانت أهملت، وأنّ الداعي إليها ليس إلّا تحسين إدارة المملكة وحفظ حقوق الأمّة في النفس والعرض والمال وكفّ الأيدي الجائرة من الولاة ونحو ذلك من المصالح، فانقادت الرعيّة عند ذلك وسكنت واستمرّ العمل بالتنظيمات في سائر الجهات بقدر الإمكان. (تونسي، أقوم، ٣٤، ١٧)

سياسة

- إنّ الأصول والأحكام التي بها إدارة المملكة تُسمّى: فن السياسة الملكيّة، وتُسمّى: فنّ الإدارة، وتُسمّى أيضًا: علم تدبير المملكة، ونحو ذلك، والبحث في هذا العلم، ودوران الألسن فيه، والتحدّث به، والمنادمة عليه في المجالس والمحافل، والخوض فيه الغازيتات، كل ذلك يُسمّى "بوليتيقية"، أي سياسة، وينسب إليه فيقال بوليتيقي، أي سياسي. فالبوليتيقية هي كل ما يتعلّق بالدولة وأحكامها وعلائقها وروابطها، فقد جرت العادة في البلاد المتمدّنة بتعليم الصبيان القرآن الشريف في البلاد الإسلامية وكتب الأديان في غيرها قبل تعليم الصنائع، وهذا لا بأس به في حدّ ذاته، ومع ذلك فمبادئ العلوم الملكيّة السياسيّة، التي هي قوة حاكمة عموميّة، وفروعها، مهملة في الممالك والقرى بالنسبة لأبناء الأهالي، مع أنّ تعليمها أيضًا لهم مما يناسب المصلحة العمومية، فما المانع من أن يكون في كل دائرة بلدية معلّم يقرأ للصبيان، بعد تمام تعليم القرآن الشريف والعقائد ومبادئ العربيّة، مبادئ الأمور السياسيّة والإدارية، ويوقفهم على نتائجها، وهو فهم أسرار المنافع العمومية التي تعود على الجمعيّة وعلى سائر الرعيّة من حسن الإدارة والسياسة والرعاية في مقابلة ما تعطيه الرعيّة من الأموال والرجال للحكومة، ويفيدهم أسباب إيجاب الحكومة على الأهالي أن تخدم وطنها بنفسها خدمة شخصيّة في العسكرية، وأسباب إلزام الأهالي بدفع حصة مخصّصة من أموالهم بوصف خراج أو "ويركو" أو عوائد، أو نحو

ذلك من جبايات الحكومة القائمة في الدول الإسلامية مقام الزكاة المعطّلة، وكذلك ليعرف الأهالي أسباب إيجاب الحكومة عليهم أن يتنازلوا عن شيء من أملاكهم وعقاراتهم عند الاقتضاء واحتياج الحكومة لذلك للمصلحة العمومية، كتوسيع الطرق وما أشبع ذلك من العمليات التنظيمية. فإذا ارتكز في أذهان الصبيان من زمن شبوبيّتهم أصول هذه السياسات الشرعية وفروعها، وفهموا الأسباب والمسبّبات، سهل عليهم عند بلوغ الرشد، والوصول إلى كمال الرجولية، إجراء مفعولها. وهل هذا التعليم إلّا إيقاف أهل الوطن على معرفة حقوقهم وواجباتهم بالنسبة لأملاكهم وأموالهم ومنافعهم وما لهم وما عليهم، محافظة على حقوقهم، ودفعًا للتعدّي عليها؟ (طهطاوي، اكا١، ٥١٧، ١٢)

- كان المانع لتعلّم البوليتيقية والسياسة في الأزمان السابقة ما تشبّث به رؤساء الحكومات من قولهم: إنّ السياسة من أسرار الحكومة الملكية، لا ينبغي علمها إلّا لرؤساء الدولة ونظار الدواوين، مع كون لفظ البوليتيقية كان معروفًا أيضًا بمعنى آخر وهو: الحيلة والخداع والتدبير مما لا يليق إلّا بالمملكة الجائرة، وفي هذه الأيام جميع الأحكام الملكيّة مؤسّسة على العدل والأمانة وخلوص النيّة، المتقوّم منها الحق، وهو أبيض أبلج، لا ينبني إلّا على الإخلاص في القول والعمل، وحسن العلاقات بين الراعي والرعية، مما يغرس المحبة والمودّة في قلب الملك ورعاياه، بسبب اتباعه الأصول المربوطة وسيره على السنن القويم، حسب أحكام المملكة المشروطة، وهي غير مكتومة. (طهطاوي، اكا١، ٥١٨، ١٣)

- من البديهي أنّ للإنسان حقوقًا وعليه واجبات، فطلبه لحقوقه وتأديته لواجباته على الوجه الأكمل يقتضيان معرفة الحقوق والواجبات ومعرفتهما متوقّفة على فهمهما، وفهمهما عبارة عن معرفة قوانين الحكومة التي هي السياسة، فالذي لا يريد خدامة الحكومة هو أيضًا مثل المستخدم فيها لمعرفة قوانينها. (طهطاوي، اكا١، ٥١٨، ٢٨)

- أمّا ينبوع ظهور السياسة والسيادة والشرائع فهو جارٍ من تغلّب الناس على بعضهم البعض منذ القديم، الأمر الذي أنتج التملّك والممتلكات على وجه الأرض. فلا سبيل لمن يرغب في الاطّلاع على حقائق الحوادث البشرية وطرائق حدوثها إلّا في إطلاق طيور التبصّرات الدقيقة حتى تحوم باسطة أجنحة البحث والاستقصاء على شواجن التاريخ العام حيثما يشتبك شجر المواقع في منحدرات الأجيال الغابرة وتهوي غدران الوقائع من شواهق القدمية العالية. (مرّاش، غبح، ٣٥، ١١)

- حالة المطابقة: إن منزلة السياسة من الهيئة الاجتماعية هي كمنزلة الدم من الجسد. فكما أن هذا السائل يقوم بتغذية الجسد وبدونه لا تثبت الحياة، هكذا السياسة تقوم بإعالة تلك الهيئة وبدونها لا يثبت النظام. وكما أن الدم يجب أن يكون بمقداره ونسب أجزائه لما يحتاجه الجهاز العضوي بحيث إذا لم تحصل هذه المطابقة أن يكن من قبيل الزيادة أو النقصان لا تلبث الأعضاء على صحتها وتقع في حالة الاضطراب في وظائفها، هكذا ينبغي أن تكون السياسة مطابقة بقوانينها وشرائعها لما يقتضيه واقع الحال دون زيادة ولا نقصان. ومتى عدمت تلك المطابقة زاغت الهيئة عن

واجباتها واضطرب كل نظامها. (مرّاش، غبح، ٤٤، ٣٤)

- من العيشة يتولّد الكدح ومنازلة الأقدار وخوض لجج الصعوبات والأتعاب والحمل على المشقّات والآلام وصراع الجوامد والسوائل. ومن ذلك تشبّ في النفس شعائر الحسد والطمع والشراهة. ومن هذا الشبوب يتحمّل النفاق والكذب والمداجاة والميل إلى الاختلاس والتلصيص وحب اللجب والخصام. ولما كانت شراهة البشر وأطوارهم قد علّمت الزمان أن يسوء إلى هذا ويحسن إلى ذاك أفضى ذلك إلى أن يعيش الواحد رغدًا والآخر وغدًا وسيّدًا وعبدًا وأميرًا وأسيرًا وغنيًّا وفقيرًا وسعيدًا وتعيسًا. ومن هذه الحوادث ثار البغض في قلوب الإنسانية. وتنافرت الأرواح والأشباح. فهبّ القوم على بعضهم واضطرمت بينهم الحروب والغارات. وصاروا يقتتلون ويتفانون ويصبغون بدمائهم بحارًا وأنهارًا. ولذلك فقد اضطرّ الإنسان إلى وضع السياسة والشريعة لردّ الجماح وقمع الكفاح. فخضعت الأفراد والأهلون. وأبقت الأقيال والعاهلون. وإن في ذلك لعجب العجاب. (مرّاش، غبح، ١٢٢، ١٣)

- السياسة؛ على مرتبتين: سياسة الملوك والسلاطين، وتصرُّفهم في الخاصّة والعامّة، ولكن في ظواهرهم فقط، لا في بواطنهم. والثانية؛ سياسة العلماء، وتصرُّفهم في بواطن الخاصّة، ولا تنتهي قوتهم، إلى التصرّف في ظواهرهم، بالإلزام والقهر. (جزائري، ذغ، ٤٧، ٨)

- للمساواة عارض قوي جدًّا وهو الدين. وللحريّة عارض أساسه محبة الذات لقيام السلطة وحفظ المركز وهو السياسة. ولترقية أسباب تقدّم العالم خصوصًا وعمومًا عارضان وهما الدين والسياسة. هذا مع قطع النظر عن عوارض أخر قانونية وعن العوارض الطبيعية التي نظرًا لرحمة الباري سبحانه وتعالى تكاد لا تضرُّ شيئًا بالعالم لأنها إذا أضرّت هنا عوّضت هناك. فبناء على ذلك قد أصبح لروح العصر الحاضر ضدّان قويّان وهما الدين والسياسة. وليس المقصود مطلق وجود الدين ومطلق وجود السياسة لأنهما ركنا حفظ الميزانية وراحة العباد وبدونهما يخرب نظام الكون البشري وتقف حركته. ولكن المقصود إنّما هو الدين بالنظر إلى تفاعله في ما لا يتعلّق به ويضادُّ مبادئه وإلى استخدامه للقيام بأعمال ليس من خصوصياته القيام بها كتحميل الدولة الإنكليزية رعاياها الكاثوليكيين والإيرلنديين مثلًا مصاريف الكنائس البروتستانتية. ولا يخفى أنّ العار الذي لحق بإنكلترا من جراء الإصرار على التمسّك بهذا النظام إلى أوائل السنة الحاضرة لمجرّد كونه قديمًا هو أعظم من العار الذي كان يلحق بها بسبب عدم تنصيبها في المناصب أحدًا من الذين هم من غير مذهب الملكة لعدم إركانها فيهم لأنّها حافظت على هذه النظامات مع أنها منافية جدًّا لروح العصر، ولكن لما رأت أن روح العصر قد أبدل العصبة الدينية بالعصبة الوطنية ألغت ذلك القانون مع أنّه قديم فأصبحنا نرى أصناف رعاياها في جميع المناصب. (سبستاني، فجل١، ٩٧، ١٢)

- كثيرًا ما مُزج الدين بالسياسة، ونتج من ذلك أضرار لا تحصى. والبرهان مملكة المصريين القديمة ومملكة الهند والصين وغيرها. لأنهما

ضدّان. لأن أساس الدين هو الاختيار بحسب الاقتناع وهو يتعلّق بكل إنسان على حدّته. وأما أساس السياسة فهو عام وهو الرضوخ لما يستحسنه أكثر جمهور ارتبط أفراده بعضهم ببعض برباطات الصوالح المدنية. وهذا الرضوخ هو إلزامي بخلاف الرضوخ للدين فإنه اختياري. لأنه مع وجود السياسة ينحصر الدين في خصوصيات نسبة الإنسان إلى خالقه وإلى نفسه وقريبه في الأمور الفكرية أي التي لا نتائج لها كالحسد وما أشبه. ولذلك قد أصبح الدين مما يمكن أن تصير موافقته لروح العصر. لا نقول: إنه يقتضي أن يصير تغيير أصول الدين لمناسبة روح العصر لأنه لا يمكن أن يخضع الإنسان ما يؤمن أنه يقوده إلى سعادة أبدية لما لا بقاء له. لأنّ ذلك إنّما يكون ضربًا من الحماقة. ولكن لا يخفى أنه لا يوجد دين يمنع أهله من موافقة روح العصر في الأمور المدنية. لأنّ الدين لا يتعرّض للأمور المعاشية. فإنه لا يقول لصاحبه مثلًا إذا نحت حجرًا فابدأ بنحت زاويته أو الجهة الفلانية منه، كما أنه لا يكلّفه محبّة قوم دون آخرين ممّن هم من غير أهل دينه. فإن علّمه أن يحب الجميع فيوفّر عليه أثقالًا كثيرة، وإن علّمه غير ذلك ورأى أنه لا اقتدار له على القيام بحق ذلك التعليم قيامًا مستوفيًا فتركه إيّاه هو من قبيل الضرورات التي تبيح المحظورات، ولذلك لا حرج عليه إذا وافق روح العصر وسلك بحسب مقتضياته وهو محافظ في كل ما يمكنه المحافظة عليه من أصول دينه. (سبستاني، فجل١، ٩٧، ٣٨)

- أمّا السياسة فهي مما لا بدّ من موافقتها روح العصر. على أنّها تتأخّر أحيانًا عن المبادرة إلى الانتظام في سلكه. فيخامرها اضطراب وأتعاب. هاك مملكة إسبانيا مثلًا فإنّها تأخّرت عن ذلك لأن سياسة حكومتها كانت مبنيّة على محبّة الذات لقيام السلطة. فلمّا كشف روح العصر عن رعاياها برقع الروح القديم نهضت وحرّرت نفسها من نير طالما أناخت له عنقها. وهكذا كل حكومة لا تزيّن جيد قوانينها بعقد المساواة ولا تلبس في ذراعها إسوار العدل ولا تتمنطق بنطاق الحرية ولا تتكلّل بأكاليل المشروعات المفيدة والأعمال الحسنة ولا تسير على قدم محبة متبادلة بينها وبين رعاياها تزلُّ بها القدم حين لا ينفعها الندم. لأن روح العصر لا يسمح بذلك إذ أنه قد شبَّ في قلوب العيلة البشرية محبة المساواة والعدل والحرية والتقدّم في كل شيء ماديًا وأدبيًا. وكل من لا ينظّم نفسه في سلكه ستسوقه إليه وتكتب على جبهته هذا أسيرنا وأسير هذا العصر مكرَّم. (سبستاني، فجل١، ٩٨، ٣٩)

- لكن لمّا ارتقى التمدُّن بالعالم إلى درجة تفوق جدًّا الدرجة التي ارتقى به إليها في الأزمنة القديمة كشف بدر التمدُّن ستار الظلام وبرهن للدنيا بأن فصل الصنف السياسي عن الصنف الديني من شأنه أن يرقي أسباب راحة وتقدُّم وثروة العالم، وأخذ في محاولة الحصول على ذلك حيثما كانت القوة السياسية قادرة على تثبيت قدميها بدون الافتقار إلى مساعدة العنصر الديني. وبعد زمان ليس بيسير نالت السياسة في أكثر المحلّات المتمدِّنة مآربها وصاح بلبل النجاح على أغصان أشجار جنات التمدّن مبشرًا العالم بقدوم عصر جديد يتلفت فيه كل إنسان إلى واجباته بدون التعرُّض إلى ما لا يعنيه من أعمال غيره. ولما كان العصر الذي فيه

بلغت السياسة سهى قوتها هو عصرنا هذا وكان القائمون بتلك السياسة هم الحكّام الذي عليهم تتوقّف راحتنا وسعادتنا ونجاحنا وقوّتنا كان لا بدَّ لنا من تقرير ما يوضح لنا ما يجب أن يكونوا عليه لنتمكّن من معرفة الذين يقومون بواجباتهم حق القيام على قدر ما تمكّنهم من ذلك الفطرة البشرية المقيّدة بسلاسل العقل الصحيح المبادئ الحقيقية. (سبستاني، فجل١، ١٠٥، ١٤)

- أسأل نفسي ما هي السياسة. جواب. السياسة... السياسة... هي البوليتكة الشرقية أي المكر والكذب. حاشا. فما هي السياسة. اللهمَّ ألهمنا الصواب. السياسة... السياسة... هي... هي... لا أعلم ماذا ألعلّها قيام الصالح. لا. ماذا نقول إذًا. ما هي السياسة. لقد أصبت اسمعوا السياسة هي حسن إدارة مهام العباد لقيام صالح الجمهور بالإنصاف والعدل. سؤال. كيف يتمّ ذلك. جواب. إن ذلك يتمّ... يتمّ بقيام أصحاب السطوة والنسب وغيرهم من الذين يستندون إلى مساعدة أصحاب السطوة في مراتب السياسة. حاشا. فكيف يتمّ ذلك. هذا الصواب لقد أدركته. إنّ ذلك إنّما يتمّ بقيام أصحاب المعرفة الشرعية والقانونية والأدبية والصيت الحسن والعدل في مراتب السياسة. سؤال. من هم الذين نقلّدهم غالبًا هذه المراتب. جواب. هم الذين يطلبونها بإسعاف أصحاب السطوة وكثيرون منهم لا يعرفون القراءة والكتابة (حاشا أصحاب الفضل والمعرفة والعدل والأهمية). سؤال. ولماذا لا نقلّد غيرهم هذه الوظائف. جواب. لأنه لا يوجد بيننا كثيرون من الذين بهم الأهلية لذلك. سؤال لماذا هم قليلون في بلادنا. جواب. لأن دولتنا لا تفتح لنا المدارس. لا لا. لماذا هم قليلون. لأن... ماذا أقول لأن... لأنّنا على جانب من الإهمال والكسل. هذا هو الصواب. (سبستاني، فجل١، ١١٩، ٣٢)

- معلوم أنّ السياسة هي مصباح كل الأعمال وأن نجاح أعمال الأمة يتعلّق بها، فهي روح العلم والتجارة والصناعة والزراعة والسعادة وكل شيء وهي روح نفسها. فإن كانت السياسة حسنة تسير مركبة الأمّة في سبيل النجاح وإن كانت غير حسنة ترجع بالأمّة وبنفسها إلى الوراء فتأخذ الأمّة بالضعف، وكذلك السياسة إلى أن تصبح السياسة في عدم السياسة، وهذه السياسة هي مما لا تحتمله أمّة في تاريخها ما يذكرها بعزّ ونجاح ومجد كانت قائمة في قصور زمان قوّتها، ولذلك نرى أنّ الدولة المالكة قد غيّرت ما أمكنها تغييره من سياسة الأمس لأنّ كل من نظر إلى الماضي يرى من سوء السياسة ما كان يذهب بالأمّة إلى الويل والهوان، ولولا النشاط الطبيعي والهمّة لامست الأمّة في عدم، والذي يحملنا على أجنحة الأمل بنوال المرغوب هو ما نراه من أنّنا نكاد نسير بالسياسة إلى حيثما نريد من الجنات التي تأتينا بالسعادة والنجاح. والسياسة قد سارت أمامنا إلّا أنها ليست في كمال لأنّنا نحن لسنا في كمال، ومتى بلغنا درجة الكمال من سلم التمدّن والنجاح تبلغه سياستنا أيضًا. ولذلك نقول إننا بواسطة حسن السياسة ندرك غدًا سعيدًا جدًا. (سبستاني، فجل١، ١٢٨، ٣٣)

- السياسة للأمّة روح كل ما هو لها ومرضه وموته. لأنّها معدن الحياة السعيدة إن سلكت سبيل الإصلاح. وضعف الحق والعدل والسعادة والراحة والنجاح إن تردّدت بين

العدل والظلم. وموت الوجود إن ماتت. وهي للشعوب في الأرض أعمّ من الدين وأفعل منه وحسام حكمها أقطع من حسامه. فإن الدين هو جنّة الاقتناع والإيمان وقوّته قوّة الضمير. أمّا السياسة فهي جنّات الإحساس والوجود وقوّتها قوّة الدفع والزجر والقطع. فاختلاف الأديان وضعف سطوتها لا يخلّان في هذا العالم بنظام الهيئة الاجتماعية. أما اختلاف السياسة وضعف سطوتها فهما خراب العمران وفناء الوجود وتعب الراحة وفقد الثروة وأكدار الصفاء وتعاسة السعادة. ولذلك نرى البشر يهتمّون بأمورهم السياسية أكثر مما يهتمّون بأمورهم الدينية. ويجتهدون أن يضيفوا قواهم الدينية إلى قواتهم المدنية لتقوية أركان سياستهم ورفع قدرها وشأنها. ولكن لا يخفى أن قطع العلاقات التي ربما تمتدّ بين السياسة والدين هو أولى من توطيدها في عصر أضحى الدين فيه على الغالب خاضعًا للتقلّبات السياسية واكتشافات العلوم وروح الأعصر، ولما كان الدين من أجناد الأزمان التي تترك في السبيل الذي طوته آثارًا تفعل في الحال والاستقبال كان لا بدّ من الكلام عن ماضيها لفهم حاضرها ومستقبلها لأنّها دائرة تبتدي في الدوران من حيث تنتهي وتنتهي حيث تبتدي. ولذلك قد عزمنا على الكلام في سياسة الأمس قبل الكلام في سياسة اليوم والغد. أما المقصود من السياسة فهو الإدارة التي قامت بحق إدارة مهامها الداخلية والخارجية في حالة السلام وفي حالة الحرب، أمّا سياستنا في الأمس فكانت بئس السياسة لأنها لم تأتنا إلّا بما كان يزيدنا توغّلًا في ظلمات الجهل. وكان عنان قيادتنا الغرض. وسعادتنا وتعاستنا إدارة حكّامنا. وحسبنا برهانًا سياسة أحمد باشا الجزّار في سورية وسياسة الانقسام في لبنان وسياسة المماليك في مصر وغيرهم في غيرها. فإننا كنّا كمقتنيات حكّامنا وكانت الشريعة والقوانين أجنادًا لتنفيذ غاياتهم وبناء أساسات صوالحهم وأغراضهم. وكدنا نكون بلا معرفة فإن رجالنا لم يتقنوا الشرائع والقوانين ولذلك كانت معرفتها محصورة في جهل الحكّام وأميالهم. وكان التفاتها في وقت السلام إلى إخضاع الأهالي لسطوة الحاكم المطلقة وإلى جمع الأموال لملء خزائنه وتشييد قصوره وصروحه. وكانت تهتمّ في زمان الحرب في جمع الرجال والأسلحة لكبح عصيان حرّكته عناصر الظلم وقامت بحقّه جيوش العدل والإنصاف والحرية. أو الإخضاع أهل غرض غير غرضها حملتهم صوالحهم نظرًا لتشتيت شمل الصوالح على الانضمام إلى عصبة حزب غير حزب مهاجمها. (سبستاني، فجل١، ١٣٠، ٩)

- لمّا كانت السياسة مقسومة إلى ثلاثة أقسام: قسم منها يتعلّق بالأمّة دون الدولة، وقسم يتعلّق بالدولة فقط، وقسم يتعلّق بالأمّة والدولة معًا كان لا بدّ لنا في الكلام عن هذه السياسة من البحث عن أسباب وينابيع النجاح والتأخّر. لأنّه لو قلنا مثلًا أن نجاح الأمّة في التجارة أو تأخّرها فيها هو من نتائج حسن السياسة أو قبحها ولم نأت على ذلك ببرهان لقيل إننا نحاول أن نمدح السياسة أو نذمّها لغرض لا يليق الانقياد إليه في تقرير ما يصبح في أيدي الخاصة والعامة مدّعيًا الاستقامة وخلوّ الغرض، وكذلك إذا مدحنا السياسة في ما تستحقّ الأمة أن تمدح به أو بالعكس. فبناء على ذلك نقول إن أساس تقدُّم الأمّة أو تأخّرها

هو السياسة. لأنّه مع أنّ الأمّة في الأمس هي نفس أمّة الآن، نرى أنّها سلكت الآن سبيلًا لم يمكنها الأمس من السلوك فيه ولذلك كان حالها واحدًا من زمان تيمورلنك إلى زمان دخول الدولة المصرية إليها، وذلك مدّة أكثر من أربعة قرون. والراجح أنّها كانت تتأخّر في الزمان المذكور عوضًا عن أن تتقدّم. وما ذلك إلّا لأنّ السياسة كانت تمنع تقدّمها لأن أساس السياسة في تلك المدّة كان الإرادة والعصبة. ولما أتى العصر الحاضر بما محا سواد الأعصر القديمة تبلج نور صبح التقدّم في الأمة وأخذنا في المسير شيئًا فشيئًا إلى أن وصلنا إلى ما وصلنا إليه من درجات سلّم النجاح الحقيقي. (سبستاني، فجل١، ١٣١، ١٨)

- إنّ السياسة معمل عظيم آلاته الشرائع والقوانين المدنية والعسكرية والأيادي التي تدير آلات هذا المعمل هي المتوظّفون وروح هذه الأيادي هو اليد البخارية التي تدير الدولاب الأصلي الذي تدور بدورانه الآلات الثانوية. وهذا الروح هو نوايا السياسة ومقاصدها. ومجاري الأحوال في سياسة الآن تبرهن لنا أن نوايا سياستنا ومقاصدها هي خيرية للأمة. فإن قصرت إحدى الأيادي الثانوية عن القيام بحق عملها لا توقع خللًا في عمل المعمل بل في بعضها فقط ولا نقدر إلّا أن نقول إنّ روح المعمل الأصلية إن لم تقذف اليد المقصرة اليوم تقذفها غدًا. فيسير المعمل جميعه على وفاق نجاح الأمة علميًّا وزراعيًّا وصناعيًّا وتجاريًّا. والحكم على العموم والأفراد لا يعتدّ بها. فنسأل الله أن يوفق سياستنا ويوفّقنا لأننا روح واحد في جسدين ولا سعادة لنا إلّا بصدق الطوية والمحبة والإجتهاد في سبيل الإصلاح والله هو الذي يهدي الجميع إلى سبيل جنات الصواب والحق. أما سياسة الغد فأملنا يقودنا إلى القول بأنها ستصل إلى درجة الكمال. والشواهد كثيرة أعظمها مسيرنا في سبيل التقدّم شيئًا فشيئًا، فإن لم تسر بنا نسير نحن بها. لأننا لا نحاول أن نفرز أنفسنا عن السياسة ما دامت أبوابها مفتوحة لدخولنا إلى معملها، فبموت عناصر الفساد التي ورثناها من سياسة الأمس تحيا سياسة الغد وموتها متعلّق بنا، ولذلك نطلب إلى الله أن يسعفنا في السرّاء والضرّاء على أن نتمكّن من دكّ جيوش الفساد. (سبستاني، فجل١، ١٣٢، ٣٢)

- إنّ السياسة للأمم كحرارة الشمس للعالم، ولها دخل في جميع الأمور وهي مصدر كل شيء نافع ومنجح ومقدّم وكل شيء مضرّ ومؤخّر، وهذه السياسة إنّما هي نتيجة تدبير قوم يسلمهم مولى العباد أزمة الأمور ويحملهم أثقال مسؤولية القيام بما تقتضيه أحوال الأمة التي قلّده الله سلطانها وهم الوزارة، وعنوان موافقة الوزارة للأمة كدرها عند سقوطها وفرحها عند قيامها، وليس المقصود الرجوع إلى الكلام عن الماضي القريب ولكنه إظهار حقيقة الحال بالنظر إلى الوزارة الجديدة التي أقام حضرة مولانا الأعظم في صدرها حضرة صاحب الدولة والفخامة مدحت باشا لأنّه إن كان ماضينا حسنًا وفي حالتنا وزارة حسنة تزيد حالتنا حسنًا وإن رديًّا تصلح نقصه وتمكّننا شيئًا فشيئًا من المرغوب. (سبستاني، فجل١، ٢٢٥، ٣٥)

- أقوم السياسة أنسبها لحالة المسوس، وأحوال الأمم لا تثبت على حال فما يناسبها اليوم لا يناسبها في الغد، فالإصابة في مراعاة ظروفها

استبداد أمرها، وهذه هي أسرار السياسة، فمن لا يفهمها لا يقدر أن يقوم بها وإن مكّنه الزمان من الثبوت مدّة لا تسلم عقباه لضعف مبدأه فتزل به القدم وهو يجهر في فيافي الإدارة فيجلب الويل والهوان على نفسه وعلى كثيرين من الذين سيقوا بأعنّة إدارته الناقصة وإجراءاته الفاسدة، ولو انحصر ذلك في أصحاب المناصب الأولى لضاقت دوائر الخطأ وقلّت نتائجها، ولكنه متعلّق بالرفيع منهم والوضيع بالوزير وبشيخ القرية والضابطي وعضو المجلس وأعظم الكتّاب وأحقرهم، فإن السياسة دائرة أصغر حلقاتها متعلّق بأكبرها، فإن ابتداء الأمور في أصغر الدوائر ونفوذ الأحكام العالية فيها، ويا حبذا لو سبل الزمان ستاره على نقائص أهل النقص من أرباب الإدارة ليسلم الذين يخجلون من وقوع التقصير في إدارة أمة هم منها من العار الذي يلحق بالكل من جرّاء فساد البعض أو بالبعض من جراء فساد الأكثرية. وكم من فرنساوي مثلًا أو ألماني أو إيطالياني أو أميركاني أو غيرهم يضطرب خجلًا وكدرًا عندما يرى في بلاده من الفساد ما لا ينحصر في أهله بل يمتدّ في عين الرأي العام إلى الأمة بجملتها والعكس بالعكس، وربما اجتمع الضدّان في أمة واحدة فترى الفرنساوي خجلًا عند ذكر ارتكابات قومه وأغراضهم وانشقاقاتهم وطيشهم ومفتخرًا عند ذكر شهامتهم وكرامة أخلاقهم وشجاعتهم. وحكمنا في ذلك حكمهم فإن قلنا إن مجالسنا في الولاية الفلانية أو المتصرفية الفلانية أو القائمقامية الفلانية مستقيمة الأحوال منظّمة الأمور مبتعدة عن كلما يشين تلوح على وجوهنا لوائح السرور والافتخار وإذا قيل إنها سالكة سبلًا معوجّة يصبغ الحياء وجوهنا. وكذلك عند تعداد فضائل حكّامنا ونقائصهم ولا ينحصر ذلك في أرباب السياسة فإن الأمة تفتخر بحسن حالة زراعتها ونشاط فلّاحيها وحذقهم وبإتّقان صناعتها وانتشار معارفها واتّساع تجارتها وصدق تجّارها وأمانتهم وقيامهم بعهودهم ووعودهم وبغيرة كتّابها وخطبائها وحذقهم حتى أنها ترفع شأنهم إذا حطّتهم يد السياسة لمحاماتهم عن الأمة محاماة عمومية أو خصوصية، وتقيم لهم ذكرًا مكرّمًا إذا هلكوا في سبيل أو نفوا أو سجنوا أو افتقروا. (سبستاني، فجل١، ٢٧٣، ٢١)

- إذا كانت السياسة بدون قواعد تكون مضطربة الأحوال وسيّئة العواقب ويمسي الذين يقومون فيها يجهرون في رفعها وخفضها ويابسها ومائها بدون أن يكونوا يعلمون البداية ولا يدركون أين تكون النهاية، فمبدأها اضطراب وارتباك وعقباها خراب، فإن أُصلحت الحال بالترقيع اليوم لا يصلح به في غده، ولو كانت السياسة محصورة في السائس لما كان لها من الأهمّية ما لها الآن بعد أن أصبحت متعلّقة بالمسوس قدر تعلّقها به، ولذلك للذين في أيديهم زمام الأمور سياسة، وكذلك للأمّة التي قد أصبحت أزمة أمورها في أيديهم فسياسة الأمّة دقّة ميلها إن كان موافقًا للدولة أو غير موافق واحدًا أو متعدّدًا متعلّقًا بأمور ثانوية كاختلاف الآراء من جهة بعض نظامات وقوانين أو بأمور أولية كقلب الدولة أو تغيير نظاماتها الأساسية كتحويل الجمهورية إلى ملكية وبالعكس أو كالتخلّص من حكم دولة سائدة كسياسة أهالي بولونيا الذين يحبّون أن يتخلّصوا من روسيا

والنمسا وبروسيا وأهالي إيرلندا وأهالي الإلزاس واللورين وغيرهم. وما من أمّة ذات حذق ومعارف بدون سياسة مهما كانت يد السلطان النافذة قوية ونشيطة وظالمة، ولنا نحن الشرقيين سياسة كما لسائر الأمم، على أنّه ربما كان ذلك لم يخطر لأحد منّا ببال، والنادر كالعدم ولا نلام على ذلك لأن وصولنا إلى درجة التفكير بهذه الأمور لم يبتدئ إلّا منذ زمان قصير لأن ظلمة الأيام الماضية خسرت عقولنا نور الحقائق وجعلنا اتّفاقنا على الاختلاف ينبوع ميل صادر عن أدياننا حال كوننا في ظروف تستدعي معرفة حقائق مراكزنا لمجانبة ما لم يسمح لنا جهلنا أن نتجنّبه، فالماضي قد مضى فلا يعيبنا إذا استيقظنا بأمل التقدّم أو بدون أمل ولدولتنا سياسة وطالما وصفناها بالدقّة بالنظر إلى نتائجها لأنّنا لم نكن نعرفها، وربما كنّا لا نزال لا نعرفها، وما أدرانا إن كتمها ليس هو لنفعنا نحن ونفعها، فإن كانت لدولتنا سياسة ذات قواعد تفوز بالحصول على المقصود بالنظر إلى الداخلية إذا كانت تلك القواعد موافقة لظروف الأمة، فالقاعدة السياسية هي من السياسة كالبناء من الأساس فإنّه على الأساس تشيد الأبنية بنقوشها ونوافذها وأخشابها وأثاثها والذين فيها وبدون ذلك الأساس الواحد لا يتيسّر تشييد شيء ولا المحافظة على ما فيه. فمن سياسة البرنس بسمارك مثلًا التسلّط على خدمة الدين فهذه قاعدة، ومن سياسة روسيا أن ترفع شأن الأهالي وهذه قاعدة، فترى البرنس بسمارك لا يجري شيئًا مضادًّا لقاعدة سياسته، فلا يفعل في مقاطعة ما يضادّ ما يفعله في مقاطعة أخرى فيقوي خدمة الدين ويضعفهم في وقت واحد، وكذلك روسيا لا تأخذ في فتح المدارس في مكان وفي وضع رسم على المدارس في مكان آخر. فإذا فرضنا أن دولتنا أمرت بوضع رسم على الشرانق بعد أن ألغت الرسومات الداخلية لنفع الصناعة نقول لأنّه لا قاعدة لسياستها، وكذلك إذا رأينا واليًا أو غيره يفعل ما يضادّ ما تدّعيه الدولة من السياسة نقول إن ادّعاءها فارغ أو واليها لا يراعي مصلحة دولته، فإن سياسة الدولة هي مصلحتها، كما أن دولاب الصناعة مصلحة الصانع، وهذا هو حكم السياسة في جميع الأمور، وحكم الأمة حكم الدولة في ذلك، فما هي يا ترى قاعدة سياستنا نحن الأمة الشرقية أي الأمم الكثيرة الأجناس واللغات المجتمعة في الممالك المحروسة الشاهانية؟ هل هي الميل إلى مقاومة دولتها أو تغيير نظامها أو المحافظة عليها، وهل نحن على اتّفاق من هذا القبيل أو على خلاف. (سبستاني، فجل١، ٢٩٢، ٩)

- إنّ الشرقيين قد أضاعوا زمانًا طويلًا بسبب خلو بلادهم من المعارف وحكّامهم من الإنصاف وأعمالهم من الترتيب وأفكارهم من الإصابة وأميالهم من الانتظام الموافق لظروف حالهم فنتج عن ذلك الاضطراب الجاري في المادّيات والأدبيات، واللوم في ذلك على السياسة وليس على الأمّة. أما الآن فالدولة قد غيّرت سياستها منذ زمان ليس بقصير وأنفذت أمورًا لم يحلم أجدادنا جميعًا بأنها ستصبح نافذة حتى لم تخطر ببال الذين تجاوزوا الخمسين بل الأربعين منّا، فمن الواجب أن نبادر إلى أن نبدّل سياستنا التي لا تستحقّ أن تدعى سياسة، فإنّها خصام ونزاع ناتج عن تعصّبات وغايات شخصية، فالاتّحاد في الظروف الحالية مما

ينبغي لكل عاقل أن يرقّيه، على أن هذا هو غير المقصود الأساسي، وإذا قلنا إن سياستنا هي الاتّحاد لا نكون قد أتينا بقاعدة سياسية عامّة، فالقاعدة اللازمة لنا هي هذه وهي القوّة فتأمّلوا في هذه الكلمة التي قد جعلناها قاعدة السياسة للشرقيين وهم العثمانيون، فكل ما يضعف الاتحاد مُضرّ بالقوة ومخالف للقاعدة، فالتحزّبات الطائفية تورث الانشقاق وهذا مخل بها أيضًا، وللتوضيح نقول إن البعض يظنّون أن كثيرين من أهالي البلاد العثمانية لا يحبّون الخضوع لها فهذا خطأ، وإذا كان شأن البعض فشأنهم غلط مبين لأن أهالي الشرق الكثيري الأجناس مع قلّة كل جنس منهم لا بدّ لهم من أن يكونوا متّحدين مع سياسة واحدة ليكونوا ذا مركز ذي اعتبار في العائلة البشرية بعد أن أصبح العالم واحدًا بأسباب قرب المواصلات البرقية والبخارية بحرًا وبرًّا والقوانين الدولية والصوالح التجارية والصناعية والتسهيلات المالية، فإن بات الأرمن وحدهم والروم والسريان وغيرهم تصير ممالك بدون مركز، لا بل لا يمكنها أن تثبت ولا أن تفوز في شيء سياسي ويشتغل بعضهم في محاربة البعض الآخر، ومن أعظم الشواهد على صحّة ذلك تلك الحروب المنتشبة على الدوام بين قبائل البلاد العربية مع أن الأهالي من جنس واحد. (سبستاني، فجل١، ٢٩٣، ١١)

- لا نرى للسياسة ثباتًا، فما يكون طريق دولة يصبح سبيلًا لدولة أخرى أو يبدل بسبيل آخر، ومن المؤكّد أن كتابات الجرائد ليست كالكتابات الدولية على أنّها تبيّن النوايا من جهة الأمم إذا كانت عمومية ومن جهة الدول إذا كانت رسمية أو ذات علاقة رسمية، وهذا هو الذي يحملنا على أن نقول إن التقلّبات في الآراء السياسية كثيرة، أما المقاصد منها إخفاء الواقع وإما لاختلاف الظروف والأحوال، فكتابات الجرائد الروسية منذ ثلاثة أشهر وأكثر هي غير كتاباتها في الحال ولا يظهر الفرق بدون تدقيق البحث والتأمّل في ما انطوت عليه من المدلولات. (سبستاني، فجل١، ٣٦٩، ٨)

- للسياسة في هذه الأيام انقلابات لم نرَ مثلها منذ انتهت تقلّبات أوائل هذا القرن فلا يعلّق الناس أملهم بأمر حتى يرون ما يحملهم على تعليقه بأمر آخر، فأمسى ديدن رجال السياسة الثبات على عدم الثبات، فتضعضعت أحوال التجارة والمالية ووقفت دواليب الأعمال بانقلاب أمنية العملية، فإنّ أرباب الأشغال لا يرون في الحال ما يستدلّ به على الاستقبال، وفي نفس هذه الانقلابات يظهر الفرج حينًا بعد حين فيؤثّر في الناس تأثيرًا حسنًا إلى أن يعقبه ما يرجع بهم إلى ما كانوا عليه. (سبستاني، فجل٢، ٤٠٩، ٢٥)

- إنّ السياسة وإن كانت - من حيث هي - علمًا منفردًا بقواعد معلومة متعلّقة بنظام أمور وسمط شؤون، لا ينبغي أن تختلط بغيرها في حال ما، إلّا أنّه من النافع اللازم إلّا تُفصل عن العلم الذي تمسّه من كلّ ناحية، وتتّصل به من كلّ سبيل، وتبنى عليه في كثير من الأحوال إلّا وهو علم الأخلاق المسمّى في بعض مظاهره أدبًا، وفي بعضها تربية وحكمة. ولم يكن الأقدمون في ريب من وجوب هذا الاتّصال، بل بالغوا في تمكينه وتقريبه حتى جعلوا السياسة والأخلاق علمًا واحدًا لم يفصلوا بينهما، ولم يميّزوا أحدهما من الآخر بشيء، تدلّ على

ذلك تصانيفهم في الحكمة والسياسة بما بُنيت عليه من وحدة الموضوع، وإن كتّاب السياسة منهم هم الحكماء الأفاضل المربّون الباحثون عن آداب الأخلاق كأفلاطون وأرسطو وشيشرون. غير أنّ اتّساع نطاق المعارف والعلوم في الأعصر الأخيرة بانفساح مجال التصوُّر، وتوفُّر مادَّة الاختبار، واجتماع أشتات الآثار - قد أوجب اختصاص كلّ من هذين العلمين بفريق من الباحثين يقتصر على النظر فيه، غير مبالٍ بالذي يليه، كما حصل في كثير من الفنون التي كانت فيما سبق فروعًا من أصل واحد معلوم، ثم صارت الآن بمنزلة الأصول ويختصُّ كلٌّ منها بطائفة من العلماء كالطبّ الذي كان يشمل الجراحة، وعلم الطبائع والأمراض الباطنيّة، وعلل العيون والأسنان، وسائر ما يتعلّق بعلم الأبدان، وهو الآن علوم مستقلّة على نوع ما بقدر هذه الفروع ولكلّ علم منها رجال يقومون عليه فيقال لزيد فسيولوجي، ولعمرو طبيب أسنان، ولبكر طبيب عيون، ولخالد طبيب نساء وهلمّ جرًّا. ولكن اختصاص أهل الحكمة والتربية بعلم الأخلاق تفرّغًا له، واستيفاءً لما اقتضاه الاتّساع، واختصاص أهل الإدارة والتدبير بعلم السياسة تجرّدًا له، واستيعابًا لفروعه الكثيرة - غير مانع من تلازم العلمين، واتّصال أحدهما بطرف الآخر وجوبًا، كما يتّصل طب النساء بالفسيولوجية، وطبُّ العيون بالأمراض الباطنيّة، والكلّ بأصول الطبّ العموميّ. وذلك لأنَّ السياسة تتناول حتى التربية والتهذيب والتأديب لغة واصطلاحًا، وفي واقع الأمر، وعلى اتّصالها بعلم الأخلاق حجّة نظريّة وحجّة واقعيّة. (إسحق، درر، ٢١٨، ١٢)

- السياسة عند أربابها قسمان كليّان: أحدهما يتعلّق بالأمور الداخلية وهو مختصّ بأحوال المملكة وأحكامها وتدابيرها المالية، والعسكرية، وما يلحق بكل ذلك من توزيع الأعمال، وتأييد العدل، وحفظ الثروة، وصيانة القوة. والآخر يتعلّق بالأمور الخارجية وهو مبني على سياسات الدول، وتدابيرها العمومية، وما يتبع ذلك من المحالفة، والمخالفة، والموالاة، والمعاداة، والمسالمة، والمحاربة. (إسحق، كسج، ٣١٨، ٢٢)

- السياسة تحديد الأمال وتقدير القيم وإلزام الكل بالعمل وتوفية القيمة. بما أن كلًّا منهما فرض يلزم تأديته فإن لم يؤدّه بنفسه وجب إلزامه، وفي تحديد العمل وتقدير القيمة تتفاوت الآراء ويقع الحمد والذمّ ولكل أحد حظّ من السياسة، كما قال صاحب الشرع: كلّكم راعٍ وكلّكم مسؤول عن رعيّته. ولكن السياسة العامّة مختصّة بأوفر الناس حلمًا وأنورهم فهمًا وأكثرهم علمًا وأكبرهم عزمًا. (حرصيفي، ركش، ٩٣، ٦)

سياسة حقة عادلة

- أمّا السياسة الحقّة العادلة فإنّ أربابها يغرسون شجر الإصلاح ليجنوا ثمرات النجاح، وينتصرون للمظلوم على الظالم ويكفّون يد المخدوم عن الخادم، ولا يلتمسون لذلك قِبلًا ولا عِوَضًا، ولا يشترون بالجوهر عرضًا. على أنّهم عالمون بفضل الجميل وحسن عاقبته فيما يزرعون، ولو في غير موضعه، فإنّه إن لم يشكر، فلا أقلّ من أن يذكر. وقد انفردت جمهورية فرنسا المعزّزة الشأن المرفعة المكان

في هذه السياسة المبنيّة على خدمة الإنسانية والدائرة على محور المنفعة العمومية، فقامت في مؤتمر برلين مقام المدافع عن حقوق الضعيف، الآخذ بيد المظلوم، القائم بأمر الحق، الراعي ذمّة الحريّة، والرافع لواء المساواة. (إسحق، كسج، ٢٤٧، ١١)

سياسة خاصة

- السياسة الخاصّة، وتُسمّى السياسة المنزلية، وهي معرفة كل إنسان حال نفسه وتدبيره أمر بيته وما يتعلّق به، وقضاء حقوق إخوانه شرعًا وفتوّة وعرفًا، كما قال من يميل بطبعه إلى حب المعروف. (طهطاوي، اكا١، ٥١١، ٢٤)

سياسة دينية

- إنّ المُلْك لمّا كان عبارة عن المجتمع الضروري للبشر ومقتضاه التغلّب والقهر اللذان هما من آثار القوة الغضبية المركّبة في الإنسان، كانت أحكام صاحبه في الغالب حائدة عن الحق مجحفة بمن تحته من الخلق لحمله إيّاهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من شهواته فتعسر طاعته لذلك، وتجيء العصبية المفضية إلى الهرج والقتل فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم، وإذا خلت الدولة عن مثل هذه السياسة لم يستقم أمرها ولا يتمّ استيلاؤها، فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية، وإذا كان فرضها من الله تعالى بشارع يقرّرها كانت سياسة دينية نافعة في الدنيا والآخرة. (تونسي، أقوم، ١٢، ١٨)

سياسة ذاتية

- السياسة الذاتيّة، وهي تَفَقُّد الإنسان أفعاله وأحواله وأقواله وأخلاقه وشهوته وزمّها بزمام عقله، فإنّ المرء حكيم نفسه، وبعضهم يسمّيها بالسياسة البدنية. (طهطاوي، اكا١، ٥١٢، ٥)

سياسة شرعية

- قال ابن فرحون في القضاء بالسياسة الشرعية أنّ السياسة نوعان سياسة ظالمة والشرع يحرّمها، وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم. وتدفع كثيرًا من المظالم. وتردع أهل الفساد. ويتوصّل بها إلى المقاصد الشرعية. فالشريعة توجب المصير إليها. والاعتماد في إظهار الحق عليها. وهي باب واسع تضلّ فيه الأفهام. وتزل فيه الأقدام. وإهماله يضيّع الحقوق ويعطّل الحدود ويجرئ أهل الفساد. ويعين أهل العناد. والتوسّع فيه يفتح أبواب المظالم الشنيعة. (سنوسي، مدر، ٢٥٧، ٢٢)

سياسة صحيحة

- إنّ السياسة الصحيحة هي التي انهماكها إنّما هو في الجمع بين صالح الأمّة والدولة التي لم تكن لتسود على الأمة فقط ولكنها إنّما كانت مسودة لتتمكّن من خدمة الأمة التي أقامتها سيّدة. وهذا هو من الأمور التي لا يفهمها كثيرون من أهل الشرق لأنهم يظنّون وفي سورية كانوا يظنّون أن حاكم الإنسان هو كربّه، وعليه المثل الدارج حاكمك ربك، ومن عرف من الأمة حقوقه ولاحظ أحوال السياسة وقاسها على أحوال الإنسان الخصوصية يسهل عليه الوقوف على حقيقة الحال ويميّز حسنها من قبيحها أكثر مما يقدر أن يميّزها نفس الذي في يده زمام الأمور. ولذلك كانت الجرائد من أكبر أسباب

النجاح والإصلاح فإنها تنبّه السياسة إلى ما ربما كانت غير متنبهة إليه وتردع الظالم خوفًا من إشهار ظلمه وعدوانه وثلم صيته، إن لم نقل من يجلب المسؤولية عليه لأن الحاذق ولو كان طمّاعًا ظالمًا يخاف ثلم الصيت ويحب انتشار طيب الثناء للتمتّع بسعادة المجد ولستر حقيقة أمره للتمكّن من تنفيذ المآرب بسهولة بدون أن تحول دونه ودون المرام مجانبة الناس له خوفًا من مطامعه ودفعًا لظلمه. (سبستاني، فجل١، ١٩٥، ١٠)

سياسة عامة

- السياسة العامة، وهي الرياسة على الجماعات، كرياسة الأمراء على البلدان أو على الجيوش، وترتيب أحوالهم على ما يجب من إصلاح الأمور، واتّقان التدبير، والنظر في الضبط والربط والحسبة. (طهطاوي، اكا١، ٥١١، ٢١)

سياسة عقلية

- إنّ المُلْك لمّا كان عبارة عن المجتمع الضروري للبشر ومقتضاه التغلّب والقهر اللذان هما من آثار القوة الغضبية المركّبة في الإنسان، كانت أحكام صاحبه في الغالب حائدة عن الحق مجحفة بمن تحته من الخلق لحمله إيّاهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من شهواته فتعسر طاعته لذلك، وتجيء العصبية المفضية إلى الهرج والقتل فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم، وإذا خلت الدولة عن مثل هذه السياسة لم يستقم أمرها ولا يتمّ استيلاؤها، فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية، وإذا كان فرضها من الله تعالى بشارع يقرّرها كانت سياسة دينية نافعة في الدنيا والآخرة. (تونسي، أقوم، ١٢، ١٧)

سياسة مدنية

- علم السياسة المدنيّة وهو علم بمصالح جماعة متشاركة في المدينة وانتظام الهيأة بالإصلاح من أعظم أسباب النجاح. فالمنظور إليه في هذا العلم هو اعتبار مصالح الجماعة المتشاركة في المدينة التي يبلغون فيها إلى حدّ التمدّن المأخوذ لفظه من المدينة أيضًا ومرادفه من اللغات الإفرنجية لم يخلع عن معناها، ويراد به استجماع لازم أهل المدينة من الأمور البدنية والعقلية على وجه الانتظام. وحيث أن المملكة الواحدة تحت سلطة واحدة مقرّها قاعدتها التي هي المدينة المعتبرة بالأهمية فقد نسبت الحقوق المتعلّقة بالأشخاص المجتمعين في محل الإقامة من المملكة إلى المدينة. ومَدَن بمعنى أقام ومنه المدينة، ويقال دنته أي ملكته ومنه المدينة للمصر ففيها معنى الإقامة والملكية، ولا شكّ أنّ المقيم في مكان يستعبده التوطّن بما يملك فيه فيكون مالكًا مملوكًا، وملكية المصر لأهل الحضارة أشدّ، والنسبة القياسية إلى المدينة هي مدني بناء على أن وزنها فعيلة كفريضة إذ قياس النسبة إليها فعلي كمدني وفرضي، وفي القاموس والنسبة إلى مدينة النبي صلّى الله عليه وسلّم مدني، والإنسان مدني قال سعد الدين في قولهم الإنسان مدني بالطبع أي محتاج في تعيّشه إلى التمدّن وهو اجتماعه مع بني نوعه يتعاونون ويتشاركون في تحصيل الغذاء واللباس والمسكن وغيرها أي من وجوه المعاملات

التي تقع بين المجتمعين في مدينة واحدة فلذلك كانت أحكامها مدنية. (سنوسي، مدر، ٢٥٥، ٢١)

سياسة مصيبة

- الدول التي تجعل الغيظ وحب الانتقامم والقيام بالثأر شأنها بدون مراعاة الصوالح التي قد سلمت إليها ومنافع أمّتها وفوائد بلادها، لم تلبث أن تسقط بقوّة رعاياها إذا لم يتيسّر لقوة خارجية أن تقلبها، فإن السياسة المصيبة عبارة عن صيانة الصوالح، فإن داستها بوغر الصدور والانصباب على الانتقام وغير ذلك مما تتنزّه عنه السياسة المصيبة يقوم لها من رعاياها مخالفون ومقاومون ويعملون على قلب الدولة أي العائلة المالكة وأعوانها لبدلهم برجال يجعلون المحل الأول لصوالح الأمة. (سبستاني، فجل٢، ٤٧٠، ٣٤)

سياسة معقولة

- إنّ الوازع ضروري لبقاء النوع الإنساني، ولو ترك ذلك الوازع يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لم تظهر ثمرة وجوب نصبه على الأمّة لبقاء الإهمال بحاله، فلا بدّ للوازع المذكور من وازع له يقف عنده إمّا شرع سماوي أو سياسة معقولة، وكل منهما لا يدافع عن حقوقه إن انتهكت، فلذلك وجب على علماء الأمّة وأعيان رجالها تغيير المنكرات، ونَصَب الأورباويون المجالس وحرّروا المطابع، فالمُغيِّرون للمنكر في الأمّة الإسلامية تتّقيهم الملوك كما تتّقي ملوك أوربا المجالس، وآراء العامّة الناشئة عنها وعن حريّة المطابع، ومقصود الفريقين واحد وهو الاحتساب على الدولة لتكون سيرتها مستقيمة وإن اختلفت الطرق الموصلة إلى ذلك. (تونسي، أقوم، ١٢، ١)

سياسة ملكية

- إنّ الأصول والأحكام التي بها إدارة المملكة تُسمَّى: فن السياسة الملكيّة، وتُسمّى: فنّ الإدارة، وتُسمّى أيضًا: علم تدبير المملكة، ونحو ذلك، والبحث في هذا العلم، ودوران الألسن فيه، والتحدّث به، والمنادمة عليه في المجالس والمحافل، والخوض فيه الغازيتات، كل ذلك يُسمّى "بوليتيقية"، أي سياسة، وينسب إليه فيقال بوليتيقي، أي سياسي. فالبوليتيقية هي كل ما يتعلّق بالدولة وأحكامها وعلائقها وروابطها، فقد جرت العادة في البلاد المتمدِّنة بتعليم الصبيان القرآن الشريف في البلاد الإسلامية وكتب الأديان في غيرها قبل تعليم الصنائع، وهذا لا بأس به في حدّ ذاته، ومع ذلك فمبادئ العلوم الملكيّة السياسيّة، التي هي قوة حاكمة عموميّة، وفروعها، مهملة في الممالك والقرى بالنسبة لأبناء الأهالي، مع أنّ تعليمها أيضًا لهم مما يناسب المصلحة العمومية، فما المانع من أن يكون في كل دائرة بلدية معلّم يقرأ للصبيان، بعد تمام تعليم القرآن الشريف والعقائد ومبادئ العربيّة، مبادئ الأمور السياسيّة والإدارية، ويوقفهم على نتائجها، وهو فهم أسرار المنافع العمومية التي تعود على الجمعيّة وعلى سائر الرعيّة من حسن الإدارة والسياسة والرعاية في مقابلة ما تعطيه الرعيّة من الأموال والرجال للحكومة، ويفيدهم أسباب إيجاب الحكومة على الأهالي أن تخدم وطنها بنفسها خدمة شخصيّة في العسكرية، وأسباب إلزام الأهالي بدفع حصة مخصّصة من أموالهم

بوصف خراج أو "ويركو" أو عوائد، أو نحو ذلك من جبايات الحكومة القائمة في الدول الإسلامية مقام الزكاة المعطّلة، وكذلك ليعرف الأهالي أسباب إيجاب الحكومة عليهم أن يتنازلوا عن شيء من أملاكهم وعقاراتهم عند الاقتضاء واحتياج الحكومة لذلك للمصلحة العمومية، كتوسيع الطرق وما أشبع ذلك من العمليات التنظيمية. فإذا ارتكز في أذهان الصبيان من زمن شبوبيّتهم أصول هذه السياسات الشرعية وفروعها، وفهموا الأسباب والمسبّبات، سهل عليهم عند بلوغ الرشد، والوصول إلى كمال الرجولية، إجراء مفعولها. وهل هذا التعليم إلّا إيقاف أهل الوطن على معرفة حقوقهم وواجباتهم بالنسبة لأملاكهم وأموالهم ومنافعهم وما لهم وما عليهم، محافظة على حقوقهم، ودفعًا للتعدّي عليها؟ (طهطاوي، اكا١، ٥١٧، ٩)

سياسة ملوكية

- السياسة الملوكية، وهي حفظ الشريعة على الأمّة، وإحياء السنة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. (طهطاوي، اكا١، ٥١١، ١٩)

سياسة الممالك

- إنّ ثبات الممالك وقوّتها ومجدها وغناها لا يكون بمجرّد الاعتناء بترقية أسباب من شأنها تقوية قوّاتها المادية وتضعيف تلك الينابيع التي يظهر لنا أنها صغيرة. مع أنها هي أسُّ التقدُّم والنجاح وثبات الملك. لأن الصغائر تأتي بالكبائر. ولذلك يرى من دقّق النظر في سياسة الممالك أن كل مملكة انهمكت بإجراء ما يتكفّل بترقية أسباب قوّتها وضربت صفحًا أو تهاملت عن القيام بحق الدقائق التي منها تتركّب تلك القوة، يؤول بها الأمر إلى سرعة الضعف المادي والأدبي وبالنتيجة إلى الانحلال. فإذًا لا بدّ من النظر أولًا في صغائر الأمور لأنها متى صعدت إلى الأفق الذي يناسبها تبادر للقيام بحق واجباتها بدون أن تكلّف أصحاب السياسة أثقالًا ومتاعب كثيرة. ومثل من حاول تنظيم كبائر الأمور قبل صغائرها مثل من يحاول تشييد بناء وتنقيشه قبل أن يبني له أساسًا. وهذا هو ضرب من المحال لأن النواميس الطبيعية لا تمكّنه من ذلك، ولهذا لا نرى عينًا تنظر بدون رأس ولا جسدًا يمشي بدون قدمين، ولا مطرًا يسكب بدون غيم ولا غيم يجتمع بدون بخار، وهلمَّ جرّا. ومن يشاء أن يدرك علّة معلول يبحث عن أصله. وأصل ارتفاع الممالك انتظام أحوالها الكلّية والجزئيّة. وانتظام أحوالها الجزئيّة والكلّية يتوقّف على حسن سياسة رجالها، وهذا إنّما يتمّ بانهماكهم بما يتكفّل لهم بدوام جري تلك الينابيع التي تأتي لهمت بما يمكنهم من سدّ احتياجاتهم واحتياجات سياستهم. (سبستاني، فجل١، ٨٩، ٢٠)

سياسة نبوية

- السياسة النبوية، والله يختصّ بها من يشاء من عباده، كما قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ (الأنعام: ١٢٤) وهو الذي يهدي لاتباعهم من يشاء من فضله بسابق السعادة، ولا معقب لحكمه، لا يسأل عمّا يفعل وهم يسألون. (طهطاوي، اكا١، ٥١١، ١١)

سياسة ودين

- إنّ المعلوم أنّ السياسة إنّما هي موكاة الدين إلى أن يثبت وتتمكّن أصوله فيصير هو موكاة لها،

فحدوث ما يخالف ذلك إنّما وقوع ما ينتج عن خلل النظام وهو سبب التعب وعلّة الخلاف. والظاهر أنّ زمان ذلك الخصام طويل ولذلك ستكون نتائجه طويلة عريضة، وربما كانت تؤثّر في العالم قرونًا وتغيّر هيئته الأدبية المتعلّقة بالدين تغييرًا لا يخطر ببال لأكثر الشرقيين البعيدين عن مراكز العمل وعن تأثيراته القريبة، وهذا إذا فازت العناصر السياسية المبنيّة على ما يسمّيه أهلها روح العصر، والدين القويم وما يسمّيه خدمة الدين روح الشيطان والكفر المبين إذا فاز الحزب الآخر وجعل السياسة محصورة في ما لا دخل للسطوة الدينية فيه، وبالحقيقة أن الصعوبات والضيّقات المحيطة بالكنيسة الكاثوليكية في أوروبا والمقاومات المبذولة في سبيل تضعيف سلطانها هي أكثر مما تحصى في مقام ضيّق وقادرة على أن تنهض همّة أحزابها للانتصار لها، وعلى الخصوص قبل ظهور نتائج واضحة للمقاومات من شأنها طرح الضعفاء الكثيرين منهم في يأس يحملهم على ملازمة الحيادة إذا لم يجعلهم ينضمّون إلى الحزب المضاد. (سبستاني، فجل١، ٢٨٦، ١٨)

سياسة وشريعة

- كما أنّ نظام هذه الكرة الأرضية لا يمكن قيامه بمجرّد حركتها اليومية على نفسها فقط بل يحتاج إلى الحركة الشمسية حول فلكها أيضًا، فهكذا الإنسان بما أنّه محمول على ظهر تلك الكرة وآخذ جميع مواده ومقوّماته من حضنها فهو تابع في جميع أطواره لأحوالها. فلا يمكنه القيام بمجرّد اقتصاره على ذاته فقط وذلك لعدم مقدرته على حفظ نظام حياته الشخصية. بل يحتاج إلى الدوران حول مركز مجموعه أيضًا. وكما أن القوة الجاذبة التي تتبادلها جميع الأجرام السماوية لا تسمح بوقوع خلل في نظام الفلك العامر هكذا يحتاج ذلك المجموع الإنساني إلى قوة تحفظه من الوقوع في الخلل والتبديد. وإذا أخذنا نفتّش عن مثل هذه القوة فلا نراها إلّا في السياسة والشريعة. إنّه بذلك يوجد الإنسان محافظًا على القيام بشمل جمعيّته. (مرّاش، غبح، ٣٥، ٩)

سياسي

- إنّ الأصول والأحكام التي بها إدارة المملكة تُسمّى: فن السياسة الملكيّة، وتُسمّى: فنّ الإدارة، وتُسمّى أيضًا: علم تدبير المملكة، ونحو ذلك، والبحث في هذا العلم، ودوران الألسن فيه، والتحدّث به، والمنادمة عليه في المجالس والمحافل، والخوض فيه الغازيتات، كل ذلك يُسمّى "بوليتيقية"، أي سياسة، وينسب إليه فيقال بوليتيقي، أي سياسي.
- الشخص الذي يتعاطى السياسة: فهو يجب أن يكون رجلًا من أصل كريم وموسر، لأنه متى كان هكذا يكون بطبيعته ذا تربية حسنة وصالحة فيكون ذا صفات حميدة وأخلاق رضية حسبما يستلزم حسن التربية ويقتضي صلاح الأحكام، ثم يجب أن يكون مروَّضًا بالعلوم الرياضية والأدبية ومثقّفًا بمعرفة الشرائع والقوانين، لأنه إذا كان يجهل هذه الأمور لا يكون قادرًا على تتميم خدمته ويعود حينئذٍ مضطرًّا إلى الاسترشاد بالأجانب أو تحكيمهم وهم ربما يضلّونه أو يخونونه لأغراض ذاتية لهم، فتصير كل أحكامه فاسدة ويقع في مهاوي اشمئزاز الجمهور. ثم ينبغي أن يكون فطنًا نبيهًا لأنه إذا كان خاملًا لا تجد دقائق السياسة محلًّا في

عقله فيضيع الحق وتضطرب الأحكام فيصبح المحقوق غالبًا والمحق مغلوبًا. ثم يقتضي أن يكون عادلًا لأن العدل يثبت الحكم ويوطّده ويجعل الحاكم محبوبًا من جميع الناس ممدوحًا من الأخيار مهابًا ومخافًا من الأشرار الذين لا لجام لجماح شرّهم سوى هيبة الحاكم. وخلاف ذلك الظلم لكونه يهدم بناء السياسة ويعارض اتّجاهات الحق ويلقي المقت والكراهية في قلوب الشعب وينهج سبيلًا رحبًا لهجوم العصاة وتمزيق الهيئة. ثم يجب أن يكون قنوعًا لأن الطمع نتيجة التولّع بالمال وحيثما وجد الولع بالأموال فهناك يوجد التعرّض والارتشاء: الصفتان اللتان متى باشرتا قلب الحاكم أزاغتاه عن الحق وسدلتا بينه وبين المصلحة العامة حجابًا كثيفًا. ثم يجب أن يكون ذا أناة لأن الأناة هي الآلة الوحيدة لاستقصاء الحقائق من صدور المتداعين حتى تصحّ الأحكام، أما العجلة فعليها يسافر الصواب. ثم ينبغي ألا يكون سكيرًا على أنه لا يوجد أعظم طارد للرشد والنباهة من مداناة الدّن ومعاقرة الخمر، فمتى ذهب رشد الحاكم فسدت الحكومة وبطُلَ الحق. ومن الواجب أن يكون شجاعًا لأن الشجاعة درع للرؤساء وردع للمرؤوسين ولا عار أعظم من جبانة الرئيس لأنّها تبقيه عاجزًا عن اقتحام صعوبات الرئاسة وتجعله كريشة ترتجف لدى هبوب كل ريح. ومن الضرورة أن يكون غير ممازح لأنه متى لازم المزاح سخرت منه الناس واستهجنته ربما استخفّت بعقله فلا يعود أحد يعتبر أحكامه مهما كان حازمًا. ولا شكّ أن وجود صفات كهذه في الشخص الذي يتناول زمام الحكومة قد تستلزم وجود نتائجها ما بين أتباعه وحواشيه، الأمر الذي له دخل كبير في واجبات السياسة. والعكس بالعكس. وذلك كالمركز الذي تتوقّف استقامة أقطاره على استقامة وضعه، فبمقدار كونه مستقيمًا تستقيم، وبمقدار كونه منحرفًا تنحرف. (مرّاش، غبح، ٤٣، ١٩)

- إنّ للوجود الإنسانيّ في هذه الحياة الدنيا ثلاثة أدوار متوالية يأخذ بعضها بأطراف بعض - الأوّل دور الفطرة وهو الوجود الطبيعيّ - والثاني دور الاجتماع وهو الحالة المدنيّة - والثالث دور السياسة وهو موضوع كلامنا في هذا المقام - فالمرء يوجد ساذجًا فطريًّا يلتمس الغذاء والمبيت وسائر الحاجات الطبيعيّة ممّا تصل يد إمكانه إليه، ثمَّ يدفعه الحرص على الذات إلى حفظ النوع، وتلجئه كثرة الحالمات إلى طلب الإعانة، فيتألّف ويجتمع فيصير مدنيًّا، ثمَّ يتقدّم في هذه المرتبة فينظر في شؤون نفسه، ويهتمُّ بأحوال جنسه، فيصير سياسيًّا وهو الإنسان المدنيّ الكامل الحقوق والواجبات. (إسحق، درر، ٢٠٢، ٩)

سيّد

- تأمّل الألوهيّة التي أثبتها الله تعالى لنفسه ونفاها عن محمد صلّى الله عليه وسلّم وجبريل وغيرهما أن يكون لهم منها مثقال حبّة من خردل. فاعلم أنّ هذه الألوهيّة هي التي تسمّيها العامّة في زماننا السرّ والولاية. والإله معناه الوليّ الذي فيه السرّ، وهو الذي يسمّونه الفقير والشيخ وتسمّيه العامّة السيّد وأشباه هذا، وذلك أنّهم يظنّون أن الله جعل لخواص الخلق عنده منزلة يرضى أن يلتجئ الإنسان إليهم ويرجوهم ويستغيث بهم ويجعلهم واسطة بينه وبين الله. فالذين يزعم أهل الشرك في زماننا

أنهم وسائطهم الذين يسمّيهم الأولون الآلهة، والواسطة هو الإله، فقول الرجل لا إله إلّا الله إبطال للوسائط. (وهاب، عس، ٣٦٤، ٨)

سيمياء

- السيمياء: يطلق على غير الحقيقي من السحر وأمثاله. وحاصله إحداث مثالات خيالية لا وجود لها. ويطلق على إيجاد تلك المثالات وتصويرها في الحسّ، وتكون صورًا في جوهر الهواء، وسبب سرعة زوالها سرعة تغيّر جوهر الهواء وكونه لا يحفظ ما يقبله زمانًا طويلًا. (عاملي، كشك٢، ٧١، ١٤)

ش

شؤون

- تلك الإلباسات المختلفة المتعدّدة هي "الشؤون" التي يتجلّى بها "الوجود الحق" سبحانه، كما قال: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (الرحمن: ٢٩)، أي: صورة غير الصورة الأولى. واليوم: كل لمحة من لمحات البصر. وذلك مقتضى أمره تعالى الذي قال: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾ (القمر: ٥٠). ثم قال تعالى في آية أخرى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ﴾ (الروم: ٢٥)، فإذا كانت السماء والأرض قائمتين بأمره سبحانه، وأمره كلمح بالبصر، فالسماء والأرض كلمح بالبصر، وهي صُوَرُهُ تعالى وأشخاصُهُ التي يتجلّى بها ويظهر لعباده العارفين، دون الغافلين المغرورين، المشتغلين بالدنيا وزخارفها. ولهذا قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ (النجم: ٣١)، أي: جميع الصور والأشخاص له تعالى. ومع ذلك كله، فإنه تعالى الوجود الحق الذي ليس له صورة ولا شخص ولا هيئة ولا شكل من حيث ما هو "الوجود الحق الواحد القديم". (نابلسي، وج، ١٥٨، ١٧)

- أطلع الحق - تعالى - آدم - عليه السلام - على الأعيان الثابتة التي هي حقائق الأشياء الخارجية، فالأعيان الخارجية بمثابة الظلال لهذه الأعيان الثابتة. واطّلاعه عليها كان في الموطن الثاني من مواطن العالم المسمّى بظاهر العلم والوجود. فعرف من اطّلاعه على الأعيان الثابتة؛ الأسماء، أي أسماء الحق - تعالى - المتوجّهة على إيجاد الأعيان الخارجية، إذ كلُّ عين لها إسم يخصُّها. والعارف يعرف الإسم الإلهي بأثره. فيكون الاسم كالروح، والأثر بمثابة الصورة. وهذه المعرفة دون معرفة آدم - عليه السلام - كما أن معرفة آدم - عليه السلام - دون معرفة محمد - صلّى الله عليه وسلّم - فبينهما فرقان. إذ محمد - صلّى الله عليه وسلّم - عرف الأسماء في موطنها الأول، وهو المسمَّى بباطن العلم والوجود، حيث تسمَّى شؤونًا، ثم نزل إلى الموطن الثاني الذي تسمَّى فيه أعيانًا ثابتة واستعدادات، ثم عرفها في موطنها الثالث حيث تسمَّى أعيانًا خارجية. فمحمد - صلّى الله عليه وسلّم - عرف الأصل، ثم تدلَّى إلى الفرع، بخلاف آدم - عليه السلام - فإنّه عرف الفرع؛ ثم ترقّى إلى الأصل. (جزائري، مواف١، ٣٢٥، ٦)

- الخواطر تصدر عن التجلّيات، فعرف ربّه بكثرة صور تجلّياته، فإنّه مخلوق على الصورة الإلهية، وهو سبحانه كل يوم في شأن. والشؤون هي تجلّياته لعباده وإظهار ما لهم من الأحوال، فلهذا أعظم ما تكون الحيرة في أهل التجلّي لاختلاف الصور عليهم في العين والواحدة. (جزائري، مواف٣، ١٢١٤، ٤)

شؤون ذاتية

- لما تعيّنت الذات (الإلهية) التعيُّن الأول العلمي الإجمالي الذاتي؛ تبيَّن أن لها كمالين: كمال ذاتي مجمل بلا شرط ولا كثرة ولا غيرية ولا تميّز ولا إسم ولا نعت وقد حصل بالتعيُّن الأول. وكمال أسمائي مفصّل سار في الأسماء

والحقائق، متوقّف ظهوره على الأسماء ومؤثّراتها من حيث ظهور كلِّ فرد فرد ووجدانه لنفسه ولأمثاله، من كونها أغيارًا مقيّدات بالمراتب، استدعى ثبوت هذا الكمال وظهوره، لكثرة المعلومات وتعدُّدها المستحيل مجامعتها للوحدة، إلى أن تكون له حضرة، هي محلُّ تفصيل تلك الحضرات، فتنزَّلت الذات الوجود من التعيُّن الأول إلى التعيُّن الثاني، الذي تظهر فيه الأشياء وتتميَّز ظهورًا وتميّزًا علميين، لانتقاد الكثرة والتميّز الحقيقي في التعيُّن الأول، مع تضمّن التعيّن الأول، لجميع نسب التعيُّن الثاني مع الأسماء الإلهية، التي هي لها الفعل والتأثير. والحقائق الكونية التي لها الانفعال والتأثير، وهي المسمّاة في التعيُّن الأول بالشؤون الذاتية، جمع شأن، بمعنى أمر مجمل غير مفصَّل، فالشؤون تفعُّلات الحق - تعالى - للأشياء، من حيث كينونتها في ذاته، فظهرت في هذا التعيُّن الثاني والمرتبة الثانية وما تحتها من المراتب، بصور الحقائق المتبوعة لغيرها من الأسماء كالحياة والعلم، وبصور أمور كائنة مثل الذوات والجواهر فالعلم في هذا التعيُّن الثاني هو ظهور الذات لنفسه بشؤونه من حيث مظاهر تلك الشؤون المسمّاة صفات عند المتكلّمين، فيكون متعلّقًا بمعلومات متمايزة متغايرة، فهو متعلِّق بمفعولين. ولهذا كان الوجود في هذا التعيُّن الثاني عبارة عن وجدان الذات عينها، من حيث ظهورها وظهور صورتها المسمّاة بظاهر إسم الرحمن، وظهور تعيُّناتها، وهي أسماء الألوهة. (جزائري، مواف٢، ٦١٣، ١٩)

شاذّ

- معرفة المطَّرِد والشَّاذ: أصل موضع (ط ر د) في كلامهم التَّتابع والاستمرار. وأصل موضع (ش ذ ذ) التفرُّق والتفرُّد. وهذا أصل هذين في اللُّغة، ثمَّ قيل ذلك في الكلام والأصوات؛ فجعل أهل علم العرب ما استمرَّ في الكلام في الإعراب وغيره من مواضع الصِّناعة مُطَّرِدًا، وجعلوا ما فارق ما عليه بقيَّة بابه وانفرد من ذلك إلى غيره شاذًّا، حَمْلًا لهذين الموضعين على أحكام غيرهما. وهما على أربعة أضرب: مُطَّرِد في القياس والاستعمال جميعًا، وهذا هو الغاية المطلوبة؛ نحو قام زيد، وضربت عَمْرًا، ومررت بـ سعد. ومُطَّرِد في القياس شاذٌّ في الاستعمال، وذلك نحو الماضي من يَذَرُ ويَدَعُ. ومُطَّرِد في الاستعمال شاذٌّ في القياس؛ كـ اسْتَصْوَبْتُ الشَّيء، ولا يقال: اسْتَصَبْتُ. ومنه استَحْوذ، وأَغْيَلَتْ المرأة، واستنوق الجمل. والشَّاذُّ في القياس والاستعمال جميعًا، وهو كتتميم مفعول ممَّا عينه واو أو ياء؛ نحو ثوب مَصْوُونٍ، ومسك مَدْوُوف، وفرس مَقْوُود، ورجل مَعْوُود من مرضه. وكلُّ ذلك شاذٌّ فيهما؛ فلا يسوغ القياس عليه ولا ردُّ غيره إليه. (مخان، بصل، ١٦٤، ٧)

شاعر

- لا نعني بالشاعر من يسبك ألفاظًا في قوالب العروض. بل من يستخرج من المقدّمات المحسوسة نتائج معقولة يمكنها تهذيب العقل وجعله حكيمًا. ومن يستمطر من جهام الضلال والباطل غيوث الهدى والحق. ومن يستطلع من أفق الأنفس والسرائر شهب أوطارها ويستنطق أفواه الغوامض الطبيعية لتفصح عن أسرارها وضروب حياتها. ويصلّي في فتور الروح وهلعها نار الحمية والحماسة. (مرّاش،

غبح، ١٢٣، ٤)

شأن

- اليوم لغة الوقت المطلق، وعند الطائفة العليّة المراد به هنا يوم الشأن الإلهي، وهو الآن الدائم الذي لا يتجزّأ بين الزمانين، وهو البرزخ بين الماضي والمستقبل. فإن الأسماء الإلهية لها أيام أطولها يوم ذي المعارج، وهو من خمسين ألف سنة مما نعدّه من أيامنا، وبانتهائه ينتهي الغضب الإلهي في المغضوب عليهم من أهل النار الذين هم أهلها، وما هم منها بمخرجين. وأصغرها يوم الشأن الإلهي، والشأن لغة الطلب والقصد. يقال شأنت شأنه أي قصدت قصده. وعند الطائفة العليّة شؤون الحق - تعالى - هي الأحوال التي يتقلّب الحق - تعالى - فيها، وليست إلّا مصارف الأسماء الإلهية، وليست إلّا ما تقتضيه الممكنات من الأحوال. (جزائري، مواف٣، ١٢٨٠، ١٢)

شاهد

- إعلم أنّ الاعتبار هو: اختبار الحديث، بأن تنظر طرقه، هل شارك راويه راوٍ آخر، فيما نقله عن شيخه أم لا؟ فإن شاركه في شيخه غيره، فالمشارك تابع، وهذه متابعة تامة، إن اتّفقا في رجال السند كلهم، وإن شاركه غيره في شيخ شيخه فأعلى، ولو إلى آخر السند فمتابعة أيضًا، لكنها قاصرة عن مشاركته وكل ما بعد فيه المتابع كان أقصر، فإن فقدت المتابعة رأسًا، ولكن جاء حديث آخر موافق له في المعنى فهو الشاهد. (سنوسي، موم، ٥٠، ١٧)

شبوبية

- حالة الشبوبية: أمّا الشبوبية فهي الدور الثالث للأجل ومحل الكدّ والعمل وموقع اليأس والأمل حيثما يوجد الإنسان ضائعًا في مفازة العمر حائرًا في تنوفة النهي والأمر، فيرى نفسه قائمًا في وسط هذه الدنيا ممنطقًا بكافّة الأشياء ملتطمًا بأمواج العالم وأهوائه مصروعًا ومأخوذًا بضجاته وضوضائه وهكذا فتنهض في قلبه ثورة الحواس وتشبّ في دماغه نار الوسواس وتصفر في سريرته ريح الأهجاس فيندفع إلى منازلة الأقدار والأيام ومقاتلة الحقوق والأوهام، فتارة تهبّ به الآمال إلى أوج الأفراح والمسرّات وطورًا تكبّ به الخيبات في حضيض الأتراح والحسرات. يرى العالم قريب المنال فيندفع وراءه على متون الأهوال حتى إذا ما ظفر بالبعض طمع في الكل وإذا فاز بالشجّ رغب في الظل. فلا يكون إلّا مضغة في أفواه المطامع وكرة تتلقّفها الوقامع ولذلك إنما يوجد مهبطًا لحوادث الحدثان ومسقطًا لنكائد الزمان ولا تزال زهرة هذا الشباب الزاهي بين ذبول وافترار ولا يبرح بدر هذا العصر الباهي بين خسوف وأسفار إلى أن تنثر الشيخوخة تاج تلك الزهرة ويصفع الهرم وجه هاتيك القمرة حيثما يسقط الشباب من فرشه ويرتفع المشيب على عرشه. (مرّاش، سام، ١٣٩، ١٦)

شجاعة

- إنّ الشجاعة هي عماد الفضائل، ومن فقدها لم تكمل فيه فضيلة، إلّا أن الرأي مقدّم عليها، كما حكي أن الإسكندر حاصر قلعة سنة كاملة فلم يفتحها، فكتب إليه الحكماء: لو جلست سبعين سنة لا تملك فتحها إلّا بالمكيدة

للأعداء، وأن يكون بأسهم بينهم. فبعث لبعضهم وخدعهم، ثم بعث إلى آخرين بضدّ ذلك، فتنازعوا وتحاربوا، ثم سلّموا القلعة. وعرّف بعضهم الشجاعة بأنّها: غريزة يضعها الله فيمن يشاء من عباده، وقيل في تعريفها أيضًا: هي سعة الصدر بالإقدام على الأمور المتلفة. وقد روي عن النبي صلّى الله عليه وسلّم: "أن الله يحب الشجاعة ولو في قتل حية" وقال بعض أهل التجارب: الرجال ثلاثة: فارس، وشجاع، وبطل. (طهطاوي، اكا١، ٥٦١، ١٣)

- أمّا الشجاع: فالداعي إلى البراز، والمجيب داعيه إلى ذلك، والبطل المحامي لظهور القوم إذا ولّوا، والعرب تسمّي ذلك كله شجاعة، ويجعلون أول مراتب الشجعان الهمّام، سمّي بذلك لاهتمامه وعزمه. ثانيها: المقدام، سمّي بذلك للإقدام، وهو ضدّ الإحجام، ثالثها: الباسل من البسالة، وهي الجراءة والشدّة، رابعها: البطل أي الذي يبطل فعل الأقران ويطفئ شجاعة الشجعان، خامسها: الصنديد وهو الذي لا يقاومه مقاوم. وحكم الشجاعة ومظهرها وثمرتها الإقدام في موضع الإقدام، والثبات في موضع الثبات، والزوال في موضع الزوال، وضدّ ذلك يخلّ بالشجاعة. (طهطاوي، اكا١، ٥٦٢، ٥)

- الشجاعة؛ كون قوة الغضب، منقادة للعقل، في إقدامها وإحجامها. (جزائري، ذغ، ٥٧، ٨)

- أمّا الشجاعة؛ فيصدر عنها الكرم، والنجدة، والشهامة، وكسر النفس، والاحتمال، والحلم، والثبات، وكظم الغيظ، والوقار، والتودّد إلى الناس... وأمثالها. وهي صفات محمودة. وأمّا إفراط هذه القوة - وهو مذموم - فيحصل منه التهوّر. (جزائري، ذغ، ٥٨، ١٠)

شخص

- إنّ الشخص ما يحتاج إلى مشخّصات ومعيّنات تعيّنه، وهي عوارض تستحيل على الله تعالى. (دحلان، رسب، ٣١، ١٣)

شد المسكة

- أمّا شدّ المسكة أي قوة التمسّك بالأرض بسبب الكراب أي قلب الأرض وحرثها أو الكرى أي حفر النهر فهو غير جار بتونس، وله أحكام تخصّه في غيرها من ممالك الإسلام. (سنوسي، مدر، ١٦٤، ١١)

شر

- نشهد أن الله تعالى خالق لجميع أفعال العباد من الخير والشرّ والنفع والضر، ولكن لا ينسب الشرّ إليه تعالى ولا الضرّ، وإنّما ينسب إليه الخير والنفع. وتحقيق ذلك: أن الله تعالى خلق النفس المتوالدة من المزاج والطبع منجبلة على الخير والشر، بمنزلة الإناء الطاهر والإناء النجس، ثم نفخ من روحه، فظهر من النفس ما هي منجبلة عليه من الخير والشر، فكان ذلك كالماء الذي يقع في الإناء الطاهر فيستمرّ طاهرًا، وفي الإناء النجس فيصير نجسًا. (نابلسي، أش، ١٧٤، ١٦)

- أمّا جزاؤك الاختياري الذي هو كناية عن مجموع قدرتك الحادثة فيك وإرادتك الحادثة فهو أيضًا عَرَض يوجده الله تعالى فيك على التجدّد والتبدّل كبقيّة الأعراض لا تأثير له في شيء من أعمالك. قال الله تعالى: ﴿لَا

يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا﴾ (البقرة: ٢٦٤) وإنّما وجوده فيك يرفع عنك إسم المجبور ويسمّيك باسم القادر المريد المختار لأنّ لك قدرة وإرادة واختيارًا، وإن كانت قدرتك وإرادتك واختيارك لا تأثير لشيء منها مطلقًا فيصير الخير من أعمالك يستبين لك أنّه مرضي للّه تعالى بطريق الإحساس الروحاني. والشرّ منها أنّه غير مرضيّ للّه تعالى إحساسًا روحانيًّا موافقًا لكتاب الله وسنّة رسوله، وتصير محفوظًا وإن لم تكن معصومًا، فحينئذٍ أنت قائم بأمر الله تعالى على بصيرة منه، والله تعالى لا يأمر بالفحشاء ولا المنكر فليس في أفعالك فحشاء ولا منكر بل جميعها طاعات للّه تعالى حتى ترجع إلى نفسك فتقوم بها وتغفل عن قيامك بأمر الله تعالى على بصيرة فتعود إلى فحشائك ومنكرك والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم. (نابلسي، رت، ٥٩، ١٢)

- ليس للحق - تعالى - إلّا إعطاء الوجود، والوجود من حيث هو وجود كل خير، والشرّ هو المعدم، ولهذا كان ما ينعدم من الموجودات إنّما ينعدم لنفسه. فإن الإعدام شرٌّ، وهو تعالى لا يفعله، والتجلّي الإلهي، أي الذاتي، واحد غير متعدِّد أزلًا وأبدًا، لا يتغيّر ولا يزيد ولا ينقص، والحوادث الطبيعية العنصرية تحدث حسب استعداداتها وقابلياتها وثبوتها في العدم. فتقبل من هذا التجلّي الأحدي الأزلي الأبدي ما تقتضيه أمزجتها واستعداداتها المختلفة، كما أنّ أرواح الصور كلّها، علوية وسفلية، ذات واحدة غير منقسمة ولا متجزّئة، وإنّما تميّز بعضها من بعض بحسب قبول الصور من تجلّي الروح الكلّ، فإن الأمر الإلهي ينزل من الحضرة الجامعة ساذجًا هيولانيًّا لا صورة ولا صفة له، قابلًا لكلِّ صورة وصفة. فتتلقّاه الصور الطبيعية العنصرية بقابلياتها وأمزجتها، فتقبله كلُّ صورة إلى ما هي عليه من المزاج والاستعداد، إذ الحكم أبدًا للقوابل في مقبولاتها. (جزائري، مواف٢، ٨٥٤، ١٦)

- إنّ الإذن الإلهي في الطاعة والمعصية والحسن والقبيح والخير والشرّ؛ إنّما هو من حيث أنّه فعل مجرَّد، غير محكوم به وعليه، فإن الكلّ خير، من حيث أنه فعل الله - تعالى -، إذ الشرّ ليس إليه تعالى، كما ورد في الصحيح: "الخير كله بيديك والشرّ ليس إليك". (جزائري، مواف٢، ٨٦٤، ١٢)

شرائط التكليف

- شرائط التكليف ثلاثة: أحدها: البلوغ، وثانيها: العقل، وهو صفة يميّز بها الحسن والقبيح، ومحلّه القلب، فلا تكليف على صبي ومجنون لرفع القلم عنهما. وثالثها: بلوغ دعوته صلّى الله عليه وسلّم إلى توحيد الله تعالى. (طهطاوي، اكا٢، ٧٢١، ٧)

شرائع

- أمّا ينبوع ظهور السياسة والسيادة والشرائع فهو جارٍ من تغلّب الناس على بعضهم البعض منذ القديم، الأمر الذي أنتج التملّك والممتلكات على وجه الأرض. فلا سبيل لمن يرغب في الاطّلاع على حقائق الحوادث البشرية وطرائق حدوثها إلّا في إطلاق طيور التبصّرات الدقيقة حتى تحوم باسطة أجنحة البحث والاستقصاء على شواجن التاريخ العام حيثما يشتبك شجر المواقع في منحدرات الأجيال الغابرة وتهوي

غدران الوقائع من شواهق القدمية العالية. (مرّاش، غبح، ٣٥، ١١)

شرائع عمومية

- تنظّمت قوانين التبعية العثمانية، ومع أنّ هذا النظام بعيد عن مآل أكثر قوانين دول أوربا وأميركا، وصعب الإجراء، لا بدّ من المحافظة عليه لحفظ حقوق السلطنة والعباد، ثم صار أيضًا تنظيم ما يتعلّق بالشرائع العمومية وقوانين التعليم العمومي والعسكرية. وهذه الأمور الثلاثة هي من أنفع الإصلاحات لترقية أسباب التقدّم في الممالك الشاهانية. والمأمول أن إجراءها سيكون بحيث يقدر أن يجتني من ثمار فوائدها الرفيع والوضيع. (سبستاني، فجل١، ٧٥، ١)

شرط

- يُسمّى الشرط . . . أي لتقدّمه لفظًا وحكمًا في نحو إنْ كانت الشمس طالعة كان النهار موجودًا، أو لفظ وإن تأخّر حكمًا في نحو هذا حيوان إنْ كان إنسانًا، وقوله والجزاء تاليًا أي لتلوّه الأول لفظًا وحكمًا أو حكمًا فقط، وما قيل من أنّ الجزاء في نحو هذا حيوان إنْ كان إنسانًا محذوف، والمذكور أولًا دليله. (بيجوري، حبم، ٧٤، ٣٠)

شرط التواتر

- شرط التواتر أن يبلغ عدد النَّقلة إلى حدٍّ لا يجوز على مثلهم الاتفاق على الكذب؛ في لغة القرآن، وما تواتر من السُّنَّة وكلام العرب. وإليه ذهب الأكثرون. وذهب قوم إلى أنَّ شرطه عدد كذا وكذا. والصَّحيح هو الأوَّل. (مخان، بصل، ١٣١، ٩)

شرط المفسّر

- إنّما شرط المفسّر أمران: الأول ما تُعْرَض به الآيات من القصص فلا يتيسّر فهم الإيماء بتلك الآيات إلّا بمعرفة تلك القصص، والثاني ما يخصّص العام من القصة أو مثل ذلك من وجوه صرف الكلام عن الظاهر فلا يتيسّر فهم المقصود من الآيات بدونها. ومما ينبغي أن يعلم أنّ قصص الأنبياء السابقين لا تذكر في الحديث إلّا على سبيل القلّة، فالقصص الطويلة العريضة التي تكلّف المفسّرون روايتها كلها منقولة عن علماء أهل الكتاب إلّا ما شاء الله تعالى، وقد جاء في صحيح البخاري مرفوعًا، لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذّبوهم، وليعلم أن الصحابة والتابعين ربما كانوا يذكرون قصصًا جزئيّة لمذاهب المشركين واليهود وعاداتهم من الجهالات لتتّضح تلك العقائد والعادات ويقولون نزلت الآية في كذا، ويريدون بذلك أنّها نزلت في هذا القبيل سواء كان هذا أو ما أشبهه أو قاربه، ويقصدون إظهار تلك الصورة لا بخصوصها بل لأجل أنّ التصوير صالح لتلك الأمور الكلّية، ولهذا تختلف أقوالهم في كثير من المواضع وكل يجرّ الكلام إلى جانب، وفي الحقيقة المطالب متّحدة. (دهلوي، فت، ٥٦، ١)

شرطة

- القانون الذي يمشي عليه الفرنساوية الآن ويتّخذونه أساسًا لسياستهم هو القانون الذي ألّفه لهم ملكهم المسمّى لويز الثامن عشر ولا زال متّبعًا عندهم ومرضيًّا لهم، وفيه أمور لا ينكر ذووا العقول أنّها من باب العدل. والكتاب المذكور الذي فيه هذا القانون يُسمّى الشرطة، ومعناها في اللغة اللاتينية

ورقة، ثم تسومح فيها فأطلقت على السجلّ المكتوب فيه الأحكام المقيّدة. (طهطاوي، اكا٢، ٩٥، ١١)

- لويز الثامن عشر، ولأجل ترغيب الناس في حكمه وتمكين ملكه صنع قانونًا بينه وبين الفرنساوية، بمشورتهم ورضائهم، وألزم نفسه أن يتبعه ولا يخرج عنه، وهو الشرطة. (طهطاوي، اكا٢، ٢٠٢، ٨)

شرع

- إعلم أنّ كلًّا من الشريعة والشرع والدين والملّة بمعنى الأحكام التي أتى بها النبي صلّى الله عليه وسلّم، فهذه الألفاظ الأربعة متّحدة بالذات لكنّها مختلفة بالاعتبار، فالشريعة والشرع كل منهما بمعنى الأحكام، باعتبار كونها تشرّع لنا، والدين هو هي باعتبار كوننا ندين لها وننقاد، والملّة هي هي باعتبار كونها تملي علينا وعلى الرسول صلّى الله عليه وسلّم. (بيجوري، حبم، ٧، ٣)
- الشرع ما شرّعه الله من الأحكام للعباد. (طهطاوي، اكا٢، ٧٢٤، ٢٤)

شرع جديد

- كانت العامّة في مبدأ الأمر أنكرت تلك التنظيمات (الحديثة) إنكارًا كليًّا حتى ظهر في بعض جهات المملكة مبادئ الاضطراب، وسبب ذلك أنّ عمّال تلك الجهات وغيرهم ممن له فائدة في التصرّف بلا قيد ولا احتساب لمّا تيقّنوا أنّ إجراء الإدارة والأحكام على مقتضى التنظيمات مما يخلّ بفوائدهم الشخصيّة، دسّوا للعامّة من قول الزور والغشّ ما ينفرهم منها مثل قولهم هذا شرع جديد مخالف لشريعة الإسلام، وأعانهم على ذلك من كان له من الدول الأورباويّة فائدة في عدم نجاح سعى الدولة في تحسين أحوال ممالكها، فالدولة العليّة عوض أن تغتنم تلك الفرصة وترجع إلى استبدادها كما وقع في بعض الممالك أكذبت تلك الظنون الفاسدة بإرسال فخر علماء ذلك العصر وأتقاهم أعني شيخ الإسلام المقدّس عارفًا بك إلى جهات الاضطراب لوعظ الناس وأمرهم بالطاعة والامتثال، فخطب بذلك على المنابر وبيّن للناس أن تلك التنظيمات ليست خارجة عن المنهج الشرعي، وما هي إلّا ضبط للسياسات الشرعية التي كانت أهملت، وأنّ الداعي إليها ليس إلّا تحسين إدارة المملكة وحفظ حقوق الأمّة في النفس والعرض والمال وكفّ الأيدي الجائرة من الولاة ونحو ذلك من المصالح، فانقادت الرعيّة عند ذلك وسكنت واستمرّ العمل بالتنظيمات في سائر الجهات بقدر الإمكان. (تونسي، أقوم، ٣٤، ١٠)

شرع سماوي وحدود إلهيّة

- إنّ الأمّة الإسلاميّة لمّا كانت مقيّدة في أفعالها الدينيّة والدنيوية بالشرع السماوي والحدود الإلهية الواردة على الميزان الأعدل المتكفّلة بمصالح الدارين، وكانت ثمّة مصالح تمسّ الحاجة إليها بل تتنزّل منزلة الضرورة يحصل بها استقامة أمورهم وانتظام شؤونهم، لا يُشْهَد لها من الشرع أصل خاص كما لا يشهد بردّها، بل أصول الشريعة تقتضيها إجمالًا وتلاحظها بعين الاعتبار، فالجري على مقتضيات مصالح الأمّة والعمل بها حتى تحسن أحوالهم ويحرزون قصب السبق في مضمار التقدّم متوقّف على الاجتماع وانتظام طائفة من الأمّة ملتئمة من حَمَلَة الشريعة ورجال عارفين بالسياسات

ومصالح الأمة متبصّرين في الأحوال الداخلية والخارجية ومناشئ الضرر والنفع، يتعاون مجموع هؤلاء على نفع الأمّة بجلب مصالحها ودرء مفاسدها بحيث يكون الجميع كالشخص الواحد كما قال عليه الصلاة والسلام "المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشدّ بعضه بعضًا" وكما قال صلّى الله عليه وسلّم "المؤمنون كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد" فرجال السياسة يدركون المصالح ومناشئ الضرر، والعلماء يطبقون العمل بمقتضاها على أصول الشريعة، وأنت إذا أحطت خبرًا بما قرّرناه علمت أنّ مخالطة العلماء لرجال السياسة بقصد التعاضد على المقصد المذكور من أهمّ الواجبات شرعًا لعموم المصلحة. (تونسي، أقوم، ٤٠، ١٣)

شرف

- من اصطلاحات المنطقيّين ما رأيت كالشكل والضرب وغيرهما. ومنها أنهم يعبّرون بالكلمة عن الفعل. وبالأداة عن الحرف. وبالكيفية عن الإيجاب والسلب. وبالكمّية عن الكلّية والجزئية. وبالجهة عن الضرورة والإمكان والامتناع. وبالشرف عن الإيجاب مع الكلّية. وبالخسّة عن السلب مع الجزئية. وهي الأكثر دورًا في كتب القوم. (يازجي، قم، ٣٨، ١)

شرق

- ما هو الشرق: ليس من شأني البحث اللغويّ لأعرّف الشرق بكونه المشرق، ولا البحث الفلكيّ لأقول هو الجهة التي نخالها مطلعًا للشمس، وإنّما أنظر في هذا المطلب إلى التاريخ السياسيّ في البلاد المسمّاة شرقًا. فشأني في تعريفه أن أبيّن حدّها الطبيعيّ والجغرافيّ وكيف عمّها إسم الشرق مع اختلاف مواقعها، وتباين جهاتها، وتباعد أقاليمها، فأقول: لم أرَ في شيءٍ ممّا قرأت من كتب السلف الكرام، ما يشعر بورود هذا اللفظ في كلام العرب بمعناه المعروف في هذه الأيّام، وإنّما أطلقوه بعد الإسلام - بصيغة ظرف المكان - على جانب من فتوحهم تمييزًا له عن بلاد البربر والأندلس التي دُعيت مغربًا. إلّا أن سكان الجانب الغربي من أوروبا قد أطلقوه على البلاد الواقعة في جهة الشرق بالنظر إليهم فعمّ الصين، واليابان، والمغول، والهند، والعربيّة، وإيران وفينيقية، وغيرها من أقطار آسيا. بل اتّصل ببعض البلاد الأوروبيّة كالروم، والبلغار، والصرب، ثمَّ توسّع فيه مَن تعالم منهم باللغات الشرقيّة، ومن بحث في الآثار القديمة، فعمَّ جزائر المحيط، وأفريقية، ولكنهم لم يتّفقوا فيه على حدّ معيّن أو تعريف معلوم. قال لاروس اللغويّ الفرنساويّ في مطلب الشرق من قاموسه الكبير ما معناه: "لم أرَ من كلمة أضيق سبيلًا، وأوسع غاية، وأضعف تحديدًا، من هذا الذي يسمّونه شرقًا". وقال أصحاب الأنسكلوبيديا أي جامعة العلوم في هذا المطلب ما مفاده: "قد اختلفت مذاهب الكتّاب في تعريف الشرق وتنوّعت فيه أقوالهم بين التخصيص والتعميم، حتى تعذّر تعيين حدّه وتعسّر تحديد معناه. فمن موارد هذا اللفظ في أقوالهم على وجه التخصيص أنهم يسمّون دولة الرومان بالقسطنطينية دولة الشرق - كما كانوا يسمّون دولة الألمان بدولة الغرب - ويكنّون عن مذهب الروم في تلك العاصمة بكنيسة الشرق - كما يسمّون بيعة رومية كنية الغرب ويعبّرون عن

أميركا بالهند الغربية كما يصفون الهند بالشرقية. - ومن موارده على وجه التعميم أنهم يطلقونه على أفريقية، وبلاد الأوقيانوس وغيرهما ممّا ليس بشرق بالنسبة إليهم". وجملة الأمر أن تعريف هذا اللفظ عرفيّ لا ينطبق على حكم علميّ، أو حدٍّ جغرافيّ. والمشهور فيه أنه يطلق على بلاد آسيا من دون القسم الروسيّ، وعلى بلاد الروم من أوروبا والقطر المصري من أفريقيا. وربّما أناط به الغربيّون معنى الخشونة جريًا على سنن القدماء من الرومانيين في حسبان كلّ من خرج مسكنه عن حدود مقاطعتهم بربريًّا. بل هم في ذلك أشدُّ كبرًا وازدراءً بالناس من أبطال رومية فإنَّ هؤلاء لم يزيدوا على أن وصفوا الأجنبيَّ بالبربريّة أمّا أولئك فيحسبون لفظ الشرق متضمّنًا معناها مع اعتقاد كثير من علمائهم بأنَّ أصولهم، ولغاتهم، ومذاهبهم، وعلومهم، إنّما هي مستمدّة من الشرق. (إسحق، درر، ١١٤، ٣)

- إنَّ الأوروبيّين وإن اختلفت آراؤهم في تعريف الشرق وتحديده، فقد اتّفقوا على الاعتقاد بانحطاط الشرقيين عنهم في رتبة الوجود وتألّفوا على السعي في إذلال شأنهم، وخفض مكانهم، كما يدلُّ على ذلك ما نسمع من أقوال خطبائهم، وما نقرأ من تصانيف علمائهم، وما نشهد من أعمال زعمائهم، فهم والحالة هذه عصبة على الشرقيّ من أيّ محتدٍ وعلى أيّ مشربٍ كان، يصرفون عنايتهم إلى استخدامه واستعباده، ومحو استقلاله، وفتح بلاده، فإذا اختلفوا فعلى تقسيم الغنيمة بين الفاتحين، لا على وجوب الغارة (التمدنيّة) على القوم (المتوحشين) فإن كره الشرقيّ أن يكون مصدّقًا لما يزعمون، ومقرّبًا لما يلتمسون تعيّنت عليه المدافعة عن استقلاله تحت لواء الاتّحاد ولا يكون الاستقلال جديرًا بالصيانة إلّا أن يكون مقترنًا بالحريّة ولا حريّة إلّا بالحقّ المعين، والواجب المبيّن، ولا حدَّ للحقوق والواجبات، إلّا بالعلم، ولا علم، إلّا بالحقائق، ولا حقيقة، إلّا في البحث المطلق، ولا إطلاق للمقيّدين بسلاسل الأوهام. فإن تعذَّر الاتّحاد العموميّ بين الشرقيين، فلا أقلّ من حصوله بين الشاعرين بقرب الخطر من بقايا دولة الشرق العظيمة المعروفة بدولة العرب وما أدراك ما دولة العرب. (إسحق، درر، ١١٦، ١)

شِرْك

- أمّا الشِرْكُ فهو مشتقّ من الشركة والتسوية، والشيئان في الحسّ شيء في المعنى. والحسّ هو الساتر للاتحاد، فالشرك مستور، فكيف يستر؟ ولهذا أن الله لا يغفر أن يشرك به، ويغفر ما دون ذلك - من قتل النفس والزنا - لمن يشاء، ومشيئته محقّقة لغفر كل ذنب، أي: ستره، ليظهر هو سبحانه وتعالى فيكون هو الساتر للذنوب بنفسه، فيرجع كل ذنب إلى أصله، ويرجع هو سبحانه وتعالى إلى أصله. (نابلسي، أش، ٩٧، ٣)
- أعظم ما أمر الله به التوحيد، وهو إفراد الله بالعبادة وأعظم ما نهى عنه الشرك وهو دعوة غيره معه. (وهاب، عس، ١٨٦، ٢٠)
- قال ابن القيّم رحمه الله تعالى: في شرح المنازل في باب التوبة: "وأمّا الشرك فهو نوعان: أكبر وأصغر. فالأكبر لا يغفره الله إلّا بالتوبة منه وهو أن يتّخذ من دون الله ندًّا يحبه

كما يحب الله بل أكثرهم يحبون آلهتهم أعظم من محبة الله ويغضبون لمنتقص معبودهم من المشائخ أعظم مما يغضبون إذا انتقص أحد رب العالمين. وقد شاهدنا هذا نحن وغيرنا منهم جهرة وترى أحدهم قد اتّخذ ذكر معبوده على لسانه "ديدنا له" إن قام وإن قعد وإن عثر وإن استوحش وهو لا ينكر ذلك ويزعم أنّه باب حاجته إلى الله وشفيعه عنده، وهكذا كان عبّاد الأصنام سواء. وهذا القدر هو الذي قام بقلوبهم وتوارثه المشركون بحسب اختلاف آلهتهم فأولئك كانت آلهتهم من الحجر وغيرهم اتّخذوها من البشر. . . . وأمّا الشرك الأصغر فكيسير الرياء والحلف بغير الله وقول هذا من الله ومنك وأنا بالله وبك ومالي إلّا الله وأنت وأنا متوكّل على الله وعليك ولولا أنت لم يكن كذا وكذا، وقد يكون هذا شركًا أكبر بحسب حال قائله ومقصده، ثم قال الشيخ يعني ابن القيم رحمه الله تعالى بعد ذكر الشرك الأكبر والأصغر: ومن أنواع هذا الشرك سجود المريد للشيخ، ومن أنواعه التوبة للشيخ فإنها شرك عظيم، ومن أنواعه النذر لغير الله والتوكّل على غير الله والعمل لغير الله والإنابة والخضوع والذل لغير الله وابتغاء الرزق من عند غيره وإضافة نعمه إلى غيره، ومن أنواعه طلب الحوائج من الموتى والاستغاثة بهم والتوجّه إليهم وهذا أصل شرك العالم. (وهاب، عس، ٢٩٣، ١٥)

- ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ (الفاتحة: ٤) أي أعبدك يا رب بما مضى بهذه الثلاث: بمحبتك، ورجائك، وخوفك. فهذه الثلاث أركان العبادة، وصرفها لغير الله شِرْك. وفي هذه الثلاث الردّ على من تعلّق بواحدة منهن، كمن تعلق بالمحبة وحدها أو تعلق بالرجاء وحده أو تعلق بالخوف وحده، فمن صرف منها شيئًا لغير الله فهو مُشْرِك. (وهاب، عس، ٣٨٣، ٥)

شِرْك جليّ

- إعلم أنّ الشِرْك الجليّ هو أن يظهر للعبد أو لغيره اعتقاد أنّ مع الله ربًّا آخر يستحقّ العبادة من الخلق أو مع الله تعالى غيره موصوفًا بصفة مثل صفاته تعالى أو له فعل كأفعاله تعالى؛ أو إسم كأسمائه، أو حكم كأحكامه. (نابلسي، رت، ٣٢، ١٠)

شِرْك خفيّ

- الشِرْك الخفيّ هو خفاء شيء من ذلك عن العبد؛ وهو فيه بسبب استيلاء الغفلة على قلبه؛ فترى الغافل عن معرفة نفسه جازمًا بأنّه مشارك للّه تعالى في الوجود وفي جميع الصفات التي منها السمع والبصر والعلم والحياة والقدرة والإرادة وغير ذلك، وفي جميع الأسماء التي منها الحكيم والكريم واللطيف والعليم إلى آخره، وفي جميع الأفعال كالإيجاد للعبادات والإعدام للمخالفات ونحو ذلك، وفي جميع الأحكام كالجزم بالحرام والحلال على الأمور الداخلة بانفرادها وتشخّصها تحت أحكام القرآن والسنّة، ومع ذلك هو غافل عمّا هو فيه غير منتبه لأمره؛ قاطع بأنّه موجود آخر مع الله تعالى موصوف بأوصاف مسمّى بأسامي له أفعال وأحكام تصدر منه بحيث إنّه إذا انتبه لما ذكرناه فيه وأنصف في نفسه بنفسه استيقظ لذلك ونسب ما فيه مما ذكرناه للّه تعالى بطريق الإجمال، وهو مُصِرّ في نفسه على عدم ذلك جهلًا منه بكيفيّة إيقاع النسبة بمنزلة من اختبأ من عدوّه في مكان فجاء عدوّه يطلبه فلم يجده،

فخاف أن يجده فقال له أنا في غير هذا المكان، فسمع كلامه العدوّ فأخذه وهو لا يشعر بأنه يُعْلمه بكلامه. (نابلسي، رت، ٣٢، ١٣)

- منشأ هذا الشرك الخفي الوهم والخيال الفاسدان فيتوهّم شيئًا موجودًا بوجود مستقلّ غير وجود الله تعالى ولا شيء موجود غير وجود الله تعالى قال الله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ (القصص: ٨٨) وقال تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن: ٢٧). (نابلسي، رت، ٣٦، ١)

شِرْك الربوبية

- إنّه ذكر (ولد إبن سحيم) أنّ الشِرْك أربعة أنواع: شِرْك الألوهيّة، وشِرْك الربوبيّة وشِرْك العبادة، وشِرْك الملك، وهذا كلام من لا يفهم ما يقول فإنَّ شَرْك العبادة هو شرك الإلهية وشَرْك الربوبيّة هو شرك الملك. (وهاب، رشح، ٩٠، ١٦)

شِرْك العبادة

- إنّه ذكر (ولد إبن سحيم) أنّ الشِرْك أربعة أنواع: شِرْك الألوهيّة، وشِرْك الربوبيّة وشِرْك العبادة، وشِرْك الملك، وهذا كلام من لا يفهم ما يقول فإنَّ شَرْك العبادة هو شرك الإلهية وشَرْك الربوبيّة هو شرك الملك. (وهاب، رشح، ٩٠، ١٥)

شركة

- ما أشرنا إليه من أنّ الشركات الجمعية من أسباب نموّ النتائج المتجرية معقول مجرّب، فإنّ قوة الاجتماع معهودة في سائر الأمور العادية وغيرها، وكلما تمكّن حب الاشتراك من قلوب أهل المملكة يشاهد نموّ المكاسب فيها بالعيان، ولذلك كثرت الجمعيات بأوربا في سائر المعاملات المدنية والمتجرية وغيرها، وتكاثرت الخدمات برًّا وبحرًا وكثرت مجامع العلوم وجمعيات المحسنين للضعفاء والمساكين، وتكرّر التعاون على استخراج المعادن واصطناع الخلج ومجاري المياه التي تصعد بها السفن إلى الجبال ثم تنزل وطرق الحديد إلى غير ذلك من المهمّات التي لم تكن تحدث لولا وجود تلك الجمعيّات، فمن الذي كان يقدر وحده على اصطناع طريق حديد أو يخاطر بجميع ماله على فرض قدرته في أحداث ما لم يتيسّر لهم إلّا باشتراك مائتي أو ثلثمائة ألف نفس بخلاف مخاطرة الواحد منهم بنزر يسير من ماله فإنها غير مجحفة ولا مستبعدة، ثم إنّ الجمعيّة إذا كانت كبيرة وكان فيها فائدة عمومية فإنّ الدولة قد تضمن لها ربحًا معلومًا في المائة، وإدارة الجمعية تكون بيد أناس ينتخبون من أرباب الحصص لهم مزيد شهرة ومعرفة بإجراء قانون الشركة وحفظ فوائدها، وعند تمام السنة يقدّمون حساب ذلك مع سائر متعلّقات الإدارة ويعيّنون الفوائد لأرباب الحصص المشار إليهم. ومن أعظم مآثر المشاركة شقّ خليج السويس وطريق الحديد الجامع بين طرفي البحر المحيط بأميركا وثقب جبل آلب الكائن بين إيطاليا وفرنسا وقطع جبل البريني بين فرنسا وإسبانيا لمرور طريق الحديد بهما وإحداث السرداب تحت وادي تامْس بلندرة وعقد الجمعية المسمّاة بمَسَّجْرى آمْبَرْيَالْ التي لها من السفن الجليلة ما هو مشاهد في سائر البحور، ووضع سلك التلغراف تحت البحر المحيط من إنكلترة إلى

أميركا ونحو ذلك من الإعانات التي وجدها في المشاركة رجال الدول وأرباب الاختراع وحذاق المحترفين. (تونسي، أقوم، ٧٧، ٢٣)

شروط الإحسان

- أمّا شروط الإحسان فثلاثة: الاعتقاد الموافق للسنة، والعمل الخالي من البدعة، والقول المحفوظ من اللغو. (نابلسي، أش، ٢٨٤، ٧)

شروط الإسلام

- شروط الإسلام في الشريعة: وأمّا شروط الإسلام فهي بحسب الشريعة على قسمين: شروط وجوب، وشروط صحة. (نابلسي، أش، ٢٢٨، ١٧)
- أمّا شروط الإسلام بحسب الحقيقة، فهي: معرفة النفس، ومعرفة الأثر، ومعرفة المؤثّر. فإذا وجدت هذه المعارف الثلاث تحقّق وجود الإسلام، وإن فقدت أو أحدها كان الإسلام مجرّد تحسين الظنّ بالله تعالى وبأنبيائه وبما جاءوا به، لا حقيقة الإسلام. (نابلسي، أش، ٢٢٩، ١٩)

شروط الإفتاء

- الموضع الثاني في شروط الإفتاء "والمراد" الأكثر وإلّا فبلوغ غايتها صعب المرتقى، وحاصل المؤكّد منها أن يكون محصلًا لأهليّته التي تقدّمت في مبحث التخريج بأن يعلمها من نفسه وتعلمها الناس منه، وأن يجيزه العلماء بذلك وأن يكون محصلًا لمقاصد الفقه بقراءته في كتبه المعتبرة على أهله المهرة حافظًا لروايات المذهب عالمًا مطلقها ومقيّدها وخاصُّها وعامُّها، عالمًا لمداركها من الكتاب والسنّة عالمًا بالقدر المختار إليه بالقدر المحتاج إليه في ذلك من علم العربية نحوًا وصرفًا ولغةً، عالمًا بعلم الأصول متبحّرًا فيه لاسيّما مباحث القياس منه، عالمًا بالقواعد الفقهية معتنيًا بمراجعة ما دُوِّن فيها مثل قواعد عياض وابن عبد السلام والقرافي والمقرّي وغيرهم، محافظًا على شروط التخريج وأركانه السابقة، قال ابن عرفة: لا ينبغي لطالب العلم أن يفتي حتى يراه الناس أهلًا للفتوى. (سنوسي، معش، ٨٠، ٦)

شروط إيقاع الإجتهاد

- شروط إيقاع الاجتهاد فحاصله أنّه يشترط لإيجاد الاجتهاد على الوجه المعتبر من المتّصف بالشروط السابقة شروط أخر أولها معرفة مواقع الإجماع كي لا يخرقه، ولا يشترط حفظها بل يكفيه مراجعة الكتب المؤلّفة فيه أو في خلاف المذاهب ككتاب الاتفاق والاختلاف لابن خازن الأندلسي المالكي وكتاب ابن قاسم الطبري الشافعي وكتاب اختلاف الفقهاء للإمام الطحاوي الحنفي، فمتى وجد في المسئلة قولين فأكثر علم أنّها لا إجماع فيها. وثانيها معرفة أسباب النزول وأسباب الحديث، فإنّ الخبرة بهما ترشد إلى فهم المراد. وثالثها معرفة الناسخ والمنسوخ وهو قليل جدًّا، وإن ألف فيه خلائق فإنّ المتّفق عليه في نسخ الكتاب نحو العشرين آية وفي السنّة ما دون العشرة وهما محفوظان. ورابعها معرفة أنواع الحديث من تواتر وآحاد من صحيح وحسن وضعيف وغيرها. وخامسها معرفة حال الرواة جرحًا وتعديلًا وما يتعلّق بهما والكتب المؤلّفة في هذا وما قبله لا تكاد تضبط كثرة، والرجوع إليها كافٍ في ذلك بأقرب وجه وأيسره على ما هو مقرّر في علوم الحديث. (سنوسي، كو، ٦٩، ١٠)

- شروط إيقاع الإجتهاد فحاصله أنّه يشترط لإيجاد الاجتهاد على الوجه المعتبر من المنصف بالشروط السابقة شروط أخر: أوّلها معرفة مواقع الإجماع كي لا يخرقها، ولا يشترط حفظها بل يكفيه مراجعة الكتب المؤلّفة فيه أو في خلاف المذاهب ككتاب الاتّفاق والاختلاف لابن خازن الأندلسي المالكي، وكتاب ابن قاسم الطبري الشافعي، وكتاب اختلاف الفقهاء للإمام الطحاوي الحنفي، فمتى وجد في المسئلة قولين فأكثر علم أنّها لا إجماع فيها، وثانيها معرفة أسباب النزول وأسباب الحديث فإنّ الخبرة بهما ترشد إلى فهم المراد، وثالثها معرفة الناسخ والمنسوخ وهو قليل جدًّا وإن ألّف فيه خلائق فإنّ المتّفق عليه في نسخ الكتاب نحو العشرين آية وفي السنّة ما دون العشرة وهما محفوظان، ورابعها معرفة أنواع الحديث من تواتر وآحاد كذا من صحيح وحسن وضعيف وغيرها، وخامسها معرفة حال الرواة جرحًا وتعديلًا وما يتعلّق بهما، والكتب المؤلّفة في هذا وما قبله لا تكاد تضبط كثرة والرجوع إليها كافٍ في ذلك بأقرب وجه وأيسره على ما هو مقرّر في علوم الحديث. . . . وسادسها البحث عن المعارض أعني التمسّك بالعام قبل علم المخصّص وبالمطلق قبل علم مقيّده. (سنوسي، معش، ٩٠، ١١)

شروط الصحة

- أمّا شروط الصحة (في الإسلام): فالعقل، ولو عقل الصبي المميّز فيصحّ منه الإسلام حتى يجبر عليه لو ارتدّ ولا يقتل. والإذعان الحقيقي، فلو أذعن ظاهرًا لا باطنًا، لا يصحّ إسلامه وكان منافقًا. وحفظ القلب من خواطر الكفر. وحفظ اللسان من التكلّم بكلمة الكفر، حتى لو خطر في قلبه خاطر الكفر مثل: كون الله تعالى في السماء، أو في مكان، أو جهة، أو أن له صورة أو كيفيّة، أو شكّ في رسول من رسله، أو كتاب من كتبه، أو حكم من أحكامه القطعية، فإن ذلك عن خاطره، وإلّا كفر في الحال. والعياذ بالله تعالى. (نابلسي، أش، ٢٢٩، ١١)

شروط متجرية

- إنّ الشروط المتجرية التي يحرّرها الأمبراطور مع الدول الأجانب تكون قانونًا للعامة فيما يتعلّق بتبديل الأسعار وجميع الخدم، والمشروعات المتعلّقة بالمصالح العمومية تصدر بأمر أو بترخيص منه. (تونسي، أقوم، ١٣٨، ١٣)

شروط المجتهد

- فيما يشترط في المجتهد من الشروط الوصفية والإيقاعية أي من الصفات القائمة به والأمور المحقّقة لإيقاعه. وحاصل ما لهم في كل من النوعين ستة شروط: أمّا الأول فثلاثة منه جبِلية أي خِلقيّة وهي البلوغ والعقل وفقاهة النفس بمعنى شدّة الفهم لمقاصد الكلام طبعًا وثلاثة كسبيّة. أوّلها كونه عارفًا بما هو معروف عند الأصوليين بالدليل العقلي أي البراءة الأصلية وعند المحدثين بالعفو عنه أي المسكوت عنه على ما للفريقين فيه من الاعتبارات، وثانيها كونه عارفًا من الكتاب والسنّة متعلّق الأحكام بأن يعرف خصوص آيات الأحكام وأحاديثها وفي كون الأول مائة أو خمسمائة والثاني تسعمائة، وبه قال ابن المبارك، أو ألفًا ومائة

وبه قال أبو يوسف أو أكثر خلاف. (سنوسي، كو، ٦٧، ٢)

- فيما يشترط في المجتهد من الشروط الوصفية والإيقاعية أي من الأوصاف القائمة به والأمور المحقّقة لإيقاع الاجتهاد منه، وحاصل مالهم في كل من النوعين ستّة شروط: أمّا الأوّل فثلاثة منه جَبْليّة أي خُلُقيّة وهي البلوغ والعقل وفقاهة النفس بمعنى شدّة سرعة الفهم لمقاصد الكلام طبعًا، وثلاثة كسبيّة أوّلها كونه عارفًا بما هو معروف عند الأصوليين بالدليل العقلي أي البراءة الأصلية وعند المحدثين بالمعفو عنه أي المسكوت عنه على ما للفريقين فيه من الاعتبارات، ثانيها كونه عارفًا من الكتاب والسنّة متعلّق الأحكام بأن يعرف خصوص آيات الأحكام وأحاديثها وفي كون الأول مائة أو خمسمائة، والثاني تسعمائة، وبه قال ابن المبارك أو ألفًا ومائة، وبه قال أبو يوسف أو أكثر خلاف، وهل المراد الإحاطة، فمعظم قواعد الشريعة وممارستها بحيث يكتسب قوة يفهم بها مقاصد الكلام، ... وثالثها كونه عارفًا بالقَدْر المحتاج إليه من العلوم اللسانية وعلم الأصول مما يتوقّف عليه فهم الكتاب والسنّة وفي اشتراط بلوغ الدرجة القصوى بالتبحّر فيها وحصول المَلَكة في كل أو الاكتفاء بالوسطى أو بالقَدْر اليسير منها. (سنوسي، معش، ٨٨، ٨)

شروط الوجوب

- أمّا شروط الوجوب (في الإسلام) فثلاثة: العقل، والبلوغ، والحياة بعد البلوغ مقدار ما يتمكّن من المعرفة على قول من أشراطها. (نابلسي، أش، ٢٢٨، ٢١)

شريعة

- الشريعة إنّما هي البيان الإلهي كما ذكرنا لأنّها مشتقّة من الشرع وهو البيان قال الله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ﴾ (الشورى: ١٣) أي بيّن لكم وأظهر، وتصير جميع أعمالك الصادرة منك جارية عليك جريان باقي أعراضك التي أنت موصوف بها، فإنّ من المعلوم عندك أنّ البياض أو السمرة التي هي وصفك مقدّرة عليك حكمًا إلهيًا وواقعة فيك قهرًا عنك لا قدرة لك على امتناعك عنها ولا على اتّصافك بها إذا لم تكن متّصفًا بها. وكذلك أعمالك الخير والشرّ جميعها من هذا القبيل، وإن زعمت في نفسك وأنت في جاهليتك قبل إسلامك أنك قادر على إيجادها فيك وعلى امتناعك منها، فإذا دخلت في مقام إسلامك المذكور وجدت نفسك لم تبرح من حين خلقها الله تعالى عاجزة عن إيجاد شيء وعن الامتناع عن شيء، وإنما كان الوهم والجهل مانعك عن إدراك حقيقة الأمر فعند ذلك تسترسل من مقدّم حقيقة مؤخّر إدراك الأمر فعند ذلك تسترسل مع أفعال الله تعالى فيك وأحكامه عليك وتشتغل نفسك بإنفاذ ما قضاه الله عليك وقدّره، فلا تتفرّغ لدعوى إيجاد أمر أو لامتناع من أمر. (نابلسي، رت، ٥٨، ١١)

- الشريعة المذكورة فيما سبق وأصلها مورد الماء يُسمّى شريعة، وسمّيت بذلك لأنّها إذا عطشت الأمّة تَرِد إليها فتروى منها (حدود) أي مقادير قدّرها الشارع لمصلحة العباد الدنيوية والأخروية ورتّبها على أسباب محظورة كالحدّ لشرب الخمر والزنا والسرقة ونحو ذلك أو غير محظورة كالصلاة والزكاة والصوم والحجّ بأوقاتها وما أشبه ذلك (وجهات) أي

اعتبارات، وهي إما جهات فعل كالفرض والواجب والنفل والصحة، وإما جهات ترك كالحرام والمكروه والبطلان ونحو ذلك. (نابلسي، رت، ٦٤، ١٨)

- (الشريعة) وقد تقدّم بيانها (كلها قبض) لأنّها حكم الله سبحانه وتعالى على نفوس المكلّفين، والنفس متى دخلت تحت حكم غيرها انقبضت، (والعلم) بالشريعة على ما هي عليه المُسمّى بالعلم اللدني وهو الذي يجده المقبل على ربّه عزّ وجلّ بطريقة الفيض الإلهامي في معاني كتاب الله تعالى وسنّة رسوله صلّى الله عليه وسلّم (كله بسط) لأنّه لا يبقى للنفس وجود حتى يتوجّه عليها ما يقبضها من حكم غيرها عليها، إذ تتحقّق منه النفس بعدمها الأصلي فيصير الخطاب الإلهي عليها باعتبار المعيّة الأزليّة. (نابلسي، رت، ١٣٠، ٩)

- إعلم أنّ كلًّا من الشريعة والشرع والدين والملّة بمعنى الأحكام التي أتى بها النبي صلّى الله عليه وسلّم، فهذه الألفاظ الأربعة متّحدة بالذات لكنّها مختلفة بالاعتبار، فالشريعة والشرع كل منهما بمعنى الأحكام، باعتبار كونها تشرّع لنا، والدين هو هي باعتبار كوننا ندين لها وننقاد، والملّة هي هي باعتبار كونها تملي علينا وعلى الرسول صلّى الله عليه وسلّم. (بيجوري، حبم، ٧، ٣)

- من العيشة يتولّد الكدح ومنازلة الأقدار وخوض لجج الصعوبات والأتعاب والحمل على المشقّات والآلام وصراع الجوامد والسوائل. ومن ذلك تشبّ في النفس شعائر الحسد والطمع والشراهة. ومن هذا الشبوب يتحمّل النفاق والكذب والمداجاة والميل إلى الاختلاس والتلصيص وحب اللجب والخصام. ولما كانت شراهة البشر وأطوارهم قد علّمت الزمان أن يسوء إلى هذا ويحسن إلى ذاك أفضى ذلك إلى أن يعيش الواحد رغدًا والآخر وغدًا وسيّدًا وعبدًا وأميرًا وأسيرًا وغنيًّا وفقيرًا وسعيدًا وتعيسًا. ومن هذه الحوادث ثار البغض في قلوب الإنسانية. وتنافرت الأرواح والأشباح. فهبّ القوم على بعضهم واضطرمت بينهم الحروب والغارات. وصاروا يقتتلون ويتفانون ويصبغون بدمائهم بحارًا وأنهارًا. ولذلك فقد اضطرّ الإنسان إلى وضع السياسة والشريعة لردّ الجماح وقمع الكفاح. فخضعت الأفراد والأهلون. وأبقت الأقيال والعاهلون. وإن في ذلك لعجب العجاب. (مرّاش، غبح، ١٢٢، ١٣)

- إنّ مُلْك الإسلام مؤسّس على الشرع الذي من أصوله المشار إليها سابقًا وجوب المشورة وتغيير المنكر، والعلماء أعرف الناس به، كما أنّ الوزراء أعرف بالسياسة ومقتضيات الأحوال. فإذا اطّلع العلماء والوزراء على شيء يخالف الشريعة والقانون الخادم لها فعلوا ما تقتضيه الديانة من تغيير المنكر بالقول أوّلًا، فإن أفاد حصل المقصود، وإلّا أخبروا أعيان الجند بأن وعظهم لم ينفع، وبيّن في القانون المذكور ما يؤل إليه الأمر إذا صمّم السلطان على أن ينفذ مراده وإن خالف المصلحة، وهو أنّه يخلع ويولي غيره من البيت الملكي. وأخذ على ذلك العهود والمواثيق من العلماء ورجال الدولة، واستمرّ العمل على ذلك فكانت منزلة العلماء والوزراء بالدولة بمقتضى هذا القانون في الاحتساب على سيرة السلاطين كمنزلة وكلاء العامة في أوربا الآتي بيانهم، بل هي أعظم باعتبار أن الوازع الدنيوي الداعي إلى

الاحتساب متأيّد بالوازع الديني عندنا، فبذلك القانون المشار إليه استديم نجاح الدولة وحسن سيرتها. (تونسي، أقوم، ٣٢، ١٣)

- مثل ما كان لأمّة اليونان التي لمّا استولى العدوّ على بعض بلدانهم ولزمهم الخروج منها سألوا حكيمًا لهم أين تصلح السكنى، فقال لهم في بلد تكون الشريعة فيه أقوى من السلطان، إلى غير ذلك من الأمم التي ما بلغت غاية الاستقامة إلّا باحترام قوانين أحكامها المؤسّسة على العدل السياسي، كما أنّ عدم احترامها كان منشأ رجوعهم القهقرى، ولا يتوهّم أن ذلك بسبب بركة في شرائع الأمم المذكورة إذ الواقع أنّها قوانين عقلية مبنيّة على مراعاة الوازع الدنيوي، فإذا انضمّ إلى ذلك وجود البركة والحرمة الإلهية كما هو حال شريعتنا المطهّرة كانت المخالفة مما تستعقبه من النكال الأخروي اجلب للانحطاط الدنيوي، ومن تتبّع تواريخ الأمم المشار إليها وتواريخ الأمة الإسلامية رأى ذلك عيانًا. (تونسي، أقوم، ٨٦، ١٨)

شريعة محمدية

- الشريعة المحمدية وغيرها في حق كل أمّة كذلك قبل النسخ وهي البيان الإلهي المستفاد من الوسائط الناطقين عنه تعالى المقتضي لامتثال أمره تعالى فعلًا أو تركًا قطعًا أو ظنًّا أو تخييرًا، والمخاطب بذلك كل مكلّف لانتظام الأحوال وظهور الفرق بين الهدى والضلال. (نابلسي، رت، ٥٦، ١٦)

شطح

- حق اليقين وهو العلم الحاصل بالشهود، فهو فناء صفات العبد في صفات الحق وبقاؤه به علمًا وشهودًا وحالًا لا علمًا فقط، كما إذا اشتعلت قطعة الفحم بحرارة النار وفنيت صفاتها من الظلمة والبرودة في أوصاف النار من إشراق وحرارة، فالذي يفنى من العبد على التحقيق صفاته لا ذاته، كما يفهمه الجاهلون الذين كذبوا على الله واعتقدوا الحلول أو الاتحاد، وإن وقع من أصحاب الشطح ما يفهم ذلك فلا يُعوَّل عليه لأنّ الشطح عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، وهو من زلّات السالكين. فالعبد كلّما تقرّب إلى الله بالعبودية وإظهار العجز والفناء عن جميع الصفات المنافية للعبودية وهبه الله تعالى فضلًا منه صفات حميدة حقيقة عوضًا عمّا فنى منه من الصفات الذميمة الخلقية، والله تعالى هو القادر على كل شيء والعبد هو العاجز عن كل شيء. (سنوسي، معش، ٢٧٥، ١٨)

شطرنج

- يكفي أهل الهند شرفًا؛ وضع الشطرنج، الذي سار في الدنيا سير الشمس. وصار الناس، يشهدون بالعقل لمن يُحسِن اللعب به، فكيف بعقل واضعه ومستنبطه؟! واسم واضعه: "صصه ابن داهر" واسم الملك، الذي وضع لأجله "شهرام". وكان أردشير بن بابك، أول ملوك الفُرس الأخيرة؛ وضع النرد وافتخرت الفُرس به. فلمّا وضع "صصه بن داهر" الشطرنج حكمت حكماء ذلك العصر؛ بترجيحه على النرد. ولمّا عرضه على الملك "شهرام" أعجبه، وفرح به كثيرًا. (جزائري، ذغ، ١٤٤، ١١)

شعب

- لمّا رأى أولئك القوم أنّ هيئتهم الاجتماعية قد

انطوت على كل شروط الأمن والسلام وصارت حديقة حياتهم تزهو بأثمار الدّعة والسكون تحت سياسة أميرهم واعتنائه أعلنوا جميعهم وجوب الطاعة والانقياد له وقد مُلئت قلوبهم من محبته. وصاروا يسمّون أنفسهم عبيده ويحامون عن حقوقه وحقوق بيته بكل مقدرتهم. وهو كان يضاعف اهتمامه في جميع مصالحهم العامة أو الخاصة غير مهتمّ إلّا في دوام راحتهم ولا ملتفت إلّا إلى وقايتهم من كل المزعجات مسمّيًا إيّاهم شعبه وأولاده. (مرّاش، غبح، ٣٨، ١٩)

- إنّ ما يضرُّ الحكومة يُضِرُّ الشعب وبالعكس. فإن افتقر الشعب تفتقر الحكومة، وإن قلّت الأمنية تقلُّ الأعمال فتقلُّ المكاسب ويضعف ينبوع مداخيل الخزينة. فإنّ الحكومة هي للشعب الروح، والشعب هو للحكومة الجسد، فإن ضعف الجسد تتعب الروح، وإن تعبت الروح يضعف الجسد. على أن الروح هي الجوهر الذي يقوم به الجسد وهو بالنسبة إليها عَرَض. (سبستاني، فجل١، ٨٠، ١٧)

- إنّ الشعب سلسلة واحدة مركزها حالتها، والحكومة سلسلة أخرى داخل السلسلة ومركّبة منها. فإذًا الأمّة سلسلة واحدة. غير أنّه لا بدَّ من انتخاب أحسن حلقات تلك السلسلة لتسوس الأمة وتسوس نفسها. وكل حلقة بحسب أهمّية عملها. أمّا الضابطون فهم سنام القوة وبرد السياسة. فإن كانت حالتهم غير حسنة ثقلت القوة وتوقّفت حركة السياسة. لأن عليهم يتوقّف أمر الضبط وسرعة الإجراء. فإن أخل بالضبط أو أبطأ في الإجراء تقف حركة عالم الحكومة فتسلب الراحة. هذا ولا نقدر أن نحمل بغلًا حمل جمل. وكذلك لا يقدر أن يقوم زيد الجاهل بحق عمل عمرو العاقل. ولا خالد المريض بحق عمل عمر الصحيح. لأنه ينبغي أن يطلب من كل إنسان على قدر طاقته. وهكذا لا يسوغ أن ننتظر من الضابطين الذين هم في تأخّر بقدر ما ننتظر من الضابطين الذين هم في تقدّم. (سبستاني، فجل١، ٨٤، ٢٣)

- أمّا نسبة الشعب إلى جميع ذلك (أي إلى الحكومة والقوانين) أفرادًا وإجمالًا فتتوقّف على نسبة ذلك إليه. فإن كانت حسنة فينتسب الشعب إليها نسبة حسنة وإن كانت غير ذلك فتتكدّر تلك النسبة وتكثر المحذورات وأسباب الابتعاد. وأما حسن نسبة الشعب إلى نفسه فهي أساس تقدّمه لأن عليها يتوقّف النجاح الذي إنّما يتمّ بالاتّحاد لقيام صالح العموم. (سبستاني، فجل١، ٩١، ٨)

شعر

- قال ابن فارس في "فقه اللُّغة": الشِّعر كلام موزون مُقفًى، دالٌّ على معنى، ويكون أكثر من بيت. (مخان، بصل، ٣١٧، ٣)

شغل

- اختُلِفَ هل منبع الغنى والثروة وأساس الخير والرزق هو الأرض، وإنّما الشغل مجرّد آلة وواسطة لا قيمة له إلّا بتطبيقه على الفلاحة، أو أنّ الشغل هو أساس الغنى والسعادة ومنبع الأموال المستفادة، وأنّه هو الأصل الأولي للملّة والأمّة، يعني أنّ الناس يكتسبون سعادتهم باستخراج ما يحتاجون إليه لمنفعتهم من الأرض أو لراحة المعيشة، فالفضل للعمل، وأمّا فضل الأرض فهو ثانوي تبعي؟ وهذا هو الذي يعتمده أهل الفلاحة، ويستدلّون على ذلك بأنه لا يمكن إيجاد الخصب في

الأرض إلّا بدوام الشغل واستمرار العمل، وإلّا لبقيت مجدبة إذا انقطع الشغل عنها، فإنّ الشغل يعطي قيمة لجميع الأشياء التي ليست متقوّمة بدونه، كالأشياء المباحة التي لا تباع ولا تشترى مما لو خليت ونفسها لا تساوي شيئًا، مثلًا الماء والهواء أصلان لمنافع حياة الإنسان، ولا يدخلان في الثروة والسعادة، ولا في الملكية المعدّة، لأنّ هذين العنصرين اقتضت الحكمة الإلهية الإكثار منهما في جميع المحال، وأبيح لكل إنسان التمتّع بهما، فهما في حدّ ذاتهما، على العموم، ليسا من الأملاك المتقوّمة، وإن عظمت فائدتهما، ولا يزيد في منفعتهما النسبيّة إلّا العمل والشغل، يعني أن جلبهما إذا احتاج للعمل كان له قيمة بقدر العمل فقط، لأن الظمآن إذا احتاج إلى من يجلب له الماء في إناء كان الماء المجاوب لسدّ خلّة العطش مقوّمًا عند جلبه إليه دون قيمته في النهر، فإن "كوز" الماء قد يعطى لمن يطلبه مجّانًا بدون مقابل، وقد يعطى بثمن على قدر العمل، وقد يبلغ عند الضرورة والاحتياج ثمنًا جسيمًا كما وقع في غزوة الفرنساوية بمصر أن أحد رؤساء العسكر الفرنساوية دفع في "كوز" الماء مائة فرنك، يعني أربعمائة قرش! وإذا كان الإنسان في بيته واحتاج إلى استنشاق الهواء فالعمل الذي يكون به فتح المنافذ كالأبواب والطاقات والشبابيك تجعل له قيمة لم تكن له قبل ذلك، وكذلك عند الضرورة، كالهواء للمسجون، فإنه يتغالى في تحصيله بدفعه للسجّان قدرًا جسيمًا. فما يصرفه الإنسان لتحصيل المباح من الماء والهواء إنّما هو قيمة العامل وأجرة الخدمة، وفي مقابلة الأمر والنهي والسلب والإيجاب بحسب منافع هذه الأشياء ومضارّها، فهذا هو الذي يعدّ ملكًا للإنسان وثروة له باستحواذه على الماء والهواء، وفيه ترويج للعقارات المشتملة على منافع هذين العنصرين، ومثلهما النار والكلأ المباح، لقوله عليه الصلاة والسلام: "الناس شركاء في ثلاثة: الماء والكلأ، والنار" فلا يجوز لأحد تحجرها ولا للإمام إقطاعها. (طهطاوي، اكا١، ٣١٠، ٢٢)

– ميسرة الزارع أي صاحب الزرع واقتداره على البذر والأجرة ثروة له، فهي منبع الإيراد، بعد الشغل، والشغل، وهو العمل، منبع الإيراد قبل تحصيل البذر وأجرة الحارث، وهذا ينتج أن منبع السعادة الأولى هو العمل والكدّ ومزاولة الخدمة، ومع أن كدّ العمل مصدر السعادة الأصلي فهو أيضًا يعين صاحب الميسرة على تكثير ميسرته، بقوة العمل ومضاعفة الهمّة حسب الطاقة، أزيد مما تساعد خصوبة الأرض عليه، يعني لو زرعنا أرضًا خصبة وميّزنا ما يمكن أن ينسب من إيرادها للعمل وما ينسب للخصوبة منه، وفرزنا كلًا على حدته وجدنا محصول العمل أقوى من محصول الخصوبة. ودليل ذلك أنّ الأمّة المتقدّمة في ممارسة الأعمال والحركات الكدية، ذات الكمالات في العملية المستكملة للأدوات الكاملة والآلات الفاضلة والحركة الدائمة، قد ارتفعت إلى أعلى درجات السعادة والغنى بحركات أعمالها، بخلاف غيرها من الأمم ذات الأراضي الخصبة الواسعة، الفاترة الحركة، فإن أهاليها لم يخرجوا من دائرة الفاقة والإحتياج، فإذا قابلت بين أغلب أقاليم أوروبا وأفريقية ظهر لك حقيقة ذلك. (طهطاوي، اكا١، ٣١٢، ٢٢)

- إنّ أساس الغنى مبني على كثرة الأشغال والأعمال، فهي مصادر وموارد للأموال، ومنابع للسعد والإقبال، ومع ذلك فليس تعويد النفس على النشاط سهلًا، فإنّ الإنسان من أصل الفطرة مركوز في طبعه كراهة التكليف بالعمل، والتباعد منه حسب الإمكان، مع احتياجه إليه لحفظ نفسه وبقاء جنسه بالتناسل الذي من لوازمه كثرة العمل، وذلك إنّما يكون بالتشويق للزواجِ الذي به ينمو النوع البشري في البلاد الخصبة، فتبعث الوجدانيات صاحب العيلة على أن يستعمل حركة قواه لحاجته وتحصيل لوازمه، فيغلب التطبّع على الطبع ويتحمّل الإنسان على الشغل رغمًا عن أنفه، فهذا التطبّع، الذي هو طبع ثان للإنسان طارئ وعارض عليه، يزول بانتهاء قضاء الأوطار، فيعود للإنسان طبعهُ الأول من حب الدعة والراحة والإنهماك على البطالة، ولا يخرج من ذلك إلّا إذا تولّد عنده احتياج جديد، فيعمل بقدر قضاء الوطر ثم يعود إلى الدعة والبطالة، وهلمّ جرا، وهذه الحالة في البلاد الخشنة هي حالة طبيعية قريبة من الحالة الفطرية التي هي حالة النوع البشري في أول أمره. فالإنسان في هذه الحالة، من حيث أنه فرد من أفراد الهيئة الاجتماعية، لم يكن قوي الميل لتمدّن الهيئة الإجتماعية، يعني أنّ كل فرد من أفرادها يكون بهذه المثابة، لا انتفاع للجمعية بعمله، فجميع أعضاء الجمعية الخشنية تلتذّ نفوسهم بالراحة والدعة، لا سيّما أهل الأقاليم التي لا تستدعي احتياجاتهم بها كبير عمل ولا عظيم شغل، فبطالة أعضائها كأنها رأس مالهم وراحتهم، يعدونها من أعظم أحوالهم، وكذلك بعض أهالي المدن الغنية المثرية ذات الإيراد، المتلذّذة بحسن المطعم والمسكن والزينة والرفاهية، فإنهم يصرفون النظر عن التلذّذ بالشغل، ويميلون للراحة والتلذّذ بالبطالة والاستراحة، ويهربون بالسرعة من التمتّع بالرفاهية إذا اضطرّوا أن يشتغلوا بأنفسهم لا يخدمهم، فلا يعملون الأعمال الشاقّة في أراضيهم التي لا تقوم بهم إلّا بكثرة العمل، فيتركون، ملاذهم إذا اقتضى الحال أن يكدّوا أنفسهم بعمل هيّن، ولو كان جزءًا من ألف جزء من المتاعب التي يتعبها العملة، فيفوتون هذه اللذّات الجسمية إيثارًا للدعة والراحة عليها، لما قلناه من أن محبة الراحة فطرية مألوفة للنفوس على الإطلاق، متمدّنة أو غير متمدّنة، يعني أن أهل الممالك المتمدّنة لو كلّف مترفوهم وأهالي رفاهيتهم العمل اليسير، وكان لولاه لفاتهم التمتّع بها، فإنهم يؤثرون الراحة على الشغل، ولذلك تقول العامة: الراحة والكسل أحلى مذاقًا من العسل. (طهطاوي، اكا١، ٣١٣، ١٢)

- من المعلوم أنّ العمل والشغل مترادفان على معنى واحد عند أهل الصناعة، والعامل والشغّال كذلك، فما يقال في العمل والشغل يتّصف به العامل والشغّال، ومن المحقّق أنّ الأفعال كلها للّه سبحانه وتعالى، وإنّما أحوج عباده إلى تحصيل أسباب الحاجة المتكاثرة ليظهر للخلق أنّه أراد استجلابها بوجه حلال، وجعل الإنسان أكثر أصناف الحيوانات احتياجًا، وجعل دونه في الاحتياج سائر أصناف الحيوانات، حيث اقتضت الحكمة الإلهية أن تكون غنية بأصوافها وأوبارها وأشعارها عن اللباس والدثار، وغنية بالأرض والأوكار عن أن تتّخذ بنيانًا،

وأشرك الجميع في مادة الاحتياج إلى الغذاء لئلّا يشتركوا مع الألوهية، فإذا ادّعى بعضهم الربوبية لنفسه، كفرعون، أو لغيره كان احتياجه إلى تكرار الغذاء شاهدًا على كذبه. (طهطاوي، اكا١، ٣٢٣، ٤)

شغل منجز

- إنّ كل أمّة مجموع شغلها المنجز يساوي مجموع احتياجاتها البشرية، فإذا فرضنا في القضية المتقدّمة أن إقليم "الشلوك" و"الدنكة" بالسودان إقليم فلاحة وأن مقدار أهله مليون ومساحة أرضه عشرة ملايين من الفدادين، وأن الشخص الواحد يكفيه في غذائه فدان واحد، فتكون أرض هذا الإقليم كافية لغذاء عشرة ملايين من الأنفس، فهي زائدة تسعة ملايين عن حاجة أهلها الموجودين بها، فكل إنسان من الأهالي يشتغل بقدر ما يلزم لحاجته، فالعمل الزراعي لا يكون من الجميع إلّا بقدر المؤنة اللازمة للجميع، دون الزيادة عليها، وفي هذه الحالة يكون عمل كل إنسان بأقلّ من طاقته وجهده، ودون قواه الطبيعية، بحيث يكون له من البطالة نصيب عظيم، وأيضًا لا يزرعون في هذه الحالة من إقليمهم إلّا المزارع الخصبة التي تكون سهلة الحراثة قريبة السقي، بدون أن يكون فيها كبير مشقّة على الحارث، فتلك الأمّة، التي فرضنا اتّصافها بتلك الصفات، تقنع بالفلاحة اليسيرة، وتكتفي بقدر القوت الضروري، لملازمة الكسل وحب الراحة للطبع البشري، فكل فرد من أفراد هذا الإقليم مستعدّ لأن يصرف ثلاثة أرباع زمنه في التمتّع بلذّة البطالة والراحة، بدون أن يعود عليه ضرر في احتياجاته الأولية وأقواته المعاشية، فلا يضرّه ضياع الأوقات. والغالب أيضًا أنّ الأهالي، الذين هم بهذه المثابة، لا يكادون يخرجون عن هذه الحالة، ما لم تغلب على طباعهم وأحوالهم حالة أخرى تعادل قوة الاحتياجات الأوليّة، كالتناسل والتوالد، أو تشوقهم الحكومة إلى ذلك، أو تجبرهم عليه، فإن الكثرة تستجلب الحاجة، فبهذا يزيد عددهم وينمو في قليل من السنين، ويصير ضعفين، فيتضاعف مقدار زراعتهم بذلك، فيكون للمليونين من الأنفس مليونان من الفدادين، وفي مدة مساوية لما ذكر يكون عدد الأهالي أربعة ملايين، وهكذا، إلى أن يبلغ مقدار الأهالي عشرة ملايين بقدر ما تكفيه من الغذاء، فتحسّ الأمة إحساسات قوية بصعوبة تحصيل غذائها لكثرة أهاليها، فلا تكاد تتحصّل منه على الكفاية، فكل شخص من الأهالي نقص له شيء من غذائه اضطرّ على أن يصرف جميع زمنه وجميع قواه في تحصيل الغذاء والمؤنة، ففي هذه الحالة يتجدّد لأهالي هذا الإقليم صفة نشاط أخرى، فيكون مقدار الشغل عندهم والعمل الكافي لهم صرف ما يستطيعونه من الكدّ والاجتهاد والقوة والنشاط، ولا تزال تتزايد عندهم القوة النشاطية والانتفاع بالأراضي الزراعية أيًّا ما كانت خصوبتها. (طهطاوي، اكا١، ٣١٤، ٥)

شفاعة

- قال له أبو هريرة: مَن أسعد الناس بشفاعتك يا رسول الله؟ قال: "من قال لا إله إلّا الله خالصًا من قلبه" فتلك الشفاعة لأهل الإخلاص بإذن الله، ولا تكون لمن أشرك بالله. وحقيقته: أنّ الله سبحانه هو الذي يتفضّل على أهل الإخلاص فيغفر لهم بواسطة دعاء من أذن له أن يشفع، ليكرمه وينال المقام المحمود،

فالشفاعة التي نفاها القرآن ما كان فيها شرك، ولهذا أثبت الشفاعة بإذنه في مواضع، وقد بيّن النبي صلّى الله عليه وسلّم أنّها لا تكون إلّا لأهل التوحيد والإخلاص. (وهاب، كت، ٤٧، ٧)

- الشفاعة شفاعتان: شفاعة منفيّة، وشفاعة مثبتة. فالشفاعة المنفيّة ما كانت تُطلب من غير الله فيما لا يقدر عليه إلّا الله. والدليل قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقْنَـٰكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِىَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَـٰعَةٌ وَٱلْكَـٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾ (البقرة: ٢٥٤). والشفاعة المثبتة هي التي تُطلب من الله، والشافع مُكرَم بالشّفاعة، والمشفوع له من رضي الله قوله وعمله بعد الإذن، كما قال تعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ (البقرة: ٢٥٥). (وهاب، عس، ٢٠٠، ١٨)

- الشفاعة لغة الوسيلة والطلب، وعُرْفًا سؤال الخير من الغير للغير، وشفاعة المولى عبارة عن عفوه، فإنّه تعالى يشفع فيمن قال لا إله إلّا الله وأثبت الرسالة للرسول الذي أرسل إليه ولم يعمل خيرًا قط ليتفضّل الله تعالى عليه بعدم دخوله النار بلا شفاعة أحد. (بيجوري، تمر، ١٠٨، ١٢)

شفعة

- في الشفعة: بسكون الفاء أن تشفع فيما تطلب فتضمّه إلى ما عندك فتشفعه أي تزيده، وعند الفقهاء حق تملُّك الشخص على شريكه المتجدّد ملكه قهرًا بعوض، كذا في القاموس، وقد كانوا في الجاهلية إذا باع الرجل حصّته أو أصله أتى المجاور شفيعًا إلى المشتري ليوليه ما اشتراه، قاله عياض وقد شرعت الشفعة لدفع الضرر الذي ينشأ عن سوء المجاورة من إيقاد النار وإعلاء الجدار وإثارة الغبار وما تستتبعه ملازمة الجوار ودفع الضرر والتضارر من قواعد الشريعة الإسلامية، فالشفعة من الحقوق التابعة للتملّك. ولمّا كان حق الشفعة خاصًّا بالشركاء عند بيع أحدهم جعله القانون في باب متأخر عن حقوق المنافع التابعة للعقار وعن حقوق تابعية ما ينضاف إليه لأنّهما عامّان. (سنوسي، مدر، ١١٧، ١٨)

شك

- أمّا الشكّ فهو: التردّد بين الحق والباطل، بحيث استوى الطرفان. وهو منزل من منازل الكفر وقد يطلق ذلك على الظنّ. (نابلسي، أش، ٢٠٣، ٧)

شُكْر

- إعلم أنّ الحمد هو الثناء باللسان على الجميل الاختياري، فأخرج بقوله الثناء باللسان الثناء بالفعل الذي يُسمّى لسان الحال فذلك من نوع الشكر، وقوله: على الجميل الاختياري أي الذي يفعله الإنسان بإرادته، وأمّا الجميل الذي لا صنع له فيه مثل الجمال ونحوه فالثناء به يُسمّى مدحًا لا حمدًا، والفرق بين الحمد والشكر: أنّ الحمد يتضمّن المدح والثناء على المحمود بذكر محاسنه سواء كان إحسانًا إلى الحامد أو لم يكن، والشكر لا يكون إلّا على إحسان المشكور، فمن هذا الوجه الحمد أعمُّ من الشكر، لأنه يكون على المحاسن والإحسان، فإن الله يحمد على من له من الأسماء الحسنى؛ وما خلقه في الآخرة والأولى. (وهاب، تفس، ١٠، ٧)

- أمّا الشكر فإنّه لا يكون إلّا على الإنعام؛ فهو

أخصّ من الحمد من هذا الوجه؛ لكنه يكون بالقلب واليد واللسان. (وهاب، تفس، ١٠، ١٦)

شُكْر المنعم واجب

- شكر المنعم واجب: يقول الفقير محمد بهاء الدين العاملي عفا الله عنه: مما استدلّ به أصحابنا قدّس الله أسرارهم، وأعلى في الفردوس قرارهم، على أن شكر المنعم واجب عقلًا، وإن لم يرد به نقل أصلًا، أن من نظر بعين عقله إلى ما وُهب له من القوى والحواس الباطنة والظاهرة، وتأمّل بنور فطرته فيما ركب في بدنه من دقائق الحكم الباهرة، وصرف بصيرته نحو ما هو مغمور فيه من أنواع النعماء وأصناف الآلاء التي لا يحصر مقدارها، ولا يقدر على انحصارها، فإنّ عقله يحكم حكمًا لازمًا بأن من أنعم عليه بتلك النعم العظيمة، والمنن الجسيمة، حقيق بأن يُشكر، وخليق بأن لا يُكفر، ويقضي قضاء جازمًا بأن من أعرض عن شكر تلك الألطاف العظام، وتغافل عن حمد هاتيك الأيادي الجِسام، مع تواترها ليلًا ونهارًا، وترادفها سرًّا وجهارًا، فهو مستوجب للذمّ والعتاب، بل مستحقّ لأليم النكال وعظيم العقاب. (عاملي، كشك١، ١٦٧، ٧)

شكل

- القياس قول مؤلَّف من أقوال متى سُلِّمت لزم عنها لذاتها قول آخر. نحو كل جسم مركَّب. وكل مركَّب حادث. فكل جسم حادث. وتُسمَّى القضية الأخيرة نتيجة. وموضوعها حدًّا أصغر. ومحمولها حدًّا أكبر. والمكرَّر في القضيَّتين الأوليين حدًّا أوسط. والقضيَّة المشتملة على الحدّ الأكبر مُقدَّمة كبرى. والمشتملة على الحدّ الأصغر مقدَّمة صغرى. واقتران الصُّغرى بالكبرى ضربًا. ونسبة الحدّ الأوسط إلى الأصغر والأكبر شكلًا. (يازجي، قم، ٢٩، ١٣)

- العالَم قائم بنَفَس الله (بفتح الفاء) ونفسه ذاته، فالوجود قائم بذات الله، فلكل شيء صورة، ولتلك الصورة روح، ولذلك الروح المخلوق روح إلهي قام به ذلك الروح، فمن نظر إلى الروح الإلهي القدسي في المخلوقات قال: أرواحها قديمة، ومن نظر إلى ما ذكرناه قال: الأرواح مخلوقة حادثة، لانتفاء قديمين. فلكل مخلوق شكل هو صورته، وروح هو معناه، وسرّ هو روح روحه، وهو الوجود الذات الحق، ولا تفاوت في الوجود، فالوجود الذي به العرش المحيط موجود، والوجود الذي به البعوضة موجودة واحد، والاختلاف في الموجودات بالوجود الواحد راجع إلى اختلاف حقائق الممكنات وصورها وأمزجتها، فليس ذلك لاختلاف في الوجود، ولا أن ثمَّة وجودات متعدّدة، فإنّه أول ما صدر عن الواحد الحقيقي، ولا يصدر عن الواحد الحقيقي إلّا واحد. وصدوره ليس على طريق الخلق والإيجاد من العدم، كما توهّمه الكثير والجمّ الغفير؛ وإنّما ذلك على طريق الظهور من الغيب إلى الشهادة، ومن الإطلاق المحض إلى التقييد مع الإطلاق، ومن التجرّد عن المظاهر إلى التعيُّن بها. فهو أول ما ظهر من البطون، لا من العدم. فهو محدث عند من اتّصف به، لا في نفسه. (جزائري، مواف٢، ٦٤١، ١٣)

شكل رابع

- أمّا الشكل الرابع فلم يوجد له إشارة في القرآن

العزيز لأنّ الشكل الرابع بعيد عن الطبع غير واضح الإنتاج، ولذلك أسقطه بعض المناطقة من الأشكال. (دحلان، رسب، ٧، ٤)

شكل الكل

- ثم بعد ما أوجد الله - تعالى - الأرواح العالية إيجادًا عينيًا شهاديًا؛ عيَّن الله - تعالى - مرتبة الطبيعة، ثم عيَّن بعدها مرتبة الهباء، وهو المسمّى بالهيولى في اصطلاح الحكماء. ثم عيّن - تعالى - بعدها مرتبة الجسم الكلّ، ثم عيّن الشكل الكل. وهذه الأربعة يطلق عليها إسم الخلق التقديري، لا الخلق الإيجادي، فإنّها غير موجودة في أعيانها، وإنّما هي أمور كليّة معقولة كالأسماء الإلهية، ومعنى قولنا في هذه الأربعة: إنّه تعيُّن كذا ثم كذا؛ إنّه تعالى لو أوجدها في العيان لكانت هذه مراتبها مرتبة كما ذكرناها. (جزائري، مواف٢، ٦٤٩، ١٢)

- ثم بعد مرتبة الجسم الكلّ تعيَّنت مرتبة الشكل الكلّ، وهو أمر معقول كالمراتب الثلاثة قبله، والشكل لغة، القيد، وهو المقيَّد بالشكل الذي ظهر به، فكلّ من تشكَّل بشكل فقد تقيَّد به، كائنًا ما كان. والشكل الكلُّ إنّما ظهر في الجسم الكلّ، لأنّه هو الذي يقبل الأشكال، أي القيود، من تربيع وتسديس وتثمين واستدارة وتكعيب وتسطيح وتقصير... إلى غير ذلك من الأشكال، والشكل معقول أبدًا، والذي يدرك هو المتشكِّل لا الشكل، فليس المتشكّل عين الشكل، إذ لو كان عينه ما صحَّ أن يظهر في متشكِّلٍ آخر. وهذا المشكّل ليس هو عين المتشكِّل الآخر. وكما أن العقل الأول ظهر في مرآة الوجود الحق بلا واسطة كذلك النفس الكلُّ ظهرت في مرآة العقل الأول بلا واسطة. والطبيعة ظهرت في مرآة النفس الكلّية. والهباء ظهر في مرآة الطبيعة، والجسم الكل ظهر في مرآة الهباء، كذلك الشكل الكلُّ ظهر في مرآة الجسم الكل، فكل واحد من هذه الأربعة المعقولة هباء لما قبله، ومجموع هذه الأربعة المعقولة ظهرت في العرش، فهي العرش، والعرش من جهة ظهوره العيني ظهر في مرآة النفس، إذ ليس بينهما موجود عيني خارجي، وإنّما بينهما أمور معقولة غيبية لا شهادية. والنفس ظهرت في مرآة العقل، والعقل ظهر في مرآة العلم، والعلم مرآة ظهرت من باطن حقيقة الحقائق. (جزائري، مواف٢، ٦٥٩، ٧)

شمس

- الشمس: مأخوذة من شمسة القلادة للخَرَزة الكبيرة وسطها. وسمّيت بذلك لأنّها أعظم الكواكب كما تدلّ عليه الآثار ويشهد له الحسن، وإليه ذهب جمهور أهل الهيئة. ومنهم من قال: سمّيت بذلك، لأنّها في الفلك الأوسط بين أفلاك العلويّة وبين أفلاك الثلاثة الأُخَر على ترتيب ما في قوله:

زُحَلٌ شرى مرّيخه من شمسه
فتزاهرتْ لعُطاردَ الأقمار

وهو أمر ظنّي، لم تشهد له الأخبار النبوية كما ستعلمه. (آلوسي، مق، ٤٣، ٧)

شنشنة بشرية

- أمّا زراعتنا فهي كما لا يخفى في عدم، وأسباب تأخّرها هو ذلّ وفقر الفلاح. أمّا ذلّ الفلاح فقد اعتنت الدولة العليّة برفعه. ولكننا نخشى أن يتجبّر ويصبح يطلب أكثر من حقّه. لأنّه من الجهل على جانب عظيم. وعزُّ الجاهل يحمله على تجاوز حدود حقّه. لأنّه لا يعرفها ومتى اعتزّ يتوهّم أن الجميع يهابونه. فتقوده

الشنشنة البشرية إلى ميادين الطمع فيغار فيها ويكبو به جواده فيسقط ويكسر رأسه فإذًا لا بدّ من رفع برقع الجهل عن عينيه بحيث يقدر أن يرى سبيله ويسير بدون أن تعثر به القدم. (سبستاني، فجل١، ١١٩، ١٦)

شهادة

- معنى الشهادة ودلالتها: فالشهادة مصدر شَهِدَ بفتح الفاء وكسر العين، وهي أفصح اللغات الباقية أعني بالفتح مع السكون وكسرهما، والكسر مع السكون. وهي إن كانت بصرية فمتعدّية بنفسها، وإلّا فتتعدّى بالباء أو على معناها لغة الإحضار والقضاء والحكم والحلف والعلم والإيصاء. وهي بكل من هذه المعاني قد استعملت في الكتاب العزيز. ويحمل الشهادة الأولى على الإحضار والثانية على العلم المشاهد والثالثة على الحلف يندفع الإشكار والنسخ في الآية التي هي أشكل ما في القرآن حكمًا وإعرابًا ونظمًا، والمراد بها ههنا أحد المعاني المذكورة سوى الإحضار. لكن المشهور من هذه العبارة الإقرار والإعتراف. وشرعًا إخبار عن عيان بلفظ الشهادة في مجلس القاضي بحق للغير على آخر. وبهذا عرفت الفرق بينهما وبين قسيميها أعني الدعوى والإقرار، فإنّ الأول هو الإخبار بحقّ للمخبر على آخر، والثاني بالعكس، كذا ذكره سيّد المحقّقين. هذا ويشترط في الشهادة المواطأة للقلب وأن تكون على وفق الإعتقاد. وما في المطول من منع اشتراط موافقة الإعتقاد في مطلق الشهادة غير مسلم كما في حواشيه. قال القاضي في تفسيره الشهادة إخبار عن علم من الشهود وهو الحضور والإطلاع، فعلى هذا لا يرد ما أورده السعد على من قال إن معنى قوله: ﴿وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾ (المنافقون: ١)، أي في الشهادة وادّعائهم فيها المواطأة، فالتكذيب راجع إلى قولهم نشهد باعتبار تضمّنه خبرًا كاذبًا وهو أن شهادتنا من صميم القلب وخلوص الإعتقاد بشهادة أن واللام والجملة الإسمية. وإطلاق الشهادة على شهادة الزور مجاز فلا يصحّ الإستدلال بها. وأشهد إنشاء يتضمّن إخبارًا بالمشهود به نظرًا إلى اللفظ لوجود مضمونه به وإلى متعلّق. وقيل محض إخبار نظرًا إلى متعلّق فقط، وهو ظاهر كلام اللغويين. قال ابن فارس في الجمل: الشهادة إخبار عن علم وقد سبق وورد ذلك عن القاضي أيضًا. وقال الإمام فخر الدين الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا شَهِدْنَآ إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا﴾ (يوسف: ٨١)، إن فيه دلالة على أن الشهادة مغايرة للعلم. قال: وليست الشهادة عبارة عن قوله أشهد، لأن أشهد إخبار عن الشهادة، والإخبار عن الشهادة غير الشهادة، بل الشهادة عبارة عن الحكم الذهني وهو الذي يسمّيه المتكلّمون الكلام النفسي. وقيل محض إنشاء نظرًا إلى اللفظ فقط، وإليه مال القرافي لأنه لا يدخله تكذيب شرعًا. وأما قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾ (المنافقون: ١). فعائد إلى تسميتهم ذلك شهادة، لأنّ الإخبار إذا خلا من مواطأة القلب اللسان لم يكن ذلك حقيقة. وليس ما نقل من المذاهب الثلاثة خلافًا محققًا، بل كل قائل بمذهب نظر إلى ما لم ينظر إليه صاحباه، ولو نظر كلّ منهم إلى ما نظر إليه كل من الأخيرين لوافقه. واختلف في قول المُلَاعِن: أشهد بالله: هل هو يمين مؤكّد بلفظ الشهادة أو يمين فيها ثبوت شهادة والأول أصحّ. هذا وقد استشكل بعضهم في خبرية

أشهد ونحوها، فلم يجعل المتعلّق من تتمّة الخبر، وفي إنشائيتها فجعله من تتمّته. ولا بدّ من بيان يتّضح به المقصود ويزول به إن شاء الله تعالى الجحود. فأقول: لا وجه للتردّد في كل من الوجهين. أمّا في كونها خبرية فظاهر مما سبق، وأمّا في كونها إنشائية فلأنّه لا يلزم من كونها إنشائية المتعلّق وكونه من تتمّتها جزئيته لها بل هو متعلّق خارج عن حقيقتها وقيد فيها، وإن توقّف مضمون الخبر المطلوب شرعًا عليه لأن ذلك التوقّف لا يقتضي الجزئية كالتوقّف على الحال وغيره. وأيضًا المتّصف بالخبرية والإنشائية إنّما هو الكلام وهو ما تضمن كلمتين بالإسناد لا المتعلّقات. نعم إذا أثر المتعلّق في مضمون الجملة الخبرية وهو النسبة كما في قولنا متى خرجت، فإن خرجت في الأصل يحتمل الصدق والكذب، فلمّا دخلت عليه كلمة متى أثرت في مضمونه، وصيّر الجملة إنشائية، وما هنا ليس كذلك. ونظيره قولهم جملة جواب القسم خبرية وجملة القسم إنشائية مؤكّدة للجواب لم تخرجه عن الخبرية ويؤيّده ما في التلخيص في بحث تقييد المسند بالشرط أن الجملة الشرطية تابعة للجزاء لأن الشرط قيد لحكم الجزاء. (آلوسي، كشه، ٣١، ١٣)

شهر حرام

- الشهر الحرام المراد به الجنس؛ وقد كانت العرب لا تسفك فيه دماء ولا تغير على عدو، والأشهر الحرم هي ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب: ثلاثة أشهر سرد وواحد فرد. (مخان، نمر، ٤٦، ١٥)

شهوة

- من كلام بعضهم: الفرق بين الهوى والشهوة مع اجتماعهما في العلّة والمعلول، واتّفاقهما في الدلالة المدلول هو أن الهوى مختصّ بالآراء والاعتقادات، والشهوة تختصّ بنيل المستلذّات، فصارت الشهوة من نتائج الهوى، وهي أخصّ والهوى أصل وهو أعمّ. (عاملي، كشك٢، ٧٠، ١٦)
- (الشهوات) المباحة فضلًا عن المحرّمة وهي أنواع كثيرة: شهوة مأكل ومشرب وملبس ومنكح ومسكن ومركب ومال وولد ودنيا وجاه وخدم وعلم وصاحب ونزهة إلى غير ذلك؛ وإنّما كان أسيرها لميله إليها واشتغاله بها ورغبته فيها دون ربّه وقدّمها في الذكر لأنّها أدنى حالة وأقوى مانع وأكثر وجودًا ولأنّها أصل في جميع ما بعدها؛ فإن قلت الأنبياء عليهم السلام كانوا يستعملون الشهوات المباحة على اختلاف أنواعها وسليمان عليه السلام قال ﴿قَالَ رَبِّ ٱغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَّا يَنۢبَغِي لِأَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِيٓ﴾ (ص: ٣٥) فقد طلب الجاه العظيم في الدنيا وحصل له ذلك؛ قلت استعمال الأنبياء عليهم السلام للشهوات استعمال روحانيّ فهي لذائذ لا شهوات، واستعمال غيرهم لها استعمال نفساني فلذلك سمّيت شهوات. (نابلسي، رت، ٤٦، ١٣)

شهود

- إنّ "الماهيّات" كلها تابعة للوجود، قائمة به، لا أنّ الوجود تابع لها، قائم بها. ولا يصحّ في العقل المهتدي أن يكون الوجود صفة لشيء من الأشياء أصلًا، لأنّه لو كان صفة لشيء لكان تابعًا لذلك الشيء، ومفتقرًا إليه، فإنّ الصفة تتبع الموصوف، وتفتقر إليه في قيامها به، إذ لا تكون صفة بغير موصوف. ومن المعلوم أنّ كل شيء تابع للوجود، ومفتقر إليه، وقائم به،

بمعنى أنّه لولا الوجود لما كان ذلك الشيء. فيلزم حينئذٍ أن يكون كل واحد منهما مفتقرًا إلى الآخر وتابعًا له ومتوقّفًا عليه، فإنّ الصفة تتوقّف على الموصوف في ثبوتها، إذ لا قيام لها بنفسها. والشيء موقوف على الوجود، إذ لا قيام له إلّا بالوجود، فيلزم من ذلك توقّف الشيء على نفسه بواسطة غيره، وهو "الدور" المحال الذي ذكره علماء الكلام. فبطل كون الوجود صفة للأشياء، وثبت كون الأشياء قائمة بالوجود. وإذا كانت قائمة بالوجود يجوز أن تكون صفات للوجود من حيث تجلّيه وظهوره بها، لا من حيث ما هو عليه في نفسه. وكون الأشياء صفات للوجود بالمعنى الذي ذكرناه، إنّما هو بالنظر إلى إدراك العقل، بطريق الوهم الغالب عليه. وإلّا فلو تحقّق العقل لوجد الأشياء على ما هي عليه من العدم الأصلي، والوجود على ما هو عليه؛ لم يتغيّر كل منهما عن حقيقته. والعدم لا يكون وصفًا للوجود، كما أنّ الوجود لا يكون وصفًا للعدم. وهذا هو المراد بـ"الفناء" في طريق السالكين وبـ"الشهود" و"العيان". فإنّه حيث ظهر الوجود للوجود، ثبت العيان والشهود، ولكن بعد اضمحلال الرسوم والحدود. قال الله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص: ٨٨)، أي: ذاته التي هي الوجود الواحد المذكور. (نابلسي، وج، ٩٧، ٢٢)

- الشهود رؤية الحق بالحق. (سنوسي، معش، ٢٧٤، ٢١)

- الشهود حالة إضطرارية حاصلة عن المجاهدة والرياضة المتعبة والذلّ والافتقار والمسكنة. (سنوسي، معش، ٢٧٩، ٢٣)

- في الصحيح المتواتر أنّه - صلّى الله عليه وسلّم - كان يرى جبريل في صورة دحية، ويعرفه أنه جبريل. والصحابة يجزمون أنه دحية. وهذا هو التجلّي الذي أنكره علماء الرسوم المحجوبون على العارفين - رضي الله عنهم - ورموهم بالحلول والاتحاد. ولو أنصفوا ما أنكروا ما جهلوا، لأنّ الحكم على الشيء تصويبًا وتزييفًا، فرع من تصوّره. وهم ما تصوّره. وهم ما تصوّروا التجلّي والشهود، على ما هو عند القوم - رضوان الله عليهم - فما ردَّ علماء الرسوم؛ إلّا باطلهم الذي تصوّروه في أنفسهم، تصوّروا باطلًا وردُّوا باطلًا، إذ القوم - رضي الله عنهم - لا إثنينيّة عندهم، ولا يقولون بوجودين قديم وحادث حتى يتّحد أحدهما بالآخر أو يحلّ فيه، فحقيقة الوجود عندهم واحدة لا تتعدّد ولا تتجزّأ ولا تتبعّض، وهي ما به وجدان الشيء وتحقّقه التحقّق الذي له بالذات، فالأشياء كلها من عالم الأرواح والأجسام وعالم المثال والمعاني، المجرَّدة العقلية، لا تظهر ولا تتعيّن إلّا بظهور الوجود الحق فيها، من غير حلول ولا اتّحاد ولا اتّصال، ولا انفصال، كما أن الوجود الحق لا يظهر ولا يتعيّن؛ إلّا بمخلوقاته. (جزائري، مواف١، ١٢٦، ١٦)

- مثال آخر للتجلّي والشهود الذي دلّت عليه الآي والأحاديث: الشمع إذا صوّرت منه صورة إنسان أو حيوان، ثم أحضرت لدى جماعة فيهم عقلاء وجهّال وصبيان. فالجهّال والصبيان لا يقع إدراكهم إلّا على الصورة، ولا يتأمّلون إلّا فيها، وفي تخطيطها وتشكيلها، وأعضائها... غافلون عن الشمع الذي هو مادّتها وبه قامت وظهرت حتى صارت تتعلّق بها الإدراكات الحسّية. وأما العقلاء؛ فإنهم

ينظرون الصورة كما ينظرها غيرهم، ويتعدّى نظرهم إلى الشمع الذي قامت الصورة به وتعيّنت، ويعرفون أن الصورة من حيث هي، لولا الشمع أظهرها؛ ما ظهرت ولا وقع عليها إدراك، لأنه لو كان لها وجود مستقلّ منفصل عن وجود الشمع؛ لكان يصحّ أن تنفصل عن الشمع وتبقى على ظهورها، وتتعلّق الإدراكات بها، وذلك محال. فثبت أن الوجود والظهور للشمع، وإن ظهر بالصورة، أي متلبّسًا بها. فالظاهر هو، والصورة خيال. إذا فتّشتها لا تجدها شيئًا مع أطلاق الحقيقة الشمعية وتقييدها بالصورة، وبتلك الهيئة والشكل والتخطيط. فلو فرض أن الحقيقة الشمعية تكيّفت بكيفيّة إرادية، من عدم الظهور بتلك الصورة المخصوصة، وظهورها بصورة أخرى، أو بعدم الظهور مطلقًا؛ انعدمت تلك الصورة التي كان ظاهرًا بها، مع بقاء الحقيقة الشمعية على حالها من غير تغيير ولا زيادة نقص. ولا يصحُّ أن يقال: الصورة حلّت في الشمع، ولا اتّحدت به، ولا امتزجت... لأن هذه الأمور؛ إنّما تقال على شيئين مستقلّين بالموجوديّة، وليس إلّا شيء واحد وهو الشمع مثلًا، والصورة ليست بشيء. (جزائري، مواف١، ١٢٧، ١٥)

- قوله: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ (ق: ٣٧). بمعنى مشاهد، فما هو من أهل التجلّي الخاص أصحاب القلوب أهل الرؤية. ولهذا قال موسى - عليه السلام -: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ (الأعراف: ١٤٣). فإنّه تعالى كان مشهودًا له لا يغيب عنه. فالشهود أعمّ من الرؤية، فإنّ الشهود ما يمسكه الإنسان من شاهد الحق الذي اعتقده وربط قلبه عليه، فالشهود لا بدّ أن يتقدّمه علم أو اعتقاد بالمشهود، إذ لا يشهد الإنسان إلّا ما علم أو اعتقد. فلهذا يكون في الشهود الإقرار والإنكار ولا يكون في الرؤية إلّا الإقرار. فإن المشاهد إذا رأى مشهوده على غير الصورة التي علمها أو اعتقدها، وقيّده بها أنكره. فقوله "وهو شهيد" ينبّه تعالى على حضرة الخيال المطلق والمقيّد، وهي الحضرة التي بين المعاني والمحسوسات إذا تنزّلت إليها المعاني جسّدتها، وإذا صعدت إليه الأجسام لطّفتها، فهي تلطّف الكثيف المطلق والمقيّد، وتكشف اللطيف المطلق والمقيّد، فحضرة الخيال أوسع الحضرات. وكما يتنبّأ تعالى بقوله: ﴿شَهِيدٌ﴾ على ضحرة الخيال وعلمها كذلك ينبئه على طلب استعمالها والترغيب فيها. (جزائري، مواف٣، ١٢٤٠، ٢)

شهود بالقلب

- إنّه تعالى إنّما نهى عباده أن يتّخذوا له صورة محسوسة، كما يفعل عبدة الأصنام والأوثان. وأمّا الصورة المتخيّلة فقد أذن فيها، بل رغب وأمر بالحضور مع المعبود في العبادة. فحضرة الخيال يظهر فيها وجود المحال. فإن الله لا يقبل الصور، وقد ظهر بالصورة في هذه الحضرة كما قبلها في تجلّيه يوم القيامة في صور المعتقدات. فقد قبل المحال عقلًا الوجود فالشهود، وهو ما يمسكه المشاهد في نفسه من شاهد الحق هو المشار إليه بقوله: "أن تعبد الله كأنك تراه". وفي ذلك إدخال الحق في حكم الخيال. فقوله: "كأنك تراه" هو الشهود بالقلب، وما هو برؤية. وهذه درجة التعليم، ثم يرتقي من هذه الدرجة إلى درجة الخصوص، وهي كون الحق يراك ولا تراه،

وذلك أنّك إذا ضبطت شهوده في قلبك فقد أخليت شهودك عن بقيّة الوجود المحيط بك، وإذا تحقّقت ذلك عرفت عجزك عن رؤيته بتقييدك أو إطلاقه وضيقك وسعته. وحينئذٍ تبقى مع نظره المحقّق إليك، لأن نظرك يقيّده ويحدّده، فلولا الأمر بتخييل الحق للأصاغر في عباداتهم ما تأدّبوا معه. وأمّا الأكابر فلا يحتاجون إلى التخيّل، وإن كان من الأكابر من يقول: أنا على ما أنا عليه من التخيّل، حيث جعل الله لي قوة التخيُّل. (جزائري، مواف٣، ١٢٤١، ٣)

شهود الحق

- إنّ الله - تعالى - قد يكشف لبعض الكمَّل من أهل هذه الطريق، الوجهين المتقدِّمين. ومحصلهما أن أهل الله شهدوا العالم على وجهين ثابتين، أحدهما أن الحق مرآة الخلق، فالخلق يظهرون نفوسهم ببصر الحق في مرآة الحق، فهو الناظر نفسه منهم. والثاني أنّ الخلق مرآة للحق، فهو يظهر لهم بصور استعداداتهم، ويبصر نفسه منهم بصورهم. والمكاشف بهذين الوجهين هو الكامل الجامع بين شهود الحق في الظهور والبطون. وقد لا يكشف الله لبعضهم إلّا الوجه الواحد من الوجهين، فنطق صاحب كل كشف بحسب ما كشف، والكلُّ حق صدق. وليس هذا الشهود لأحد من الحكماء ولا من المتكلّمين، فإنّهم يظنّون أن الحقَّ - تعالى - مباين للعالم، لا ارتباط له مع العالم بوجه من الوجوه. (جزائري، مواف٢، ٩٠٧، ١٢)

شهود الخاصة

- شهود الخاصّة من المؤمنين. وهو شهود الصفات والأسماء الإلهيّة. لا حيّ إلّا الله، ولا عالم ولا قادر ولا مريد ولا سميع ولا بصير ولا متكلّم إلّا الله سبحانه وتعالى. وكذلك باقي الصفات والأسماء الإلهيّة الظاهرة في المخلوقات كلها: المحسوسة والمعقولة، حتى النافع والضار، والمتكبرّ والجبار، والمعزّ والمذلّ، والمقدّم والمؤخّر، والصبور والشكور هو الله تعالى وحده. وهو الوجود الحق الواحد الظاهر بجميع الصور المحسوسة والمعقولة. فإنّه هو الموصوف وحده بجميع الصفات، المسمّى بجميع الأسماء المذكورة، وغيرها، ولهذا ترى كل شيء متّصفًا ببعض تلك الصفات أو بكلها، في أوقات متعدّدة، أو من حين ظهور ذلك الشيء إلى أن يزول. (نابلسي، وج، ٢٧٢، ٢)

شهود خاصة الخاصة

- شهود خاصة الخاصة من المؤمنين، وهو شهود الذات الإلهيّة. لا موجود إلّا الله، وهو الوجود الحق القديم. وكل ما سواه فانٍ هالك عديم. (نابلسي، وج، ٢٧٥، ١٩)

شهود العامة

- شهود العامة من المؤمنين. وهو "شهود الأفعال" الإلهية. لا فاعل إلّا الله سبحانه وتعالى، ولا مؤثّر سواه في جميع الأشياء المحسوسة والمعقولة. والأسباب المنصوبة في الحسّ والعقل علامات على خلق الله تعالى، وتقديره سبحانه، المسبّبات المترتّبة عليها عندها، لا بها ولا فيها؛ ولا بقوّة أودعها الله تعالى فيها، ولا بطبعها ولا بعليتها، وإنّما بمحض قدرته سبحانه، على طبق إرادته

بمقتضى علمه الأزلي. (نابلسي، وج، ٢٦٩، ٥)

شهود للغيب

- إنّ التصديق بالشيء يزداد إذا اقتصر النظر عليه وآيات الله تعالى في الآفاق وفي الأنفس إذا تبصَّر فيها المؤمن ازداد إيمانه فصار شهودًا للغيب ومعاينة له من وراء أستار الجلال والكبرياء. قال تعالى: ﴿فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا﴾ (آل عمران: ١٧٣) فإيمانهم الأول كان تصديقًا والثاني شهودًا ولا شكّ أن هذا الشهود زيادة على التصديق (وكلما خرجت) أي انفصلت (عنك) أي عن نفسك زيادة على خروجك عن سائر الأغيار، فإنّ الخروج عن الغير يحتاج إلى ممتاز عن ذلك الغير وإلى خارج عنه والممتاز والخارج هو النفس فلا بدّ منها في مقام الإيمان. وإن كان شهودًا ومعاينة فإن حجاب الغيب مسدول وستر العظمة لا يزول؛ فإذا خرج عن نفسه أيضًا لا يبقى ممتاز ولا خارج فزال الحجاب وانقشع الستر وإنجاب فعند ذلك (قوي) أي اشتدّ (يقينك) بالله تعالى حتى صرت عالمًا ربّانيًّا. (نابلسي، رت، ٤٥، ١٦)

شهوده تعالى

- (اليقين) بوجود الله تعالى (الأدوم) في كل حال من الأحوال بعناية الله تعالى إنّما هو (في غيبتك) أيها المؤمن بالغيب المحجوب بنفسك (عنك)، أي عن وجودك بنفسك (ووجودك) في نفسك (به) أي بالحق سبحانه وتعالى، فتبقى غائبًا عن وجودك الذي بك حاضر عند وجودك الذي به عزّ وجلّ. وفي الحقيقة لا وجود لك بك؛ وإنّما أنت متوهّم أنّ لك وجودًا بك؛ فإذا زال عنك توهّمك أن وجودك به ظهر لك أنّ وجودك به تعالى من قبل، ولكن أنت غائب عنه؛ ولهذا أنت مؤمن بالغيب جاحد للشهادة، فإذا رجع وجودك به تعالى صرت مؤمنًا بالغيب والشهادة؛ وكما أنّ ربك عالم الغيب والشهادة فأنت حينئذٍ عالم الغيب والشهادة، فيجب عليك أن تتكلّم بالشهادة وهي شهادة الحق تعالى أي شهوده تعالى في كل شيء، قال تعالى: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا۟ ٱلشَّهَٰدَةَ ۚ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ﴾ (البقرة: ٢٨٣). (نابلسي، رت، ٨٩، ٢٢)

شهيد

- سُمِّي شهيدًا لأنّ الله وملائكته يشهدون له بالجنّة، فهو فعيل بمعنى مفعول، ولأنّ روحه شهدت دار السلام فهو أيضًا فعيل بمعنى فاعل بخلاف غيره فإنّه لا يشهدها إلّا يوم القيامة. (بيجوري، تمر، ١١٠، ٢٥)

شوارد

- الغرائب جمع غريبة، وهي بمعنى الحوشيّ. والشّوارد جمع شاردة، وهي أيضًا بمعناها؛ وقد قابل بها صاحب "القاموس" الفصيح حيث قال: مُشتمِلًا على الفصح والشّوارد. (مخان، بصل، ١٦٦، ٣)

شورى

- المُلْك إمّا استبداديّ أو شورويّ، والشورى إمّا جمهورية أو ملكيّة، وهذه مراتب المُلك منذ كان القانون ووجب حفظه، وخرج عن هذه المراتب، الحكومة الفوضى، إن صحّت تسمية الفوضى بحكومة. (إسحق، درر، ٤٤، ٢)
- لمّا جعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه الخلافة شورى بين ستة، قال إن انقسموا اثنين

وأربعة فكونوا مع الأربعة (ميلًا منه إلى الأكثر لأن رأيهم إلى الصواب أقرب قاله السيد السند) وإن تساووا فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن بن عوف، على أن المولى سعد الدين في شرح العقائد لم يمنع المشاركة في تصرّفات الإمامة، وقصر منع التعدّد على منشأ الفساد، حيث قال في أثناء مبحث الإمامة، غير الجائز هو نصب إمامين مستقلّين تجب طاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم عليه من امتثال أحكام متضادّة، وأما في الشورى فالكل بمنزلة إمام واحد. (تونسي، أقوم، ١٦، ٢)

- إنّ تعدّد الأشخاص لا ينافي وحدة الإمامة التي مدارها على وحدة الأمر والنهي، وقد سلم كلام السعد محشوه كالفاضلين عصام الدين وعبد الحكيم، وقرّره الخيالي بقوله: وقد يجاب أيضًا وبالجملة فكلهم معترف بصحة كلام السعد في نفسه، وظاهر حينئذٍ أحروية جواز الشورى في كلّيات السياسة بالمعنى الذي أشرنا إليه، إذ هي دون الشورى في سائر التصرّفات، ثمّ إنّ الشورى على الوجه المذكور ليس فيها تضييق لدائرة خطّة الإمامة وعموم تصرّفها، باعتبار أن نظر أهل الحلّ والعقد بمنزلة نظر الإمام، ومراعاة كونه مظهرًا له لاستبداده بتمشيته وإدارته ممّا يستبدّ به من التصرّفات التي لا تقتضي المشاركة، كإجراء الخلطة السياسية والمتجرية مع الأجانب، ونصب أرباب الخطط وتأخيرهم وتنفيذ سائر الأحكام ونحو ذلك من التصرّفات التي هي محمل وحدة الآمر. (تونسي، أقوم، ١٦، ١٣)

شوق

- إعلم أنّ الأنس والخوف والشوق من آثار المحبّة، إلّا أن هذه الآثار تختلف على المحب بحسب نظره وما يغلب عليه في وقته، فإذا غلب عليه التطلّع من وراء حجب الغيب إلى منتهى الجمال، واستشعر قصوره عن الاطلاع على كنه الجلال انبعث القلب إلى الطلب، وانزعج له وهاج إليه، فتسمّى هذه الحالة شوقًا بالإضافة إلى أمر غائب، وإذا غلب عليه الفرح بالقرب ومشاهدة الحضور بما هو حاصل من الكشف، وكان نظره مقصورًا على مطالعة الجمال الحاضر المكشوف غير ملتفت إلى ما لم يدركه بعد استبشر القلب بما يلاحظ فيسمّى استبشاره أُنسًا، وإن كان نظره إلى صفات العزّ والاستغناء وعدم المبالاة وخطر إمكان الزوال والبعد تألّم قلبه بهذا الاستشعار، فيسمّى تألّمه خوفًا، وهذه الأحوال تابعة لهذه الملاحظات. (عاملي، كشك٢، ٢٠٣، ١٥)

شوكة الدولة

- في بيان حقوق غير المسلمين من رعايا الدولة العليّة ملخصّة: أنّ أصناف الرعيّة كلّهم وديعة الله في يد الملك، فالواجب أن يكونوا كلّهم حاصلين على الحالة الحسنة من العدل والإحسان، وإذا اتّحدت وتألّفت قلوب بني الوطن قويت شوكة الدولة وعزّة المملكة، ومن أسباب تأليف قلوب السكّان من سائر تباع الدولة أمن غيرالمسلم منهم على نفسه وماله، كما أمن المسلمون، فلذلك نجعل لهم مجالس تحت نظر الباب العالي للنظر في أمورهم الدينية، ثم بيّن كيفيّة تصرّف رؤساء ديانتهم في ذلك، ثم ذكر أن القانون مانع لسائر الناس من ارتكاب ما يزرى بشرف الإنسان من أوصاف الشين والعار، وأنّ كل امرئٍ له الحريّة التامة في دينه ومذهبه، فلا يمنع أحد من رعايا السلطنة عن عبادته ولا يجبر على تبديل دينه أو مذهبه،

ثم ذكر أن الدعاوى التي تحدث بين المسلمين وغيرهم من أهل الملل تفصل في مجالس يكون أعضاؤها من المسلمين وغيرهم، وإذا تنازع إثنان من غير المسلمين في مثل الميراث وتراضيا على التحاكم لدى رؤساء ديانتهما أو مجلس ينعقد لخصوص النازلة فلهما ذلك. (تونسي، أقوم، ٩٧، ١)

شيء

- لا شكّ أنّ للّه تعالى حضرتين: الأولى: حضرة الذات، وهي القائلة. والثانية: حضرة الصفات، وهي المخاطبة في الأزل بقول "كن" على التحقيق، وسمّاها الله تعالى "شيئًا" بالتنكير. لأنّها مصدر مشتقّ من المشيئة، يقال. شاء، بشيء، شيئًا. وإيجاد الموجود في طور آخر غير طور وجوده ليس تحصيل الحاصل، ويسمّى: إحداثًا، كما يقال: حدث عندنا اليوم ضيف، يعني: حدث له طور الضيفيّة لا ذاته. قال تعالى: ﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ مُحْدَثٍ﴾ (الشعراء: ٥). والمراد: أنّه مُحْدث عندهم بعد أن لم يكن عندهم، لا أنّه مُحْدث في ذاته. والذكر: هو حضرة الصفات المخاطبة بقوله: "كن". وهو: كلام الله القديم، والكلام صفة المتكلّم، لأنّه صادر عنه، جامع لجميع شؤونه. (نابلسي، أش، ٧٩، ١٣)

- مجيء لفظ جعل وشيء ونحوهما لمعان شتّى، قد يجيء جَعْل بمعنى خلق ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ (الأنعام: ١) وقد يكون بمعنى أعتقد ﴿وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ﴾ (الأنعام: ١٣٦)، وشيء يجيء مكان الفاعل ومكان المفعول به ومكان المفعول المطلق وغيرها ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ﴾ (الطور: ٣٥) أي من غير خالق ﴿فَلَا تَسْـَٔلْنِى عَن شَىْءٍ﴾ (الكهف: ٧٠) مما يتوقّف فيه من أمري. (دهلوي، فت، ٧٦، ٦)

- عندنا معاشر أهل الحق من الأشاعرة وغيرهم الشيء هو الموجود، فإنّ الأمر باعتبار تحقّقه في نفسه يقال له شيء وباعتبار تحقّقه في الخارج يقال له موجود فهما متساويان ما صدقا، فكل ما صدق عليه الشيء صدق عليه الموجود، وبالعكس فكل شيء موجود وكل موجود شيء، والمعدوم ليس بشيء سواء كان ممكنًا أو ممتنعًا لأنّ الأمور قبل وجودها لا ثبوت لها في نفس الأمر، خلافًا للمعتزلة فالمعدوم عندهم شيء لأنّ الأشياء قبل وجودها ثابتة في نفسها إلّا أنّها مستترة كاستتار الثوب في الصندوق، لذلك يقولون إنّ الحقائق ليست بجعل جاعل لم تتعلّق القدرة إلّا بظهورها لاستتارها قبل ذلك، وأمّا أهل السنّة فيقولون إنّها بجعل جاعل تعلّقت القدرة بوجودها لعدم ثبوتها قبل ذلك، وهذا كله إنّما هو في الشيء اصطلاحًا، وأمّا لغة فالشيء هو الأمر مطلقًا موجودًا أو معدومًا. (بيجوري، تمر، ١١٢، ٤)

- فكل ما يطلق عليه إسم شيء؛ فهو في القرآن العظيم، إمّا صريحًا وإمّا إشارة، إمّا ضمنًا وإمّا التزامًا، والشيء، أعمُّ من الموجود والمعدوم عند أهل اللغة، ولذا قالوا: إنَّ أنكر النكرات؛ شيء. ثم موجود. لأجل هذا الجمع العظيم؛ سُمِّي بالقرآن، من القرء، وهو الجمع، إذ القرآن الكريم ليس هو إلّا ظاهر علم الحق - تعالى -. ولا ريب أن علمه - تعالى - محيط بالكلّيات والجزئيّات، فالقرآن محيط بالكلّيات والجزئيات، فإنه أمر الله المنزَّل. (جزائري، مواف١، ١٦٥، ١٥)

- الشيء ما يصحُّ أن يعلم ويخبر عنه فهو أعمّ العام وأنكر النكرات، كما هو عند أرباب اللسان. فلا يستحيل عليه - تعالى - فعل شيء من المستحيلات العقلية والعادية. قال القطب علي وفا - رضي الله عنه -: "استقرأ أهل الاستقراء الكتابي فلم يجدوا في الكتاب المحمَّدي أنه قال "لو" مقرونة بالإرادة أو الإشاءة الربَّانية أو الإلهية أو البرهانية؛ إلَّا وجوابها واقع لا محالة، كقوله لو أراد الله أن يتَّخذ ولدًا لاصطفى ممَّا يخلق ما يشاء، فهذه ولادة معنوية حكيمية واقعة. (جزائري، مواف١، ٤٢٩، ١٣)

- قال تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ﴾ (التوبة: ١٠٢). قرأها ابن السماك برفع "كل". أخبر تعالى أنه كلُّ شيء، من حيث الذات، من معدوم وموجود. فإن الشيء أعمُّ العام، وهو كلُّ ما يصحُّ أن يعلم ويخبر عنه. فهو من حيث هو: العدم والوجود والمعدوم والموجود. فقولنا: العدم المطلق، والوجود المطلق، والعدم المقيَّد، والوجود المقيَّد، وهذا كان معدومًا ودخل في الوجود، ومعدوم لا يدخل في الوجود، وعدم إضافي، وعدم حقيقي... ونحو هذا. كلُّ ذلك كناية عنه، فلا يتصوَّر شيء يكون محسوسًا أو معلومًا أو مكتوبًا أو ملفوظًا؛ إلَّا وهو هو. وليس الوجود بشيء زائد على الموجود، ولا العدم بشيء زائد على المعدوم. فانبساط النور، وليس إلَّا مرتبة الصفات على العدم، حتى كان منه قابل للنور، وليس إلَّا الممكنات. وغير قابل؛ وليس إلَّا الممتنعات، المشار إلى ذلك بقوله - صلّى الله عليه وسلّم - "إن الله خلق الخلق في ظلمة، ثمَّ رشَّ عليهم من نوره، فمن أصابه من ذلك النور اهتدى. ومن أخطأه ضلَّ". هو هو. فهو النور المنبسط، وهو الظلمة المنبسط عليها. فما قبل النور من العدم، وليس إلَّا الذات، فإنها مادة العدم. والوجود حصلت له صور في العلم تسمَّى أعيانًا ثابتة. وما لم يقبل النور ضلَّ. يعني في العدم، وهو ظلمة الذات. وما وجد وانعدم، وليس إلَّا الصور والأعراض؛ رجع إلى الظلمة. وأمَّا الجواهر فإنها لا تنعدم بعد الوجود. (جزائري، مواف٢، ٨٨٠، ١٠)

- قوله: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الرعد: ١٦). يصحُّ أن يحمل على الخلق التقديري والإيجادي. والشيء يصحُّ أن يحمل على الثابت وعلى الموجود. فالخلق بقسميه، والشيء بقسميه مختصٌّ بالممكن. وهو المراد بقوله: ﴿لِتَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (الطلاق: ١٢). (جزائري، مواف٣، ٩٨٠، ١٤)

- قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ (الأنبياء: ٣٠). أخبر تعالى أنّه جعل بإرادته وقدرته كلَّ شيء حي من الماء، والجعل هنا بمعنى التصيير، أي صيَّر الماء على صورة لم يكن عليها، ولذا تعدَّى إلى مفعولين والمراد: صورة كلِّ شيء لا روحه، فإن روح كلِّ شيء من نفس الرحمن، والمراد بالشيء هنا الموجود، لا الشيء المعدوم، فإنّه لم يتعلّق به جعل. فكل شيء حي من الماء وكل شيء حي فإن كل شيء مسبِّح لله - تعالى - ولا يسبِّح إلّا حيّ عالم بمن يسبِّح وبما يسبِّح. (جزائري، مواف٣، ١٠٤٩، ٢٠)

- الإيجاد اصطلاحًا إعطاء الوجود مطلقًا، سواء كان بعد العدم علمًا وخارجًا، أو بعد العدم خارجًا لا علمًا. والوجود مصدر وجد الشيء، مبنيًّا للمجهول، وهو مطاوع الإيجاد والشيء

لغة - كما قال سيبويه - يقع على كل ما أخبر عنه، فيعمّ الموجود والمعدوم والواجب والممكن والمستحيل. فهو أعمّ العام وأنكر النكرات، وتخصيص أهل السنّة والجماعة الشيء بالموجود مجرّد اصطلاح، والأشياء جمع شيء، والشيئية شيئيّتان شيئيّة وجود: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ (مريم: ٩). أي موجودًا. وشيئيّة ثبوت لا وجود: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠). ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ (الكهف: ٢٣-٢٤). (جزائري، مواف٣، ١٢٩٣، ١٠)

شيء في حد القوة

- إنّ الشيء في حدِّ القوة لا يقال أنّه شيء لأنّه مختف وكامن بالنسبة إلى نفسه وإلى غيره. ففي حضرة العلم الذاتي ليس إلّا عين الذات، والأشياء معدومة في أنفسها وحكمها حكم العدم، فشهوده تعالى هذه المشاهدة، وعلمه الإحاطي بذاته وبجميع ما كمن في ذاته هو فيه غنى عن ظهور العالم على وجه التفصيل، إذ لا حاجة له إلى العالم، لأنّ مشاهدته وعلمه بكل شيء حاصل له من علمه ومشاهدته لذاته، وإنّما كانت هذه الحضرة حضرة إجمال لاستدعاء التفصيل المغايرة والغيرية، فإن التفصيل لا يتمُّ إلّا بهما، والتفصيل مستحيل في حضرة الوحدة المطلقة الذاتية لمنافاتها المغايرة المؤذنة بالكثرة، وهما متقابلان. (جزائري، مواف٣، ١١١٧، ١٢)

شيئية

- قال تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٩). إعلم أنّ الشيئية شيئيّتان: شيئيّة ثبوت، وشيئيّة وجود. فشيئيّة الوجود حادثة، وهي المراد، المعنيّة في قوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ (مريم: ٩). أي موجودًا. وشيئيّة الثبوت؛ هي عبارة عن استعداد الممكن، وقبوله للظهور بالوجود الحق، وظهور الوجود الحق به، فإنه لولا قبوله؛ ما حصل ما حصل. ألا ترى المحال، لمّا لم يكن له استعداد ولا قبول للمظهرية ولا للظهور؛ ما كان له وجود؟! وهذا الاستعداد والقبول للممكن؛ قديم غير مجعول، فما تعلّق به أثر للقدرة القديمة. كما أن العدم السابق على الوجود؛ ليس من أثر القدرة القديمة. فشيئيّة الثبوت قديمة، وهي المرادة والمخاطبة، بقوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠). (جزائري، مواف١، ١٩٦، ١٠)

- ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠). وهي الشيئيَّة المعلومة المجرّدة عن الوجود العينيّ. ولحقائق الممكنات استعدادات، معلومة له - تعالى - ثابتة معدومة. وكما أن عدم الممكنات، السابق على وجودها غير مراد ولا مجعول؛ فكذلك استعدادتها وطبائعها الكلّية غير داخلة تحت الإرادة والجعل، لأنها اقتضاءات الأسمائية الإلهية، التي هي حقائق أُوَّل، وهذه حقائق ثواني، والممكن من حيث هو ممكن، بالنظر إلى حقيقة الإمكان؛ لا يقتضي شيئًا لذاته، فلا بدَّ له من مرجِّح، إذ وقوع أحد المتساويين بلا مرجِّح محال لما يلزم من التساوي، وعدم التساوي، والمرجِّح لا يرجِّح إلّا بالعلم، وإرادة المتقدّمين على الترجيح. (جزائري، مواف٢، ٥٠١، ٤)

- كذلك الشيئية شيئيتان: شيئيّة ثبوت من غير إيجاد، وهي المشار إليها بقوله: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢). فما قال: "كُنْ" إلّا لشيء ثابت في مرتبة الثبوت، غير موجود، فأمره بالوجود؛ فكان موجودًا لنفسه. والشيئيّة الثانية شيئيّة وجود، وهي المشار إليها بقوله: ﴿قُلْ أَىُّ شَىْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً﴾ (الأنعام: ١٩). أي موجود. (جزائري، مواف٣، ٩٨٠، ٥)

شيئية ثبوت

- الإيجاد اصطلاحًا إعطاء الوجود مطلقًا، سواء كان بعد العدم علمًا وخارجًا، أو بعد العدم خارجًا لا علمًا. والوجود مصدر وجد الشيء، مبنيًّا للمجهول، وهو مطاوع الإيجاد والشيء لغة - كما قال سيبويه - يقع على كل ما أخبر عنه، فيعمّ الموجود والمعدوم والواجب والممكن والمستحيل. فهو أعمّ العام وأنكر النكرات، وتخصيص أهل السنّة والجماعة الشيء بالموجود مجرّد اصطلاح، والأشياء جمع شيء، والشيئية شيئيّتان شيئيّة وجود: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ (مريم: ٩). أي موجودًا. وشيئيّة ثبوت لا وجود: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠). ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ (الكهف: ٢٣-٢٤). (جزائري، مواف٣، ١٢٩٣، ١٦)

شيئية ثبوتية

- الحقائق أحديّة العين لا تتغيّر بسبب اختلاف الحكم عليها، لأنّ اختلاف الحكم عليها إنّما كان لاختلاف النسب والاعتبارات عليها، لا لاختلاف في عينها. ألا ترى قوله: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ (مريم: ٩) أي موجودًا. فنفى عنه الشيئيّة الوجوديّة. وقوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ﴾ (النحل: ٤٠). فأثبت له الشيئيّة الثبوتيّة، وهي التي توجّه عليها الأمر. والعين واحدة، اختلفت عليها الأحكام باختلاف النسبة والاعتبار. (جزائري، مواف٢، ٨٤١، ١٥)

شيئية وجود

- الإيجاد اصطلاحًا إعطاء الوجود مطلقًا، سواء كان بعد العدم علمًا وخارجًا، أو بعد العدم خارجًا لا علمًا. والوجود مصدر وجد الشيء، مبنيًّا للمجهول، وهو مطاوع الإيجاد والشيء لغة - كما قال سيبويه - يقع على كل ما أخبر عنه، فيعمّ الموجود والمعدوم والواجب والممكن والمستحيل. فهو أعمّ العام وأنكر النكرات، وتخصيص أهل السنّة والجماعة الشيء بالموجود مجرّد اصطلاح، والأشياء جمع شيء، والشيئية شيئيّتان شيئيّة وجود: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ (مريم: ٩). أي موجودًا. وشيئيّة ثبوت لا وجود: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠). ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ (الكهف: ٢٣-٢٤). (جزائري، مواف٣، ١٢٩٣، ١٣)

شيئية وجودية

- الحقائق أحديّة العين لا تتغيّر بسبب اختلاف الحكم عليها، لأنّ اختلاف الحكم عليها إنّما كان لاختلاف النسب والاعتبارات عليها، لا لاختلاف في عينها. ألا ترى قوله: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ (مريم: ٩) أي موجودًا. فنفى عنه الشيئيّة الوجوديّة. وقوله:

﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ﴾ (النحل: ٤٠). فأنبت له الشيئيّة الثبوتيّة، وهي التي توجّه عليها الأمر. والعين واحدة، اختلفت عليها الأحكام باختلاف النسبة والاعتبار. (جزائري، مواف٢، ٨٤١، ١٣)

شياطين

- الشياطين هم الأشقياء. والسعداء بقي عليهم اسم الجن. فأوّل مَن سمّيَ من الجن شيطانًا الحارث، فأبلسه الله وطرده من رحمته، وطرد الرحمة عنه. ومنه تفرّعت الشياطين بأجمعها. (جزائري، مواف٢، ٧١٩، ٤)

شيخ

- تكون النواحي سابق الوجود على تكوّن الحكومات وأقدم منها في التجمّعات التأنسيّة، فالنواحي أصل الممالك، فقد كانت النواحي مشيخات صغيرة مستقلّة منفرد بعضها عن بعض، على قرية أو أكثر أو على بندر أو مدينة بوصف دائرة بلدية، وكان الحامل لأهلها على الاجتماع والاتحاد اقتضاء الحاجة الإنسانية للتأنّس والتعيّش والتحفّظ، حيث أحسّوا باحتياجاتهم إلى إدارة داخلية لدائرتهم، فاحتاجت تلك الإدارة إلى عمل ومحافظة وحسن تدبير وملاحظة، فاستدعى الحال إلى رئيس يقوم بإدارة تلك الدائرة ويسوس أمرها ويقوم أودها، فاختار أهل هذه الدائرة لهذه الوظيفة أعقل العشيرة وأنورهم بصيرة. وكانوا في مبدأ الأمر يختارون بالرغبة والطوع لمثل ذلك شيخًا من شيوخ الأهالي، الطاعنين في السن، ممن أفادتهم كثرة التجاريب المعلومات القوية والهيبة والوقار، ويجعلونه كبير الناحية، ومن المعلوم أن من طعن في السن يطلق عليه إسم الشيخ، فلذلك قيل لهذا الشيخ شيخ البلد أو شيخ الناحية أو شيخ الحارة، وقيل للبلد وللناحية وللحارة مشيخة، فاستمرّ الحال على هذه التسمية حتى انتظمت النواحي في الحكومات، وانخرطت في سلك الممالك، وصارت أجزاء لكل أو جزئيات لكليات، وبقي إسم الشيخ دالًا على كبير القوم أيًا ما كان عمره. (طهطاوي، اكا١، ٥٢٥، ٨)

- إعلم أنّ الخواجا والمعلّم والشيخ ليست ألقابًا معدودة في الهنات وفي الجليدات إذ ليس في تحصيلها ما يحتاج إلى شفيع أو اختلاط أكاليّ بماهية عربية. وإنّما هي خرقة تستر عورة الإسم الذي أطلق على المسمّى وهي غير مخيطة فيه ولا مكفوفة ولا مشرّجة ولا ملفوفة. بل هي كالبطاقة شدّت إلى لابسها ليُعرَف بها سعره. إلّا أنّه كثيرًا ما يقع الغلط في إلصاقها بمن ليس بينه وبينها من علاقة. فأهل مصر مثلًا يطلقون لفظة معلم على نصارى القبط. وكلهم غير معلم ولا معلم إذا قلنا أنّه مشتقّ من العلم. فأما إذا كان اشتقاقها من العلامة بلا مشاحّة. ولفظة خواجا على غيرهم وأصل معناها كالمعلّم فبقي الاعتراض في محلّه. فإمّا لفظ الشيخ فإنه في الأصل صفة من أسنّ. ثم أطلق على من تقدّم في العلم وغيره مجازًا عمّن تقدّم في السن. فإن الطاعن في السنّ يستحصف عقله ويستحكم رأيه وإن أنكره النساء. فنُقلت مزيّته إلى من باشر العلم. (شدياق، ساق، ٢٥٦، ١٦)

شيخ البلد

- ثم بتداول الأزمان وترتيب البلدان وانضمام عدّة أقاليم أو مدن تحت رياسة واحدة تنظّمت النواحي تنظيمًا رسميًّا تابعًا لانقسام البلاد إلى

ممالك، والممالك إلى إيالات، والإيالات إلى كور أو مديريات، والمديريات إلى أقسام، والأقسام إلى أخطاط، والأخطاط إلى نواحي ودوائر بلدية، أو إلى مدن، والمدن إلى أجزاء، وسمّي شيخ المملكة سلطانًا أو ملكًا أو رئيس جمهورية، وسمّي حاكم الإيالة واليًا أو أميرًا، وحاكم المدينة محافظًا أو مأمورًا، وحاكم المديرية مديرًا، وهكذا، وحاكم البلد شيخ البلد أو عُمْدة، وهكذا على حسب عرف كل بلد، واختلفت الأسماء باختلاف عرف الأقاليم والنواحي، والمسمّيات متّحدة. (طهطاوي، اكا١، ٥٢٥، ٢٢)

شيخوخة

- حال الشيخوخة: إنّ حياتنا هي بخار يتصاعد قليلًا ثم يضمحلّ، نعم كل يضمحلّ كالضباب حتى الجبال تمرمر السحاب، فلا دوام للوجود ولكنما العدم محال ولا طمع في الخلود فكل مركّب للانحلال. فلا يزال الإنسان سائرًا في طريق عمره سيرًا لمسافر في القفار إلى أن يبلغ رابع الأدوار وهو دور الاندثار هذا إذا أمكنه الخلاص من لصوص الحوادث والمناص من الأسد الكوارث ونهبة الأعراض وقتلة الأمراض فيلبث هناك منهوكًا من تعب المسير ومضض التأثير إذ يعود منحنيًا تحت أحمال الحياة وأثقالها ومرضوضًا من صدمات الدنيا وأهوالها، فتصمت ضوضاء حواسه وهواجسه ويخرس رنين أنفاسه ووساوسه، فيكفّ بصره ويجفّ فكره ويقلّ ذوقه ويكثر شوقه ويبخل حتى بالفلس ويزيد حرصه على النفس ويجود بالقلس، فإذا التفت إلى ورائه ورأى الدنيا التي قطعها والطريق التي تبعها ظهرت له الأشياء أشباح أحلام ومراسح أوهام وكلها تجري نظيره إلى الزوال كالطيف والخيال فيضحك على الجميع ضحك الطفل الرضيع. أمّا إذا التفت إلى الأمام وطمع ببقية الأيام حنّ إلى الوجود وهام بحب الخلود. ولا يزال الماضي يدفعه والحاضر يردعه والمستقبل يطمعه حتى تختطف يمامة نفسه بزاة المنية وتسلبه كل بغية وأمنية فيهبط هبوط البنيان ويغور في قبر النسيان حيثما تسترجع الكلّيات جزئيّاتها وتستردّ المجموعات مفرداتها. (مرّاش، سام، ١٤٠، ٧)

شيطان

- الشيطان نوعان: نوعٌ يُرى عيانًا وهو الإنسيّ، ونوعٌ لا يُرى وهو الجنيّ، أمر تعالى نبيّه صلّى الله عليه وسلّم أن يكتفي من شرّ الإنسيّ بالإعراض والعفو والدفع بالتي هي أحسن، ومن شرّ الجنيّ بالاستعاذة، وجمع بين النوعين في (سورة الأعراف) و(المؤمنين) و(فصلت). (وهاب، مع، ١٧٢، ٧)

ص

صاحب الإيمان

- أمّا صاحب الإيمان الذي هو من أهل الظاهر فله حركات في بصيرته وله سكنات لكونه موجودًا عند نفسه، ولكن حركاته وسكناته ووجوده عنده بأمر الله تعالى لا بنفسه، وعنده الوجود قسمان: وجود الله تعالى قائم بنفسه ووجود العالم قائم بأمر الله. ولهذا متى تحرّك قلب صاحب الإيمان بغير الأمر الإلهي نقص إيمانه لغفلته عن شهود قيام الوجود بأمر الله تعالى، ولزعمه قيام حركته بنفسه. ومتى تحرّك بالأمر كمل إيمانه لجريانه على مقتضى مقامه في قيام الأشياء بأمر الله تعالى. (نابلسي، رت، ١١٣، ٥)

صاحب التاريخ

- لمّا كانت عمارية المسالك والممالك لا تستغني عن الفنون والصنائع، وآلاتها وأدواتها، يسرّ الله تعالى لكل زمن من الأزمان أناسًا أرباب براعة كاملة لإحياء ما به يكون العمران ويتّسع التمدّن في البلدان، فمن هؤلاء علماء التواريخ، والعارفون بالألسن واللغات، والمولعون بمطالعة الكتب ومعرفة مؤلّفيها من مشاهير الرجال، فهم أيضًا مجدّدون للصناعة والبراعة، فكل صاحب علم أو صاحب فن لا يتّصف بسعة دائرة معرفته إلّا إذا اطلّع على المؤلّفات الجليلة من فنّه، فصاحب التاريخ لا بدّ أن يعرف جميع السير مما ورد في الكتاب والأثر وأخبار الماضي والحال، ليقيس على ذلك ما عساه أن يكون في الاستقبال، لا سيّما تاريخ الملل والدول والنحل، وما كان عندهم من التدبير والحيل، ولكن لا بدّ أن يكون صاحب بصيرة نقّادة وفكرة وقّادة، حتى يميّز صحيح الوقائع من الأباطيل، ولا يلتفت إلى كل ما قيل من الأقاويل، ولا يهمل معرفة تاريخ بلاده ووقائع مسقط رأسه وميلاده، كما لا يهمل تاريخ العلوم والفنون. (طهطاوي، اكا٢، ٤٠٢، ٨)

صاحب الجغرافيا

- أمّا صاحب الجغرافيا فلا بدَّ أن يعرف كتب المسالك والممالك، برّية بحرية، وجميع الأراضي والبلدان والجزائر، قديمة أو حديثة، ورسومها على خريطاتها وأطالسها، وعلى الأكر الأرضية والسماوية، والمسافات بينها، وتجاراتها، وأحكامها، وشرائعها، وعوائدها، وطبائعها، إلى غير ذلك، ولا بدّ أن يقف على آثار الأقدمين ويبحث عن تاريخ أزمانها. (طهطاوي، اكا٢، ٤٠٢، ١٤)

صاحب اللغات

- ينبغي لصاحب اللغات أن يعرف اللغات التي تدوّنت بها علوم المتقدّمين والمتأخّرين، مشرقية أو مغربية، مهجورة أو مستعملة، بحسب الإمكان، ليمكنه أن يراجع ما يحتاج إليه عند الإبان، فإن لم يتيسّر له ذلك اطّلع على الكتب المترجمة من تلك اللغات. (طهطاوي، اكا٢، ٤٠٢، ١٩)

صاحب المال

- جميع هذه المصنوعات والمشغولات توضع في

مخازنها إلى وقت رواجها، فتباع ويتحصّل منها مقادير جسيمة بحيث تكفي لتشغيل مشغولات قَدْر التشغيلات الأوّلية التي يبعث مشغولاتها عند رواجها، يعني أنّ صاحب المال ربح جودة وسائل التشغيل وأدواته، فقد توفّر رأس ماله وما اكتسبه من عمل العمّال، وهلمّ جرا إلى غير نهاية. (طهطاوي، اكا١، ٣٢٥، ١٧)

صاحب اليقين

- إعلم أنّ صاحب اليقين الذي هو من أهل الباطن لا حركة له في بصيرته إذ لا وجود له عنده بل الوجود كله عنده للّه تعالى وحده على اختلاف حضراته تعالى، ولهذا متى تحرّك قلب صاحب اليقين نقص يقينه لكونه وجد عند نفسه بسبب حركته لنفسه، ومتى لم يتحرّك فيقينه كامل. (نابلسي، رت، ١١٣، ١)

صالح جنسي

- العصبة الدينية والمذهبية عند الأمم الأوروبية بعد العصبة الجنسية، فإنّ أهل المذهب البروتستانتي في فرنسا كانوا يتمنّون النصر لدولتهم الفرنساوية الكاثوليكية في محاربة البروتستانتية، وكاثوليك ألمانيا يتمنّون الفوز لألمانيا البروتستانتية على فرنسا الكاثولكية، فأصبح الكاثوليكي مقاتلًا للكاثوليكي والبروتستانتي للبروتستانتي لقيام الصالح الجنسي، وكم من مرّة اتّحد النصارى في القرون المتوسّطة مع الإسلام في محاربة أبناء دينهم مراعاة لصوالح دنيوية، ولذلك نخطئ من يقول إن الدول النصرانية تحارب بعض الإسلام لأنّهم إسلام، ولو كانت البلاد العثمانية مسيحية لما كان ذلك سببًا لمنع روسيا عن فتح حرب القرم عند سنوح الفرصة واقتضاء الأحوال. هذا ولا يخفى أن أوروبا قد ضاقت دون أهلها وتجارتهم المتّسعة وصنائعهم وأموالهم فلا بدّ لها من أن توسع دائرة ميدان أشغالها في العالم للقيام بمصالحها ولجمع الثروة، وعلى أنّ تلك الصوالح المتمدّنة لا تستغني عن التمدّن أينما سارت وأساسه احترام حقوق الأفراد والمحافظة على الحقوق الدولية، وهذا لا يتمّ إلّا باتّحاد صوالح العائلة البشرية اتّحادًا مستندًا إلى سياسة ذات غاية واحدة وهي ترقية أسباب الأدبيات والماديات وجعل الاختلافات السياسية التي تنتج الحروب عنها محصورة الدائرة، فلا تمسّ حقوق الأفراد ولا تتجاوز الزمان الواقع بين فتح الحرب وعقد الصلح ولا مكان إجتماع الجيوش للقتال. (سبستاني، فجل١، ٢٦٤، ١١)

صالحون وعلماء

- إنّ جميع بني آدم عارفهم وجاهلهم كلهم موحّدون كاملون لأنهم أولاد نبيّ، وأولاد النبيّ كاملون مثله ولكن علمهم بأنفسهم وبغيرهم متفاوت، فمنهم من يعرف نفسه وغيره أدنى من ذلك وهو الصديق والولي. ومنهم أدنى من ذلك وهم الصالحون والعلماء. ومنهم من لا يعرف نفسه ولا غيره أبدًا، وهم الجاهلون الغافلون، وإن زعموا أنّهم يعرفون نفوسهم وغيرهم فإنّ معرفتهم معرفة وهميّة لا حقيقيّة؛ لأنّها تابعة لمقتضى قوى حواسهم وعقولهم لا تابعة لنفوسهم على ما هي عليه ولغيرهم على ما هو عليه، وتكليفهم من الله تعالى على حسب علمهم بأنفسهم وبغيرهم قال الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾ (الطلاق: ٧). (نابلسي، رت، ٣٧، ١٤)

صانع للعالم بالاختيار

- الدليل على وجوب الإرادة له تعالى أن تقول الله صانع للعالم بالاختيار، وكل من كان كذلك تجب له الإرادة، فالله تجب له الإرادة. (بيجوري، تمر، ٣٩، ٧)

صبر

- إنّ الصبر أمر يقدّره الله تعالى عليك فينزله إليك عند المصائب إن كان لك صبر في علمه وتقديره؛ وإن كان لك ضجر أنزله إليك من غير صبر فأنت موضع لجريان الحكم الأزلي والتقدير، فأمره لك بالصبر في قوله تعالى لك اصبر هو تكوين الصبر فيك تكوينًا خاصًّا كما أخبر تعالى عن تكوين العام بقوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠)، فقوله كن أمر بالتكوين، فيكون ذلك الشيء المأمور بالتكوين لا محالة من غير مخالفة للأمر لأنّه لما كان بالله تعالى فلا يمكنه المخالفة وهو قوله وما صبرك إلّا بالله في التكوين الخاص. (نابلسي، رت، ٩٥، ٩)

صحائف

- كلام الله تعالى قديم، والحاصل أنّ الله تعالى متكلّم بكلامه القديم النفسانيّ مع ملائكته وأنبيائه وخاصة أوليائه، فيخلق في نفوسهم معاني وكلمات على اختلاف لغاتهم، وقد ألهمهم بها ما أراده تعالى مما هو في علمه القديم، فتلقّوا ذلك منه على حسب قوة تجرّدهم واستعدادهم له، فسمّي في الملائكة والأنبياء عليهم السلام وحيًا، وسمّي في الأولياء إلهامًا، ولا شكّ أن تجرُّد الملائكة خصوصًا الخواص منهم كجبريل عليه السلام أكثر من تجرُّد البشر، وإن كان خواص البشر أفضل من خواص الملائكة عليهم السلام، لأنّ كلامنا في التجرّد لا في غيره من الفضيلة وتجرّد الأنبياء عليهم السلام أكثر من تجرّد الأولياء رضي الله عنهم ولهذا سمّي ما أوحي إلى جبريل عليه السلام فنزل به على قلوب الأنبياء عليهم السلام كلام الله، وسمّي قرآنًا وتوراة وإنجيلًا وزبورًا وصحائف وما أوحي إلى الأنبياء عليهم السلام وحيًا غير متلو، وكلام نبوّة وحكمة وحديثًا شريفًا، وما وقع في قلوب الأولياء رضي الله عنهم إلهامًا وحكمة وعلمًا لدنيًّا وفيضًا وفتحًا وكشفًا، ولا يُسمّى كلام الله تعالى لعدم تمام التجرّد ببقاء البشرية. (نابلسي، رق، ١٥، ٦)

- أمّا المدارس فلتعليم الفنون الحميدة والآثار البيّنة المنافع. وأمّا المجالس فلتعليم آداب المعاشرة، وجهات حسن المعاملة؛ فإنّها تجمع الشيوخ والكهول والشبّان ويدور بينهم الحديث عن الأحوال ومجريات الأيام، وما كان من الحيل والآراء، في تسهيل المصاعب وإزالة الأشكال، يتحدّث الشيوخ والكهول ويتناقشون، ويعقل عنهم الشبّان المنصتون إليهم المستمعون منهم. وأمّا الصحائف فللتعريف بحوادث الأوقات والتنبيه على ما وافق المصلحة منها وما لم يوافق، وعلى اختلاف ذلك بحسب الأزمنة والأمكنة وجهات التعيّش. فكان يجب عليهم أن يميلوا بكلامهم عن طبقته في البلاغة التي قصرته على فهم أخصّ الخاصة إلى ما به يمكن أن تصل إليه أفهام الطبقة الأولى من العامة، فإنّهم هم الأمّة المقصودة بالخطاب المدلولة على المراشد، المصروفة عن السكون إلى دعة الغفلة أو الرضا

بأتعابها، والصبر على مشاقّها. (حرصيفي، ركث، ٥٩، ١٥)

صحة الرأي

- أمّا صحّة الرأي وهي أجل صفات الإنسان فلا يسوغ للإنسان الادّعاء بالإنسانية إذ كان خاليًا منها، لأنّها هي نفسها سند النطق، وعدا كونها هكذا إنّما هي مزية تورث الإنسان اعتبارًا بين قومه وعزًّا وحبًّا. لأن أصالة الرأي لها فوائد عظيمة للناس القاصرين. ولا بدع كل إنسان يحتاج إلى ذي الرأي الحازم حتى نفس الذين عندهم هذه المنحة الشريفة إيقاعًا للمثل القائل: "لا تركن إلى نفسك وعلى فطنتك لا تعتمد". وهذا صحيح لأن الإنسان قاصر في حق ذاته مهما كان ذا نباهة وحزم. (مرّاش، غبح، ١٤٤، ١٩)

صحة المدينة

- صحة المدينة: إنّ أول شيء يُستدلّ به على تمدُّن أمّة ما أو توحّشها هو النظر إلى حالة مدينتها. فكلما كانت المدينة صحيحة كان التمدّن صحيحًا، وكلما كانت سقيمة كان سقيمًا. (مرّاش، غبح، ٥٢، ١٥)

صحيح

- الصحيح هو: ما اتّصل إسناده بنقل العدل الضابط، وسلم من الشذوذ والعلّة القادحة، والشذوذ أن يخالف الثقة من هو أرجح منه حفظًا أو عددًا مخالفة لا يمكن الجمع معها. (سنوسي، موم، ٤٨، ١٥)

صدر أعظم

- في أحوال وزراء الدولة العليّة ومجالسها السياسية والعسكرية: فأولها الصدارة العظمة وهو وزير التفويض المطلق النائب عن الحضرة السلطانية والحافظ لطابع السلطنة العليّة وله رئاسة سائر الإدارات الداخلية والخارجية، وجميع الوزراء عيال عليه لاسيّما وزير الخارجية ووزير المال، ولا يعرض شيء لإمضاء السلطان على غير طريقه ولا يمضي شيء بغير واسطته، يرأس المجلس الخاص ويجمع أعضاءه للمفاوضة متى شاء، وبواسطته تكون ولاية سائر المتوظّفين وعزلهم، ومقرّه الباب العالي وهو قصر ضخم بالتخت يقال له بلسان الترك باشا قبوسي، وبه يجتمع المجلس الخاص ومجلس الأحكام العدلية والوزارة الخارجية. وبالجملة فالباب العالي هو مركز سياسة الدولة إليه تنتهي الأمور ومنه تصدر الأ،امر الملكية، وقد تحلّ به الحضرة السلطانية أحيانًا إمّا لتكون مفاوضة المجلس بمحضره أو لتعرض عليه مهمّات السياسة غير التي تعرض عليه بقصره الخاص. على أنّه يحضر به مرّة في السنّة حضورًا رسميًّا لتعرض على حضرته كلّيات الأمور التي وقعت في السنة الماضية، وهو يخاطبهم بما يقتضي استحسان ما وقع منهم أو بتحريضهم وتنبيه هممهم إلى ما يكون أحسن. وللصدر الأعظم مستشار في الباب العالي معدود من ذوي المراتب الرفيعة ومن وظيفته تلخيص جميع النوازل قبل عرضها على الصدر. (تونسي، أقوم، ٩٩، ٥)

- إنّ تصرّفات الصدر (الأعظم) على ثلاثة أقسام: قسم يأمر فيه الصدر بما يراه من غير عرض على أحد، وقسم يعرضه على إمضاء السلطان، وقسم يعرضه على المجلس الخاص أو مجلس الأحكام العدلية، وما يستقرّ عليه

الرأي يعرضه على الإمضاء السلطاني إن كان مما يتوقّف على الإمضاء، وإلّا فيمضيه وحده بمقتضى قوانين الدولة، وبقيّة الوزارات كل منها مركّب من وزير ومستشار وكُتّاب ووَزَعَة بقدر الحاجة، وبكل وزارة ما عدا الخارجية مجلس مركّب من رئيس وأعضاء وكتبة للتأمّل وإعطاء الرأي في النوازل التي تعرض عليهم من الوزير، وما يستقرّ عليه الرأي يصحّح عليه المجلس والوزير، ثم يرسل إلى الصدارة العظمى، فإن كانت النازلة حسابيّة مثلًا يرسلها الصدر إلى مجلس المحاسبات فإن ثبتت عنده صحّتها وموافقتها لقوانين الدولة يرسلها إلى وزارة المال لتبقى هناك، وإن وجدت فيها مخالفة عمدية فإن النازلة تنقل إلى مجلس الأحكام العدلية ويحضر نوّاب من الوزارة التي وجد الخلل في حسابها للمدافعة عنها، ونوّاب من مجلس المحاسبات للمدافعة عن حقوق الدولة والقانون. (تونسي، أقوم، ٩٩، ٧)

صدق

- الصدق وهو مطابقة الكلام للواقع. (نابلسي، رق، ١٨، ٩)
- إنّ الصدق معناه مطابقة الخبر للواقع، والكذب عدمها. (بيجوري، حبم، ٧٢، ٨)
- الحق حق هو ويستحيل زواله. ومتى وجد هذا الحق وجد العدل. لأنّ الحق والعدل يلتقيان. ومتى زال الحق زال العدل لأنّ الحق والعدل لا يفترقان. فإذا عدل الإنسان رضى الحق عنه وأثابه الفلاح وحسن الرجعي. أمّا إذا ظلم وتعدّى أقرّ بفساد سيرته وسريرته وكان للحق جحودًا ومن الله مردودًا ومن ضميره مرضوضًا ومن الناس مرفوضًا. أمّا الصدق فهو ابن الحق وهو كأبيه يستنكف أن يختفي ويستحي ويترفّع أن يماري ويحابي ويأنف الهلع ويسام الهجوع ولا يمكن للمقاومات والقوامع أن تقاومه أو تقمعه، وكل قوات الكذب والنفاق توجد أمامه كالهباء الذي تذريه الريح عن وجه الأرض. وهكذا فمتى حصل الصدق حصلت السلامة. ومتى زاغ الصدق زاغت السلامة. لأنّ الصدق والسلامة يتلائمان ولا يتنافران. فإذا لم يضع الإنسان في بناء علمه قاعدتي الحق والصدق كان كل بنيانه وهنًا وأقلّ صدمة تهوى به إلى الحضيض، وهكذا يكون جانيًا على نفسه لأنه يتلف صيته ومقامه. وجانيًا على الناس لأنّه يغشّهم ويغري بهم. وجانيًا على الله لأنّه يكون من أولئك الذين يخادعون الله وهو خادعهم ولا يخدعون إلّا أنفسهم. (مرّاش، غبح، ٩٢، ١٥)
- بالصدق إذًا تحصل صيانة المعيشة وراحة الضمير وهدر الصيت. كما أنّه بالكذب تقلق تلك ويتبلبل هذا ويضطّرب ذاك ولنا دليل على ذلك من الذين يرتكبون النفاق والكذب مراعاة لزمانهم وأغراضهم بحيث يظهر للناس كذبهم بكل حرف من كلامهم وبكل خطوة من أقدامهم وبكل حركة من وجوههم مهما تظاهروا بالصدق وجرّوا ذيل العجب والخيلاء. فتكون والحالة هذه معرفة الناس بأحوالهم أشدّ عقاب وأعظم قصاص لجرائم سجاياهم. (مرّاش، غبح، ٩٢، ٢٤)

صَدَقة

- الصدقة وهي تمليك لوجه الله. (سنوسي، مدر، ١٣٧، ١٢)
- من جملة الصَدَقات ما يكون للنفس فيه خبيثة، وهي حب المدح والإعطاء والرياء والسمعة، ليقال: فلان يعطي كصدقة المتصدّقين في

المحافل، لقصد الشكر وإفشاء المعروف، ومن الناس من يكثر من الملاهي والأفراح بدون لزوم، وينفق في ذلك النفقات الجسيمة، وهو يعلم كثرة الفقراء في قريته، والجياع من جيرته وأهل بلدته، بل ومن أرحامه، فلو أنفق عليهم ما صرفه في محض اللهو واللعب لفاز، ولو استفتى العقل في ذلك لأفتاه بالنجاز، ولكن قد فاته كمال السباق إلى الفضائل في ميدان السابقين، وما دري في أداء الواجب، خصوصًا في إطعام الفقراء المستحقّين، خير من نوافل النوافل بيقين. (طهطاوي، اكا١، ٢٧٢، ٤)

- إنّ فعل الصَدَقة يكون في البلاد المتمدّنة للمحتاج إليها من الفقراء العاجزين والمتقاعدين، والأرامل، وأهل الضرورات، من أهل الديار أو من غريب الأقطار، ومن المعلوم أن دين الإسلام، الذي شرع لسعادة الأمة، هو وسيلة التمدّن العظمي، فأول ما فتح الله سبحانه وتعالى مصر في عهد أمير المؤمنين سيّدنا عمر بن الخطّاب، رضي الله تعالى عنه، كان أول من رتّب وأرصد من بيت مال المسلمين على الخيرات والعلماء والمجاهدين، وأولادهم وعيالهم، وأهل الضرورات، ما لزم من الإرصادات، وما زالت هذه الإرصادات الشرعية مستمرّة في جميع الدول والقرون. (طهطاوي، اكا١، ٢٧٨، ٢٧)

صَدَقة جارية

- الصدقة الجارية، خصّها بعض العلماء بالوقف، وجعلها من أدلّة تشريعه، وقال بعدم الوصيّة في معنى الصَدَقة، وبعدم دخول صدقة التطوّع، والقرينة دالّة على العموم، لا سيّما إذا كان الحديث في معرض فضائل الأعمال، فالعبرة بعموم لفظه، فالمدار على أن تكون الصَدَقة جارية مستمرّة باقية مخلّدة، لا ينقطع نفعها، ولا يمتنع من الدرّ ضرعها، كحفر الآبار في أي محل من المحال، حيث يصير النفع بها، رصدت على جهة أم لم ترصد، وغرس الأشجار التي يتظلّل بها، وإجراء الأنهار، وتسليك الطرق، وجميع الأفعال الخيرية الدائمة، فالصدقة الجارية بهذا المعنى جامعة لأكثر أركان المنافع العموميّة، والأوقاف داخلة فيها، مما يرصد للمساجد والمارستانات، ونحو ذلك مما يبتغي به الواقف وجه الله تعالى، حتى يكون من المنافع العمومية، والباقيات الصالحات، والأعمال الحسنات، فإن كثيرًا من أرباب اليسار يحرصون على بناء المساجد والمدارس، ويحبسون عليها الدور والخانات والحوانيت وغيرها، ويكتبون أسماء عليها ليتخلّد ذكرهم، ويذكر في الصحف أهل الخير خيرهم، فإذا كان هذا البناء وما يرصد عليه من وجه حلال طيّب، كان من مصداق الحديث، يعني من الصدقات الجارية النفع والثواب، وإلّا بأن كان بوجه الاغتصاب أو كان لمجرّد الفخر، كان راصده مجرّدًا عن الآخر، مجازى بالعقاب، فلو كان صاحبه ردّ المال على أربابه لكان أولى. وكذلك من تظاهر بصرف ماله على الفقراء، كمن يرسل إلى نظار الجوامع والمساجد أشياء جسيمة لا تصل إلى أربابها المحتاجين إليها، بل أخذها من لا يستحقّها، ويظنّ مرسلها أن صدقته صادفت محلًا، فقد تساهل في صدقته، إذ قد تعدّت مصارفها الحقيقية، فأولى من هذه الصدقات الظاهرية

صرف الأموال في منفعة عموميّة حقيقية يكون فيها الغبطة والمنفعة للفقراء والمساكين، بحيث تعود عليهم مستمرّة لا منقطعة. (طهطاوي، اكا١، ٢٧١، ١٤)

- مما ينبغي: إعانة وليّ الأمر على مضاعفة المحال الخيرية، من أرباب جمعيات الأغنياء وأهل المسيرة، لتكثير وسائل البرّ والتقوى، كتكثير المارستانات التي ترصد على المرضى والزمنى العاجزين عن المعالجة في بيوتهم، وكتركيب مارستانات ترصد على الأطفال الذين يلتقطونهم من الطرق، والإيتام، وعلى الشيوخ المتقدّمين في السن، والعميان، والبله والمجانين، وأرباب العاهات العاجزين. وكالمحال الخيرية، والشركات السلمية، أي المتعلّقة بالبيع والشراء على سبيل السلم، لتسهيل الأخذ والعطاء، وقطع دابر الربا، ولإغاثة الملهوفين من القرض بربا الفضل، ولإعانة المعسرين والمفلسين من التجّار، المتعطّلين عن الأشغال، لحصول حادثة جبرية أوجبت الكساد وسوء الحال. وبالجملة فأرصاد التكايا والمدارس والرباطات والشركات المباحة شرعًا، وكل ما فيه مصلحة، هي مشروعات خيرية لا يستطيع أن تقوم بها الدولة وحدها، أو إنسان مخصوص وحده، ويد الله مع الجماعة، فلا بدّ في إبراز هذه المصالح الخيرية من جمعية أغنياء ترصد عليها الإرصادات، وترتّب لها الرواتب اللازمة الدائمة الاستغلال، فهذه صدقات جارية من جهة شركات تعاونية يقتسمون أجرها، ويحرزون شكرها. فجمعيات فعل الخير بالاشتراك قليلة في بلادنا، بخلاف التصدّقات الشخصية، والإرصادات الأهلية، يرصدها الواحد في الغالب، كالسبيل والصهريج والمكتب، فإن هذا يتجدّد بمصر كثيرًا، ولا يتأسّس له ما به يكون الدوام والاستمرار، ومن العجيب أنه يسهل على النفوس إحداث الجديد، ويصعب عليها إصلاح القديم المحتاج للإصلاح والتعمير، ومع ذلك فالمصري لا يستغني عن الخيرات العمومية التي تقتضيها الأوقات والأحوال، كإرصاد مكاتب لتعليم البنات، لا سيّما مكتب لتعليم فاقدات البصر منهن. (طهطاوي، اكا١، ٢٨١، ٢٧)

صدِّيق

- إعلم أنّ الأديان كلها التي في العالم بالنسبة إلى المتديّنين بها من الخلق، تنقسم إلى قسمين، دين واحد حق، وهو الإسلام، وأديان جميعها باطلة، وهي ما عدا دين الإسلام. وأمّا بالنسبة إلى الخالق سبحانه وتعالى فجميع الأديان الباطلة والحقّة مخلوقة له تعالى وهو خالقها، وقد قال تعالى: ﴿وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾ (آل عمران: ٨٣). أي: انقادوا إليه طائعين في حق المؤمنين ومكرهين، لأنه لا خالق غيره في حق الكافرين. فمن نظر إلى ما يظهر من كلا الفريقين، وقال إن جميع ذلك صواب وحق فهو الزنديق، ومن لم ينظر إلى ما يظهر من كلا الفريقين، وإنما نظر إلى يد الله العليا التي فوق أيديهم جميعًا، وأعتقد أنّ جميع ما يصدر منها صواب وحق، فهو الصديق، والفرق بينهما دقيق لا يدرك إلّا بعناية من الله تعالى وتوفيقه، فربما يظهر الصديق في حلية الزنديق، وربما يظهر الزنديق في حلية الصديق، وموقع النظر واحد وهو الخلق. (نابلسي، أش، ١٣٤، ١٧)

- إنّ جميع بني آدم عارفهم وجاهلهم كلهم موحّدون كاملون لأنهم أولاد نبيّ، وأولاد النبيّ كاملون مثله ولكن علمهم بأنفسهم وبغيرهم متفاوت، فمنهم من يعرف نفسه وغيره أدنى من ذلك وهو الصديق والولي. ومنهم أدنى من ذلك وهم الصالحون والعلماء. ومنهم من لا يعرف نفسه ولا غيره أبدًا، وهم الجاهلون الغافلون، وإن زعموا أنّهم يعرفون نفوسهم وغيرهم فإنّ معرفتهم معرفة وهميّة لا حقيقيّة؛ لأنّها تابعة لمقتضى قوى حواسهم وعقولهم لا تابعة لنفوسهم على ما هي عليه ولغيرهم على ما هو عليه، وتكليفهم من الله تعالى على حسب علمهم بأنفسهم وبغيرهم قال الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾ (الطلاق: ٧). (نابلسي، رت، ٣٧، ١٤)
- (الصدِّيق) بالتشديد للدال المهملة مكسورة وهو الكثير الصدق في أقواله وأفعاله واعتقاداته؛ أو الكثير التصديق بما يجب التصديق به من الغيب وغيب الغيب. (نابلسي، رت، ١٣٦، ٨)

صديقية

- الصديقيّة مقام من مقامات القرب وهي استواء السريرة والعلانية في العبد فوق مقام الزاهد. (نابلسي، رت، ١٣٦، ١٠)

صراط

- عن ابن مسعود - رضي الله عنه - أنَّ رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - قال: "ضرب الله مثلًا صراطًا مستقيمًا، وعلى جنبتي الصِّراط سوران فيهما أبواب مفتَّحة وعلى الأبواب ستور مرخاة وعند رأس الصِّراط داع يقول: استقيموا على الصِّراط ولا تعوجُّوا، وفوق ذلك داع يدعو كلَّما همَّ عبد أن يفتح شيئًا من تلك الأبواب قال ويحك لا تفتحه فإنَّك إن تفتحه تَلِجه" ثم فسَّره فأخبر أنَّ الصِّراط هو الإسلام، وأنَّ الأبواب المفتَّحة محارم الله، وأنَّ السُّتور المرخاة حدود الله، وأنَّ الدَّاعي على رأس الصِّراط هو القرآن، وأنَّ الدَّاعي من فوقه هو واعظ الله في قلب كل مؤمن" . (وهاب، أي، ٢٩، ١٣)
- الصراط الطريق الواضح والمستقيم الذي لا عوج فيه، والمراد بذلك الدين الذي أنزله الله على رسوله صلّى الله عليه وسلّم. (وهاب، تفس، ١٧، ٧)
- إنّ الصراط منصوب على شفير جهنم يمرّ به الناس على قدر أعمالهم. (وهاب، رشح، ٩، ١٥)

صراط مستقيم

- الصراط المستقيم مظهر الاسم الجامع، وهو الله، والسبل مظاهر جزئيّات الأسماء الإلهية. فكلُّ سبيل هو سبيل الله، من حيث الحقيقة. وإن تعدَّدت وتكثَّرت كثرة لا يحيط بها إلَّا هو - تعالى -، لأنّه ليس في نفس الأمر إلَّا أسماؤه - تعالى -، هي الداعية للخلق، وهي سبله المُضِلَّة. (جزائري، مواف١، ٣١٢، ٣)

صرف

- إعلم أنّ مدلول الجواهر بخصوصها يعرف من اللغة وانتساب بعض إلى بعض على وجه كلّي، إن كان في الجوهر فالاشتقاق، وإن كان في الهيئة فالصرف، فظهر الفرق بين العلوم الثلاثة وأن الاشتقاق واسطة بينهما، ولهذا استحسنوا تقديمه على الصرف وتأخيره عن اللغة في التعليم، ثم إنّه كثيرًا ما يذكر في كتاب التصريف، وقلّما يدوّن مفردًا عنه، إمّا لقلّة

قواعده أو لاشتراكهما في المبادئ حتى إن هذا من جملة البواعث على اتّحادهما والاتّحاد في التدوين لا يستلزم الاتّحاد في نفس الأمر. (مخان، عخش، ١٣، ٧)

صرف الخزانة

- صرف الخزانة: هو أن يراد باللفظ المشترك معانٍ متعدّدة ويصرف كل واحد منها إلى ما يستحقّه، وهذا الإسم من مخترعات ازاد ما هو بترجمة للاسم الهندي وإنّما سمّاه به لأن اللفظ المشترك خزانة للمعاني. (مخان، غبم، ١٣، ١٧)
- إنّ اللفظ المتعدّد المعنى إن كان كل واحد من معانيه مقصودًا بالذات فهو صرف الخزانة، وإن كان المعنى القريب من معانيه توطية والمعنى البعيد مقصودًا بالذات في التورية، والفرق الآخر أنّ التورية يصحّ فيها معنى الكلام إن اكتفيت بأحد المعنيين، وصرف الخزانة يختلّ فيه المعنى إن اكتفيت بأحدهما. (مخان، غبم، ١٦، ٥)

صَرْف القدرة والاختيار

- أحكام الوحي التي منها تحتم تعلُّق مشيئته تعالى باهتداء من صرف قدرته واختياره إلى تحصيل الحق لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ﴾ (العنكبوت: ٦٩)، وأمّا إلجاؤهم إلى ذلك وتنفيذ قولهم عليهم شاءوا أو أبوا كما هو مقتضى استدلالهم فليس ذلك من وظيفتهم ولا من الحكمة التي يتوقّف عليها التكليف حتى يستدلّ بعدم ظهور آثاره على عدم حقيقة الرسل عليهم السلام أو على عدم تعلّق مشيئته تعالى بذلك، فإنّ ما يترتّب عليه الثواب والعقاب من الأفعال لا بدَّ في تعلّق مشيئته تعالى بوقوعه من مباشرتهم الاختيارية وصرف اختيارهم الجزئي إلى تحصيله وإلّا لكان الثواب والعقاب اضطراريين. والكلام على هذه الآية ونحوها مستوفى في تفسير روح المعاني وغيره. فجحود القَدَر والاحتجاج به على الله ومعارضة شرع الله بقدره كل ذلك من ضلالات الجاهلية والمقصود أنّه لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين، فمن زلّت قدمه عن هذه الجادة كان على ما كان عليه أهل الجاهلية وهي الطريقة التي ردّ عليها الله سبحانه ورسوله صلّى الله عليه وسلّم. (آلوسي، مج، ٥٩، ٨)

صغيرة

- أمّا أقسام الذنب فهي بحسب الشريعة أربعة: خلاف الأولى، وصغيرة، وكبيرة، وكفر. أمّا خلاف الأولى، فهو: الأمر الذي يسمّونه مكروهًا تنزيهيًّا، وهو كشرب الماء واقفًا، والتنقيص عن ثلاث تسبيحات في الركوع والسجود، وليس فيه غير فوت الثواب. والصغيرة كل ذنب لم يكن حرامًا محضًا كالغمز، والقبلة، والنظرة بشهوة، ويجوز في حق الله تعالى العقاب على ذلك. والكبيرة كل ما كان حرامًا محضًا كالزنا، واللواطة، وشرب الخمر، والسرقة. ولا يرفعها في الدنيا إلّا التوبة أو الحجّ المبرور - على ما قيل، والعقاب عليها من الله تعالى في الآخرة لمن مات مصرًّا عليها. (نابلسي، أش، ٩٨، ١٣)

صفات

- أمّا الألوان فعلى قسمين: منها ألوان تقوم بنفس المتلوّن فتسمّى أعراضًا لازمة وصفات، كالبياض في العاج، والصفرة في الذهب،

والسواد في الزنجي. وألّا تكن لازمة، كصفرة الوجل وحمرة الخجل؛ فتسمّى أحوالًا، وهي المقول عليها انفعالات عند المتكلّمين. وقد أخبرناك أنّه لا شيء منها بلازم ولا باق زمانين، عند أهل الكشف والوجود والأشاعرة. (جزائري، مواف٢، ٦٧٧، ٢)

صفات الله

- إعلم: أنّ جميع هذه الصفات التي وصف الله تعالى بها نفسه، إمّا في كتابه، أو على لسان رسوله صلّى الله عليه وسلّم معان قديمة أزلية بذاته العليّة. فكما أنّها ليست عين الذات ولا غير الذات، كذلك كل صفة منها ليست عين الصفة الأخرى ولا غيرها. فذاته تعالى لها الوحدانيّة والأحديّة، هي وصفاتها لا تركيب فيها بوجه من الوجوه. وإنّما الصفات كلها نِسَب بين الله تعالى وبين العالم، لم يظهر العالم من العدم إلى الوجود عن تلك الذات القديمة إلّا بواسطة اتّصافها بهذه الصفات القديمة أيضًا. (نابلسي، أش، ١٤٩، ٢١)

- مما غلط فيه المتكلّمون قولهم بعد إثبات الصفات الثبوتية والسلبية، التي أثبتوها للّه تعالى: "ويستحيل عليه تعالى أضدادها"، مع أنّ الأمر ليس كذلك، فإنّ صفات الله - تعالى - لا ضدَّ لها، لأنّ الضدّين إنّما يتواردان حيث لا يخلو المحل عن أحدهما، وإنّما ذلك في الحادث القابل للكمال والنقص، وأمّا الحق تعالى فإنّ ذاته لا تقبل النقص، فصفات الكمال الثابتة له لا ضدَّ لها، فعلمه تعالى لا ضدَّ له، وكذا قدرته وإرادته وكلامه وسمعه وبصره، ونحوها. (جزائري، مواف١، ٤٦٨، ٥)

صفات المعاني

- إعلم أنّ صفات المعاني من حيث التعلّق وعدمه ومن حيث عموم التعلّق للواجبات والجائزات والمستحيلات وخصوصه بالممكنات أو بالموجودات أقسام أربعة: الأول ما يتعلّق بالممكنات وهو القدرة والإرادة، لكن تعلّق الأولى تعلّق إيجاد وأعدام وتعلّق الثانية تعلّق تخصيص، والثاني ما يتعلّق بالواجبات والجائزات والمستحيلات وهو العلم والكلام، لكن تعلّق الأول تعلّق انكشاف وتَعلّق الثاني تَعلّق دلالة، والثالث ما يتعلّق بالموجودات وهو السمع والبصر والإدراك إن قيل به، والرابع ما لا يتعلّق بشيء وهو الحياة. (بيجوري، تمر، ٤٧، ٨)

صفاتيون

- إعلم أنّ أمر الله تعالى هو قيوميّته لجميع خلقه ملكًا وملكوتًا، والقيومية من جملة صفاته تعالى، والقيوم اسمه تعالى، ومعلوم أن أسماء الله تعالى وصفاته لا عين ذاته ولا غير ذاته، فالصفاتيون هم الأسمائيون القائمون بصفات الله تعالى وأسمائه وهم أولو الأمر الواجب إطاعتهم بعد إطاعة الله ورسوله، وأعلى منهم الذاتيّون وهم القائمون بذات الله تعالى المتقدّمون في وجوب الإطاعة على أولي الأمر، فإن قلت كيف قاموا بذات الله تعالى وذاته تعالى غنية عن العالمين؛ قلت لما استهلكهم الفناء عن وجودهم غطسوا في بحار الصفات الإلهية فقذفتهم أمواج الأسماء الإلهية إلى ساحل الذات العلية فاختاروا وجود ربهم على وجودهم وآثروا ذاته على ذواتهم فناب وجوده تعالى عن وجودهم وقامت ذاته مقام

ذواتهم فاستغنوا به عنهم فهم هو وهو عينهم. (نابلسي، رت، ٩١، ٢٠)

صفاتيون وأسمائيون

- أمّا الصفاتيون والأسمائيون الذين هم أُولو الأمر فهم على قسمين: منهم العارف ومنهم المحجوب. (نابلسي، رت، ٩٢، ٨)

صفة

- إنّ الوجود كما ذكرنا، عند العارفين، حقيقة واحدة قديمة. والموجودات كلها حقائق كثيرة مختلفة غير موصوفة بذلك الوجود الواحد القديم في نظر العارفين. لأنه لا يصحّ أن يكون القديم صفة للحادث. ولا يصحّ أن تكون الذات صفة للذات أيضًا. فإنّ الوجود عند العارفين: ذات مستقلّة بنفسها تظهر بالحوادث للحوادث، وتبطن عنهم بهم، وهي ظاهرة لنفسها أزلًا وأبدًا. وليست هي عَرَضًا حتى تكون صفة للحوادث. ولا يصحّ عند العارفين أن تتّصف الحوادث بالوجود، لأنّه لولا الوجود لما كان حادِث أصلًا. فافتقار الحوادث إلى الوجود مانع من أن يكون الوجود صفة لها، إذ الصفة من شأنها أن تفتقر إلى الموصوف بها. فيلزم الدور في الافتقار، بأن يفتقر الوجود إلى الحوادث من جهة كونه صفة لها. والصفة قائمة بموصوفها، لا قيام للصفة بنفسها أصلًا. وتفتقر الحوادث أيضًا إلى الوجود من جهة قيامها به، وهو باطل محال. (نابلسي، وج، ٥٢، ٥)
- الإسم ما دلّ على الذات والصفة ما دلّ على معنى زائد على الذات، وليس المراد بالإسم ما قابل الفعل والحرف ولا ما قابل الكنية واللقب، وقوله توقيفية أي يتوقّف جواز إطلاقها عليه تعالى على ورودها في كتاب أو سنّة صحيحة أو حسنة أو إجماع، لأنّه غير خارج عنها بخلاف السنّة الضعيفة. (بيجوري، تمر، ٥١، ٣٣)

صفة الإرادة

- أمّا "صفة الإرادة" القديمة الأزلية، فهي راجعة أيضًا إلى نفس الوجود، باعتبار تخصيص كل شيء بما هو عليه الشيء كذلك في حضرة العلم القديم. (نابلسي، وج، ٢٤٤، ٩)

صفة البصر

- أمّا "صفة السمع" و"صفة البصر" القديمتان الأزليّتان، فكل منهما هي نفس الوجود أيضًا، باعتبار إدراك كل شيء بحسب ما هو عليه الشيء في جميع أحواله التابعة له. (نابلسي، وج، ٢٤٤، ١٧)

صفة الحياة

- أمّا "صفة الحياة" القديمة الأزليّة المنزّهة عن مشابهة الحوادث فهي راجعة إلى نفس الوجود، باعتبار صحّة قيام بقيّة الصفات بالوجود. فإنّ كل موجود يصحّ وصفه بالحياة، باعتبار صحّة وصفه بالوجود عند العقل. (نابلسي، وج، ٢٤٣، ٩)

صفة السمع

- أمّا "صفة السمع" و"صفة البصر" القديمتان الأزليّتان، فكل منهما هي نفس الوجود أيضًا، باعتبار إدراك كل شيء بحسب ما هو عليه الشيء في جميع أحواله التابعة له. (نابلسي، وج، ٢٤٤، ١٧)

صفة العلم

- أمّا "صفة العلم" القديمة الأزلية، فهي راجعة أيضًا إلى نفس الوجود، باعتبار كشفه عن كل شيء، على ما هو عليه الشيء في إمكانه. (نابلسي، وج، ٢٤٤، ٨)

صفة القدرة

- أمّا "صفة القدرة" القديمة الأزلية، فهي راجعة أيضًا إلى نفس الوجود، باعتبار صدور كل شيء عنه. ولهذا، كل متّصف بالوجود عند العقل - على حسب ما قدّمناه - له تأثير ما، بوجه من الوجوه. وما ذلك إلّا باعتبار ظهور القدرة الإلهيّة به، وهي "الوجود الحق". (نابلسي، وج، ٢٤٤، ١٢)

صفة الكلام

- أمّا "صفة الكلام" القديمة الأزليّة، فهي راجعة أيضًا إلى نفس الوجود، باعتبار إظهار الأشياء كلها بالوجود لبعضها بعضًا. ولهذا كل شيء بالوجود حي، يعلم ويريد ويقدر ويسمع ويبصر ويتكلّم، لقيامه بـ"الوجود الحق". وظهور الوجود الحق متجلّيًا به، كما سبق في آية "تسبيح الأشياء". والمسبّح عالم بمن يسبّحه، ومريد للتسبيح، ومتكلّم بالتسبيح. (نابلسي، وج، ٢٤٤، ٢١)

صفة المدن

- إذا سمعت كما هو مشاع صفة المدن في البلاد المتمدّنة، عرفت أن هذه الكيفيّة إنّما تليق بتلك المدن، وذلك أنهم يقولون إن شارع المدينة الفلانية منقسم أربعة أقسام، قسمان ملاصقان للجدران وضعوا فيها أحجارًا متلاصقة منتظمة بالبناء، أحدهما للمشاة والآخر لركّاب الدواب؛ والناس يمضون عليها في مهل راحتهم، المتقدّم متقدّم والمتأخّر متأخّر، لا يزاحم أحد أحدًا ولا يقف أحد في الطريق. فإذا احتاج للوقوف انعطف إلى محلات معدات لذلك بين بيوت أدب يقضي فيها المار حاجته، حين عروضها له في الطريق، وبين خانات ومواضع أشربة وغير ذلك. وقسمان لمرور العربات أحدهما للذاهب والآخر للآتي. بحيث تكون عربة الأمير خلف عربة المأمور، لا يسمح له القانون وذمّة الاشتراك المدني أن يضطرّه للانحراف والتعطّل عن مروره لتسبق عربته فإذا كانت المدينة بهذا الوضع لم تحتج إلى عسكر ملاحظة إلّا في أمور أخر، لحفظ السواقط ورفع اللقط ومنع الأشقياء من التعدّي. وإذا لم تكن المدينة على هذه الصفة لم يكن للناس أن يتردّدوا إلّا مشاة أو ركّاب دواب متقاربة يتحفّظون من إيذائها لخلق الله، فحينئذٍ يأمن الضعيف المارّ بجانب الجدار من غوائل المزاحمة، ومن الله الهداية. (حرصيفي، ركث، ٧٤، ١٥)

صفة المفتي

- في أقسام المفتين وصفاتهم، ومن هو أهل للأفتاء وما يعتبر من فتاويهم، والكلام على ذلك في موضعين: أحدهما في درجة المفتين وأقسامهم، والثاني في شروط الأفتاء، وإن استلزم أحدهما الآخر، فأمّا الأوّل فاعلم أنّه قد ألمّ بجميع ذلك على أكمل وجه الإمام ابن رشد فيما أجاب به من سأله عن الفتوى وصفة المفتي، ونصّه الذي أقول له في ذلك أنّ الجماعة التي تنتسب إلى العلوم وتتميّز عن جهلة العوام بالمحفوظ والمفهوم تنقسم إلى ثلاث طوائف: فطائفة منهم اعتقدت صحّة

مذهب مالك تقليدًا بغير دليل فأخذت أنفسها بحفظ مجرّد أقواله وأقوال أصحابه في مسائل الفقه دون التفقّه في معانيها بتمييز الصحيح منها والسقيم، وطائفة اعتقدت صحّة مذهبه بما بان لها من صحّة أصوله التي بناه عليها فأخذت أنفسها بحفظ مجرّد أقواله وأقوال أصحابه في مجرّد الفقه وتفقّهت في معانيها فتعلّمت الصحيح منها الجاري على أصوله من السقيم الخارج، إلّا أنّها لم تبلغ درجة التحقيق بمعرفة قياس الفروع على الأصول، وطائفة اعتقدت صحّة مذهبه بما أنّ لها أيضًا من صحّة أصوله فأخذت أنفسها بحفظ أقواله وأقوال أصحابه في مسائل الفقه، ثم تفقّهت في معانيها فعلمت الصحيح منها، منها الجاري على أصوله من السقيم الخارج عنها وبلغت درجة التحقيق بمعرفة قياس الفروع على الأصول لكونها عالمة بأحكام القرآن عارفة بالناسخ والمنسوخ والمفصّل من المجمل والخاص من العام عالمة بالسنن الواردة في الأحكام مميّزة بين صحيحها من معلولها عالمة بأقوال العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من فقهاء الأمصار وبما اتّفقوا عليه واختلفوا فيه، عالمة من علم اللسان بما يفهم به الكلام، عالمة بوضع الأدلّة فيها مواضعها. (سنوسي، معش، ٧٧، ٨)

صفة نفسية

- إعلم أنّ الوجود صفة نفسيّة وإنّما نسبت للنفس أي الذات لأنّها لا تتعقّل إلّا بها، فلا تتعقّل نفس إلّا بوجودها، والمراد بالصفة النفسية صفة ثبوتية يدلُّ الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها، كأن يقال الوجود صفة للّه تعالى، فقولنا صفة كالجنس، وقولنا ثبوتية يخرج السلبية كالقدم والبقاء، وقولنا يدلّ الوصف بها على نفس الذات معناه أنّها لا تدلّ على شيء زائد على الذات، فقولنا دون معنى زائد عليها تفسير مراد لقولنا على نفس الذات، ويخرج بذلك المعاني لأنها تدلّ على معنى زائد على الذات، وكذلك المعنوية فإنّها تستلزم المعاني فهي تدلّ على معنى زائد على الذات لاستلزامها المعاني. (بيجوري، تمر، ٣٢، ٨)

صفي

- كان له (الرسول) سهم من الغنيمة يدعى الصفي إن شاء عبدًا، وإن شاء فرسًا يختاره قبل القسم. (وهاب، مع، ٢٤٠، ٨)

صك

- إنّ حجج التملّك في تونس وعملها صكّ شهد به عدلان شهادة تقتضي أنّ المِلْك لمالكه حقيقة، غير أن هاته الصكوك على أنواع: منها رسم أصل قديم يتضمّن تنقّلات المِلْك من مالك إلى آخر إلى ثلاث استقرارات فأكثر، مع تفصيل موجب لانتقال من بيع أو هبة أو إرث أو مقاسمة تستوفي فيها جميع الأنصباء، وربما وجدت فيه انتقالات مضت عليها مئات من السنين، وهذا الرسم يتضمّن ضبط الملك بذكر عدد أصوله إن كان مشجرًا أو وصف الربع، والإحاطة بحدوده من جهاته الأربع إمّا بذكر علامات توجد عند الحدود طبيعية كانت أو وضعية، أو بذكر المجاورين في تاريخ التحديد، ويستمرّ الملك بتلك الحجّة قرونًا، وربما بعض المشترين أعاد تحرير الحدود بذكر المالكين حين الشراء الأخير حرصًا على حفظ الملك. (سنوسي، مدر، ٢٦، ٦)

- الصكّ ما كتب فيه البيع والرهن وغيره. (سنوسي، مدر، ٣٤، ١٠)

- الصكّ الكتاب جمعه أصك وصكوك وصكاك كذا في القاموس، ثم خصّص في اصطلاح الفقهاء بما يكتب فيه البيع والرهن وما شاكلهما. (سنوسي، مدر، ١٠٢، ٢٣)

صلاة

- إنّ الصلاة وهي في اللغة الدعاء والثناء ... وفي الشرع عبارة عن الأفعال المخصوصة المعهودة المشتملة على الدعاء والثناء وغيرهما، والصلاة أقوى فروع الإيمان لأنها لم تخل عنها شريعة مرسَل، وتشتمل على الخدمة بظاهر الجسد كالقيام ونحوه وباطنه كالنيّة ونحوها، ولكنّها لمّا صارت قربة بواسطة البيت المعظم بإضافته إلى الله تعالى كانت دون الإيمان الذي صار قربة بلا واسطة، ولذا كانت من فروعه لا منه، وبه يظهر وجه تقديمها على ما سواها من العبادات فرضها الله تعالى على المؤمنين خمس صلوات ركعتين ركعتين ثم زاد في أربع منها من ركعة إلى إثنتين، وبقيت الفجر كما كانت إشعارًا بالأصل، والاختيار في القراءة علامة الزيادة، وبقيت على أصلها في الجمعة، ووجب في العيدين كذلك، ثم زاد الوتر ثلاثًا على خلاف فيه بين الأئمة، ولا يكلّفهم من الصلوات بما سوى ذلك إلّا ما التزموا بنذر أو شروع، أو لزومهم بحضور جنازة أو تلاوة أو سنّة تأكّدت لمتابعة النبي صلّى الله عليه وسلّم، وكان فرضها ليلة المعراج وهي ليلة السبت لسبع عشرة خلت من رمضان قبل الهجرة بثمانية عشر شهرًا من مكّة إلى السماء، وكانت الصلاة قبل الإسراء صلاتين صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة بعد غروبها. (نابلسي، رق، ٢٧، ١٣)

صلاح العلم والعمل

- لا يصلح العلم والعمل ما لم يكونا مرتبطين بالحق والصدق لإيقاع العدل والسلامة، فإذا خامرهما الزور والنفاق عادا فاسدين وكان ريهما جائرًا وضائرًا. فالحق خليق بأن يكون الدعامة الأولى التي يقوم عليها بنيان كل شيء. على أنه بدون هذه الدعامة الأولية يكون كل بنيان سخيفًا ومقلقلًا. (مرّاش، غبح، ٩٢، ٢)

صلاح مدني

- إنَّ الصلاح المدنيّ القائم بعموم المعارف، وحصول المساواة والحريّة من وجه العدل والاعتدال، وإن لزم في بعض أحواله الإصلاح السياسي، بما تمسُّ بها الحاجة إلى المال، وما تؤثّر فيها أحوال الإدارة والقضاء إلّا أنّه في الواقع ونفس الأمر علّة هذا الإصلاح من وجه ترتّب الثروة على المعارف، وتعيّن انتظام الإدارة، واستقامة الأحكام على الحريّة والمساواة. فهو أجدر من الإصلاح السياسيّ بالتقديم. فإن قضت الحوادث بمثل ما نراه في دولتنا العليّة من وجوب الابتداء السياسيّ، فلا أقلَّ من جعل الإصلاح على وتيرة واحدة بمعنى أن يشرع فيهما معًا. فإنّه إذا لم يصلح الباطن، فلا بقاء لصلاح الظاهر، وإذا لم يكن للنفس زاجر منها فلا يفيدها زاجر. (إسحق، درر، ١٦٣، ٢)

صمد

- الصمد الذي تصمد الخلائق كلها إليه في جميع

الحاجات، وهو الكامل في صفات السؤدد. (وهاب، تفس، ٣٨٣، ٧)

صمديّة

- ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ الإخلاص: ١) متضمّنة لما يجب إثباته له تعالى من الأحدية المنافية لمطلق الشركة بوجه من الوجوه، ونفي الولد والوالد المقرِّر لكمال صمديّته وغناه ووحدانيته، ونفي الكفء المتضمّن لنفي الشبيه والمثيل والنظير، فتضمّنت إثبات كل كمال، ونفي كل نقص، ونفي إثبات شبيه له أو مثيل في كماله، ونفي مطلق الشركة، وهذه الأصول هي مجامع التوحيد العلمي الذي يُباين صاحبه جميع فرق الضلال والشرك، ولهذا كانت تعدل ثلث القرآن، فإنّ مداره على الخبر والإنشاء، والإنشاء ثلاثة: أمر، ونهي، وإباحة، والخبر نوعين: خبر عن الخالق تعالى، وأسمائه، وصفاته، وأحكامه، وخبر عن خلقه، فأخلصت سورة الإخلاص للخبر عنه، وعن أسمائه وصفاته، فعدلت ثلث القرآن، وخلصت قارئها من الشرك العلمي كما خلّصته سورة ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ (الكافرون: ١) من الشرك العملي. ولما كان العلم قبل العمل وهو إمامه وسائقه، والحاكم عليه كانت ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ١) تعدل ثلث القرآن، و﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ (الكافرون: ١) تعدل ربع القرآن. ولما كان الشرك العملي أغلب على النفوس لمتابعة الهوى، وكثير منها ترتكبه مع علمها بمضرّته، وقلعه أشدّ من قلع الشرك العلمي، لأنّه يزول بالحجّة، ولا يمكن صاحبه أن يعلم الشيء على غير ما هو عليه، جاء التأكيد والتكرير في ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ (الكافرون: ١) ولهذا كان يقرأ بهما في ركعتي الطواف، لأنّ الحجّ شعار التوحيد، ويفتح بهما عمل النهار، ويختم بهما عمل الليل. (وهاب، مع، ٣٥، ١٠)

صناعات

- أمّا الصناعات فكانت (في الزمن القديم) أيضًا قاصرة على الأمور اللزومية، وموكولة لتشغيل الأرقاء، فكانوا يصطنعون ما تدعو الحاجة إليه للملبس والمطعم وما أشبه ذلك مما تستدعيه الحاجة فقط، وأمّا لوازم الزينة والتجمُّل فكانت تجلب من بعض ممالك أجنبية أكثر تمدّنًا من الممالك المجلوب إليها، فكانوا يشترون المنسوجات الصناعية الساذجة من مصانع ليست كثيرة الآلات المتقنّنة الأدوات، وكانت تشغيلات الأقدمين قليلة وعملياتهم هيّنة فكانوا يستخرجون المعادن ويصطنعون الأسلحة وآلات الحرب المعروفة في تلك الأزمان، وكانت هذه الأشغال أيضًا وإدارتها من وظائف العبيد والمماليك، وكان التعامل بين الأهالي في تلك الأزمان بالرقيق، فإذا اقتضى الحال للاقتراض لم يكن القدر المقترض دراهم ولا دنانير، إذ لم تكن النقود رؤوس أموالهم، بل يقترض بعضهم من بعض قدرًا معيّنًا من الأعيان والأصناف، ويستعيرونها ويدفعون لصاحبها في نظير قرضه أو عاريته قدرًا معيّنًا، ولم يكن عندهم أخذ وإعطاء جسيم، ولا تجارة مهمّة إلّا مع الأجانب. (طهطاوي، اكا١، ٣٤٩، ١٥)

صناعة

- إنّ حرفة الزراعة، التي من ضمنها زراعة النخل، أفضل الحرف بعد الجهاد، ثم حرفة الخياطة، ثم التجارة، وقيل: التجارة شطارة،

والصناعة لصاحبها ربح من غير خسارة، والزراعة من أجل الصنائع، والعطارة من أكمل الحرف والبضائع، وكل صنعة أخروية فهي أفضل، وكل صنعة يحتاج إليها في أمور الدين وإقامة ركنه كالزراعة والخياطة ففيها فضيلة لتعليمها وتعلّمها، لأن التغذّي وستر العورة من أمور الدين وإقامة ركنه، فأي حرفة أشدّ احتياجًا من أمور الدين والدنيا فهي أحرى من أختها. (طهطاوي، اكا٢، ٦١٢، ١٤)

- أمّا الصناعة في الغرب ففي تقدّم لا مزيد عليه ولكنها في الشرق في تأخّر، وما لم يقدّم لها من أيدي السياسة مسعفون ومن أصحاب الأموال باذلون تزداد تأخّرًا كلما ازدادت صناعة الغرب تقدّمًا. لأننا لا ننال المرغوب ما لم يصر إرسال جمهور من شبان الشرق إلى أوروبا لتعلّم صنائعها ثم الرجوع بها إلى بلادهم حيث يتلقّاه جمهور من أصحاب الرساميل لإمدادهم بما يحتاجون إليه ترويجًا لصناعتهم. (سبستاني، فجل١، ٧٧، ٣٢)

- أمّا التجارة عندنا فتكاد تقوم بسلب أموال بلادنا. لأنّها قد سلكت سبيلًا معوجًّا واستندت إلى تغيير زمان ومكان المحصولات بدون أن تلتفت إلى تغيير هيئتها. وهو معلوم أنّ تغيير هيئات المحصولات هو من خصوصيات الصناعة. ولكنها فرع من التجارة أو بالأحرى اصطلاح التجارة قد جعلها غصنًا له. فإنّ التاجر كثيرًا ما يعتني في تغيير هيئة المحصول بالصناعة ثم بتغيير زمانه ومكانه. ومن شأن ذلك ترقية أسباب ثروة الزراعة والصناعة والتجارة. لأن الذين يستخدمون المال لشراء المحصولات هم التجّار ولذلك أمر تنشيط الصناعة هو منوط بهم. (سبستاني، فجل١، ١١٨، ١٤)

صناعة الحكم

- صناعة الحكم، لفصل الخصومات. ومنها علم القانون، الذي ينبغي أن يُضبَط به الخلق، ويُلزَموا الوقوف على حدوده، حتى لا يكثر النزاع. (جزائري، ذغ، ٧٢، ١٢)

صناعة النحو

- صناعة النحو عبارة عن تعاطي الإعراب لا إدراك القواعد والأصول التي يقتدر بها الإنسان على الإصلاح كما هو واضح. (أسير، أرش، ٥، ٤)

صنديد

- أمّا الشجاع: فالداعي إلى البراز، والمجيب داعيه إلى ذلك، والبطل المحامي لظهور القوم إذا ولّوا، والعرب تسمّي ذلك كله شجاعة، ويجعلون أول مراتب الشجعان الهمّام، سمّي بذلك لاهتمامه وعزمه. ثانيها: المقدام، سمّي بذلك للإقدام، وهو ضدّ الإحجام، ثالثها: الباسل من البسالة، وهي الجراءة والشدّة، رابعها: البطل أي الذي يبطل فعل الأقران ويطفئ شجاعة الشجعان، خامسها: الصنديد وهو الذي لا يقاومه مقاوم. (طهطاوي، اكا١، ٥٦٢، ٩)

صنعة

- الحرفة ما يرتزق منها الإنسان، وكل ما اشتغل به الإنسان وضرى عليه يسمّى صنعة وحرفة لأنّه ينحرف إليها. (أسير، أرش، ٥، ٤)

صنف سياسي

- لكن لمّا ارتقى التمدُّن بالعالم إلى درجة تفوق جدًّا الدرجة التي ارتقى به إليها في الأزمنة القديمة كشف بدر التمدُّن ستار الظلام وبرهن للدنيا بأن فصل الصنف السياسي عن الصنف الديني من شأنه أن يرقي أسباب راحة وتقدُّم وثروة العالم، وأخذ في محاولة الحصول على ذلك حيثما كانت القوة السياسية قادرة على تثبيت قدميها بدون الافتقار إلى مساعدة العنصر الديني. وبعد زمان ليس بيسير نالت السياسة في أكثر المحلّات المتمدِّنة مآربها وصاح بلبل النجاح على أغصان أشجار جنات التمدّن مبشرًا العالم بقدوم عصر جديد يتلفت فيه كل إنسان إلى واجباته بدون التعرُّض إلى ما لا يعنيه من أعمال غيره. ولما كان العصر الذي فيه بلغت السياسة سهى قوتها هو عصرنا هذا وكان القائمون بتلك السياسة هم الحكّام الذي عليهم تتوقّف راحتنا وسعادتنا ونجاحنا وقوّتنا كان لا بدَّ لنا من تقرير ما يوضح لنا ما يجب أن يكونوا عليه لنتمكّن من معرفة الذين يقومون بواجباتهم حق القيام على قدر ما تمكّنهم من ذلك الفطرة البشرية المقيّدة بسلاسل العقل الصحيح المبادئ الحقيقية. (سبستاني، فجل١، ١٠٥، ١١)

صنف العسكرية

- أمّا الصنف الثاني فكان صنف العسكرية وكثيرًا ما كان هذا الصنف يرتقي بنفسه إلى درجة الصنف الأول بواسطة احتياج الأمّة إليه في زمان المدافعة عن البلاد. (سبستاني، فجل١، ١٠٥، ٨)

صنف قائم بالخدمة الدينية

- أمّا الصنف الأول منها (الهيئة الإصنافية) فكان الصنف القائم بالخدمة الدينية لأنّه ثبت لنفسه التقدُّم بما كان يدّعيه لنفسه من السلطة التي تقدر أن تذهب بأنفس القوم إلى ثواب أو عقاب أبديين، وطالما حاول أن يجمع في قبضة يده عنان السياسة الزمنية، وكثيرًا ما نجح في ذلك وثبّت قدمه في كل ما يؤول إلى ترقية أسباب سطوته. حتى أن ذلك طرح البشر في ساحة الجهل والغباوة والخوف الشديد من مفاعيل قوات غير محسوسة كالجان والسحر وغيرهما. (سبستاني، فجل١، ١٠٥، ٣)

صوالح

- لكل إنسان مآرب واحتياجات تختلف باختلاف الزمان والمكان وكذلك الأمم والدول، فمآربنا في الشرق واحتياجاتنا هي غير مآرب أكثر أهل الغرب واحتياجاتهم، فالأمّة التي تسعى وراءها بالجدّ والكدّ تتمكّن من نوالها كلها أو بعضها ولو عاندها الزمان وأتعبتها الأحوال، والثبات هو سبيل الوصول إلى المرغوب، ومتى عرَفَتْ ذلك وشعرت باحتياجاتها وعرَفَتْ مآربها النافعة معرفة واضحة وطلبتها باجتهاد يقال إنّها لا تلبث أن تدرك المقصود وإن لم تعرفها بسبب جهلها حقيقة حالها أو لم تطلبها بسبب انشقاقها أو ضعفها يكون مرور الزمان عليها للتأخّر والضعف فتتقهقر إلى الوراء وتصادف فشلًا وفقرًا وذلًّا. وتعجب من الشرقيين الذين قد تمكّنوا بواسطة المعارف التي جمعوها بالمطالعة والاختبار من أن يعرفوا احتياجات غيرهم ومآربهم حال كونهم لا يعرفون ما هم في احتياج إليه، لأنّهم قد اتّفقوا على الشقاق واتّحدوا على أن يجعلوا صوالحهم متفرّقة،

فكل قوم منهم يعدّ مصلحة غيره كساد مصلحته وتقدّمه تأخّرًا له، ويا حبّذا لو تداخلت سياستهم في ذلك وعلمتهم بحسن القدوة والإرشاد أنهم جميعًا ذوو صوالح واحدة وإنّ تقدّمهم إنّما يكون باتّحادهم واتّفاقهم وتكاتفهم بحيث يصبحون بالفعل أهل وطن واحد يغارون عليه ويبذلون ما عزّ وهان في سبيل خدمته فيجتمعون رأيًا واحدًا وقلبًا واحدًا حول راية دولتهم بالعزّ والسعادة. (سبستاني، فجل١، ٢٥١، ٤)

صوالح تجارية

- إنّ الصوالح التجارية لا تقوم إلّا بقيام الصوالح السياسية، فالسياسة ظرف والتجارة مظروف يتحرّك فيه، ولذلك لا بدّ من الحصول على تمهيد سبل السياسة لمسير مركبات التجارة، وبناء على ذلك نقول إنهما واحد وهذا هو الذي يحمل روسيا على أن تحافظ على سياسة المحايدة وعلى أن تتخلّص من واجبات بعض المعاهدات شيئًا فشيئًا. (سبستاني، فجل١، ٢١٨، ٢٤)

صوالح دنيوية

- العصبة الدينية والمذهبية عند الأمم الأوروبية بعد العصبة الجنسية، فإنّ أهل المذهب البروتستانتي في فرنسا كانوا يتمنّون النصر لدولتهم الفرنساوية الكاثوليكية في محاربة البروتستانتية، وكاثوليك ألمانيا يتمنّون الفوز لألمانيا البروتستانتية على فرنسا الكاثولكية، فأصبح الكاثوليكي مقاتلًا للكاثوليكي والبروتستانتي للبروتستانتي لقيام الصالح الجنسي، وكم من مرّة اتّحد النصارى في القرون المتوسّطة مع الإسلام في محاربة أبناء دينهم مراعاة لصوالح دنيوية، ولذلك نخطئ من يقول إن الدول النصرانية تحارب بعض الإسلام لأنّهم إسلام، ولو كانت البلاد العثمانية مسيحية لما كان ذلك سببًا لمنع روسيا عن فتح حرب القرم عند سنوح الفرصة واقتضاء الأحوال. هذا ولا يخفى أن أوروبا قد ضاقت دون أهلها وتجارتهم المتّسعة وصنائعهم وأموالهم فلا بدّ لها من أن توسع دائرة ميدان أشغالها في العالم للقيام بمصالحها ولجمع الثروة، وعلى أنّ تلك الصوالح المتمدّنة لا تستغني عن التمدّن أينما سارت وأساسه احترام حقوق الأفراد والمحافظة على الحقوق الدولية، وهذا لا يتمّ إلّا باتّحاد صوالح العائلة البشرية اتّحادًا مستندًا إلى سياسة ذات غاية واحدة وهي ترقية أسباب الأدبيات والماديات وجعل الاختلافات السياسية التي تنتج الحروب عنها محصورة الدائرة، فلا تمسّ حقوق الأفراد ولا تتجاوز الزمان الواقع بين فتح الحرب وعقد الصلح ولا مكان إجتماع الجيوش للقتال. (سبستاني، فجل١، ٢٦٤، ١٢)

صوالح عامة

- من يجهل الطريق التي يسلكها يجهل المكان الذي يبلغه، وكذلك السياسة ذات سبل وغايات. وفي أوروبا ليست بمستقلّة فإنّ الدول على اشتراك في الصوالح وبالتالي بالسياسة وهذا الاشتراك سبب مداخلة بعض الدول في سياسة البعض الآخر، وكانت هذه المداخلة في أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الجاري أوسع من مداخلات هذا الزمان وأفعل منها وأعمّ لاشتراك صوالح الدول العامة التي تحالفت على دوس عناصر الحريّة التي

ظهرت في فرنسا ظهورًا غير مرتّب في بادئ الأمر ثم تحوّلت إلى قنصلية نابليون ثم إلى أمبراطوريته الأولى. فكانت النمسا مثلًا تتداخل في تعيين وزير إنكليزي وكذلك انكلترا وروسيا وبروسيا وغيرها، فالصوالح العامة تدعو إلى اتّحاد أصحابها في جهة مضاديها في جهة أخرى، وبعد قلب الأمبراطورية الأولى وإرجاع ملكية البوربون إلى فرنسا ضعفت أسباب تلك المداخلات وفي حرب القرم رجع بعضها. ولا يكون لها تأثير في الأفراد ما دامت توجيهات المناصب بالانتخاب أو بفوز أكثرية أو بنظام لا تتجاسر الحكومات على مخالفته، ولا تزال آثارها في هذه الأيام ولم ننسَ ما قرأناه في كتابات البرنس بسمارك السرية التي نشرت باختلافه هو والكونت أرنيم من وجوب عضد موسيو تيرس ليبقى متقلّدًا رئاسة الجمهورية، ولا ما قرأناه منذ شهر من كلام ألمانيا المتعلّق بسياستها إذا فصل الكونت أندراسي وخلفه رئيس الحزب الألماني في النمسا. وهذه شواهد كافية على المداخلة. (سبستاني، فجل٢، ٣٨٩، ٢٥)

صور

- الصور عدم متخيَّل وجوده. غير أنّ الصور ظهرت لظهور الوجود الحق متلبّسًا بها، إذ ظهوره بلا صورة متخيَّلة محال، لأنّه لا صورة له. فظهرت به وظهر بها مع عدمها. ولا يقال في الصورة إنّها عين ما قامت به، لأنّها عدم. والمقوِّم لها وجود. ولا يكون العدم عين الوجود، ولا أنّها غيره، لأن الغيرين عند المتكلّمين أمران وجوديان، وليس إلّا وجود واحد، لا قديم ولا حادث، وإذا قيل: إنها غير؛ فهي غيرية اعتباريّة لا حقيقة. وكذا إن قيل: إنّها عين؛ بمعنى أنّ الظاهر عين المظهر؛ فهو مجاز أيضًا، لأنها شؤنه في مرتبة التعيّن الأول، فلا يقال: إنّها عين ولا غير. وإن قيل: في مرتبة الظهور، إنها أحكام الاستعدادات، أعني الصور. وما يتبعها من الأحكام زيادة إيضاح، أن الأعيان الثابتة هي حقائق الممكنات في العلم، ولا وجود لها أزلًا وأبدًا، وإنما لها الثبوت. ولو وجدت؛ لكان قلبًا لحقيقتها. وقلب الحقائق محال. فكلُّ ممكن، له حقيقة وماهيّة في العلم، وليست غير العلم، ولا العالم، لأنّ علمه عين ذاته، عند المحقِّقين، فإذا أراد الحق - تعالى - أن يظهر بأحوال عين من الأعيان الثابتة، ويظهرها؛ توجّه بإرادته وكلامه على تلك العين الثابتة، فكانت هذه الصورة المحسوسة، وهي معان اجتمعت فكانت منها صورة قائمة بنفسها في بادئ الرأي والتخيّل، وهي نسبة بين الوجود الحق وبين عينها الثابتة التي كان التوجّه إليها من الوجود الحق. (جزائري، مواف١، ١٢٨، ١٤)

- يقول - رضي الله عنه (ابن عربي) -: الربُّ المطلق الذي تعلمه مطلقًا هو عين الربِّ المقيّد الذي تشهده مقيّدًا. فكلُّ مشهود مقيّد لك؛ فهو الربُّ المطلق حقيقة وعينًا. فالمقيَّد وجه من وجوه المطلق، واعتبار من اعتباراته. إذ لو علم المطلق من حيث هو، أو شوهد من حيث هو؛ لانقلبت حقيقته. وانقلاب الحقائق محال. وحيث كان الربُّ المطلق هو عين الربِّ المقيَّد بالصور. وصورتك من جملة ما تشهده، ومقيّدًا بها؛ فالربُّ عينك. فكن واعتقد أنك أنت الموصوف بكل ما وصفته به تعالى، إذ الصور أحكام الممكنات في الوجود الظاهر في

الصور. فهي للحق - تعالى - أسماء. وللممكن نعوت وصفات، من حيث أن الممكن متّصف بها. (جزائري، مواف٣، ١٠١١، ١٩)

صور الأرواح العالية

- إعلم أنّ الصور التي تفعلها الطبيعة الكلّية علوية حقيقة، وهي الأسماء الإلهية وعلوية إضافية وسفلية، فأمّا العلوية الإضافية فهي صور الأرواح العالية العقل الأول والمهيمون والنفس الكلّية ومادة هذه الصور النور، ومنها صور عالم المثال المطلق والمقيّد. وأما السفليّة فمنها صور عالم الأجسام غير العنصرية العرش والكرسي والأطلس والمكوكب ومادتها الجسم الكل، ومنها صور العناصر والعنصريات والصور الهوائية المارجية، ومادة هذه الصور المارجية الهواء والنار وما اختلط من الثقلين الباقيين من الأركان المغلوبين، ومنها الصور السفلية حقيقة، وهي ما غلب في نشئها الثقلان، وهما التراب والماء، على الخفيفين وهما النار والهواء، وهي ثلاث صور جمادية ونباتية وحيوانية، وكل عالم من هذه العوالم يشتمل على صور شخصية لا تتناهى ولا يحصيها إلّا خالقها تعالى. (جزائري، مواف٣، ١١١٠، ٤)

صور إلهية

- لا ترى العين من الرائي عند التجلّي أبدًا إلّا صورة معتقده في الحق - تعالى - وهو الحق المخلوق، فإنّه ما عبد عابِد إلّا ما اعتقده، وما اعتقد إلّا ما أوجده في نفسه. فما عبد إلّا مجعولًا مثله، وما هو إلّا الحق - تعالى - فالحق المعتقد من كل ذي عقد من ملك وجن وإنسان مقلّد أو صاحب نظر هو الذي وسع القلب صورته الاعتقادية. فالقلب ستر فإنه محلّ الصور الإلهية التي أنشأتها الاعتقادات. (جزائري، مواف٣، ١٢١٠، ١١)

صور التجلّي

- يقول - رضي الله عنه (ابن عربي) - لما ثبت أنّ الحق - تعالى - يتجلّى لكل ذي اعتقاد في صورة اعتقاده ويتحوّل من صورة إلى صورة إلى صورة إلى صورة لزم من ذلك كثرة صور التجلّي، فإنّه لا خفاء بتنوّع الاعتقادات وكثرتها كثرة لا يحصيها إلّا الله - تعالى - وإنّما تنوّعت الاعتقادات وتكثّرت لتنوّع الأسماء الإلهية وكثرتها، فهي مصدر الاعتقادات ومنشؤها. فكما أنّ الأسماء الإلهية لا تحصى كذلك الاعتقادات لا تحصى، فكل صاحب عقد في الحق - تعالى - يتصوّر في نفسه أمرًا ما يقول فيه هو الله فيعبده، وهو الله لا غيره، وما خلقه في ذلك القلب إلّا الله. ولهذا ورد في خبر أنّ الله خلق نفسه، فهذا معناه ولو ردّ المحدثون هذا الخبر وأنكروه، فالأدلّة العقليّة تكثره باختلافها فيه، فاختلفت فيه تعالى باختلاف نظر النظّار، وكلّها حق، ومدلولها صدق، والتجلّي في الصور يكثره عند العارفين بالتجلّيات، فإنّه ما تجلّى في صورتين لواحد، ولا تجلّى لاثنين في صورة واحدة، والعين واحدة، هذا في أهل التجلّي العارفين بالله. وأما العامة فيتجلّى لهم في صور المثال، فتجتمع الطائفة في عقد واحد في الله - تعالى - كما اتّفق من الأشاعرة والمعتزلة والحنابلة وغيرهم من سائر طوائف المسلمين وغير المسلمين. (جزائري، مواف٣، ١٢١٢، ٥)

صور العالَم

- إنّ الصور التي في العالم كلها نِسَب وأحوال لا موجودة ولا معدومة، وإن شوهدت من وجه فهي غير مشهودة من وجه آخر، وما في العالم إلّا صور. فمجموع العالم أعراض، فهو ذاهب في كل آن لذاته لأن من حقيقته أن لا يثبت أكثر من آن. والحق لا يعطى إلّا الوجود ولا يكرّره بصورة واحدة. فقول سيّدنا يذهب بخلق المراد بنسبة الإذهاب إلى التجلّي الإرادة الكلّية تسامحًا وإلّا فالأمر كما قلنا، وإن الذاهب يذهب لذاته. فأمّا ذهابه، يعني العالم، فهو الفناء له، ولا تذهب صورة وتفنى إلّا وذهابها وفناؤها عين ظهور صورة أخرى في عين تلك الجواهر، تماثل الذاهبة غالبًا أو تخالفها. فعين زمان ذهاب الصورة الذاهبة وفناؤها عين زمان تلك الصورة الجديدة، لا أنّه بعد الذهاب والفناء تحدث الأخرى. فهذا التجلّي واحد العين ويعطي النقيضين، وهو معنى قول سيّدنا: يعطي خلقًا ويذهب بخلق، فهو كنفخة البعث تذهب بالأجساد البرزخية التي الأرواح متعلّقة بها في البرزخ. وتوجد الأجسام الطبيعية العنصرية فتعلّق بها الأرواح والنفخة واحدة العين، لا تكرار فيها. (جزائري، مواف٣، ١٢٧٣، ١٩)

صور عالم الأجسام

- إعلم أنّ الصور التي تفعلها الطبيعة الكلّية علوية حقيقة، وهي الأسماء الإلهية وعلوية إضافية وسفلية، فأمّا العلوية الإضافية فهي صور الأرواح العالية العقل الأول والمهيمون والنفس الكلّية ومادة هذه الصور النور، ومنها صور عالم المثال المطلق والمقيّد. وأما السفليّة فمنها صور عالم الأجسام غير العنصرية العرش والكرسي والأطلس والمكوكب ومادتها الجسم الكل، ومنها صور العناصر والعنصريات والصور الهوائية المارجية، ومادة هذه الصور المارجية الهواء والنار وما اختلط من الثقلين الباقيين من الأركان المغلوبين، ومنها الصور السفلية حقيقة، وهي ما غلب في نشئها الثقلان، وهما التراب والماء، على الخفيفين وهما النار والهواء، وهي ثلاث صور جمادية ونباتية وحيوانية، وكل عالم من هذه العوالم يشتمل على صور شخصية لا تتناهى ولا يحصيها إلّا خالقها تعالى. (جزائري، مواف٣، ١١١٠، ٦)

صور قائمة بالوجود

- إعلم بأنّه ليس في البصائر والأبصار غير الوجود، والصور القائمة به من المحسوسات والمعقولات لا غير. فالأجسام كلها صور، وكذلك أعضاؤها وأبعاضها وأجزاؤها، والألوان القائمة بها والطعوم والروائح، وكذلك جميع الكيفيّات والكمّيات والأماكن والأزمان صور أيضًا. وكذلك المعاني والقوى الباطنيّة والظاهريّة صور كذلك. ومجموع العالم كلّه إمّا أعراض أو أجسام أو أرواح. (نابلسي، وج، ٣٥، ٤)

صور المخلوقات

- وجود صور المخلوقات هو ظهور الوجود الحق، سبحانه، الصفاتي الأسمائي. وهو واحد لا يختلف، وإن تعدّد بتعدّد مرايا تلك الصور الكثيرة. فكل وجود ظاهر في مرآة كل صورة من صور المخلوقات هو وجود الحق تعالى الصفاتي - الأسمائي، من حيث أنّه عين

الذات. فصور المخلوقات هي مقتضى توجّه الوجود، من حيث أنه صفات وأسماء لا يبلغها الإحصاء بالعلم، على الوجود نفسه، من حيث أنه "ذات إلهية"، ليعلمها. والوجود الظاهر في صور المخلوقات هو الوجود المعلوم، من حيث إنّه الذات الإلهيّة في العلم الإلهي. (نابلسي، وج، ١٩٧، ١٩)

صورة

- ليعلم ثانيًا أنّ صورة كلّ شيء، كائنًا ما كان، حقًّا أو خلقًا؛ هي ما به ظهور ذلك الشيء وتعيّنه من غيبه النسبي. فالأجسام صور الأرواح، والأرواح صور الأعيان الثابتة، والأعيان الثابتة صور الأسماء الإلهية، والأسماء الإلهية صور الذات العليّة، الغيب المطلق، فلولا الأسماء التي هي كالصور للذات الغيب البحت؛ ما ظهرت الذات ولا عرفت. ولولا الأعيان الثابتة التي هي صور ومظاهر للأسماء الإلهية؛ ما ظهرت الأسماء ولا تعيَّنت. ولولا الأرواح التي هي صور الأعيان الثابتة؛ ما عرفت الأعيان الثابتة. ولولا الأجسام التي هي صور الأرواح؛ ما عرفت الأرواح ولا ظهر لها أثر. (جزائري، مواف١، ١٠٦، ٥)

- الصورة - مطلقًا - هي ظلّ النفس في جوهر الهيولى، والنفس ظلّ الروح، والروح ظلّ الحياة، والحياة هي اقتضاء الوجود الحق للإدراك والعقل. فالوجود صاحب الحياة. والروح والنفس والصورة بالحقيقة. وذلك للشخص بالمجاز وصورة كلّ شيء ما به يتعيَّن ويقع عليه الإدراك، أيُّ إدراك كان، فالصور الحسيّة، هي صور الأرواح، والأرواح صور الأعيان الثابتة، والأعيان الثابتة صور الأسماء الإلهية، والأسماء الإلهية صور الذات الغيب المطلق. (جزائري، مواف٢، ٦٤٨، ١٣)

- إنّ لكل صورة وجهًا إلهيًّا، أي إسمًا إلهيًّا توجّه به الحق - تعالى - على إيجاد تلك الصورة، وهو الوجه الخاص بتلك الصورة دون سائر الصور، وهو سرُّ الله - تعالى - بينه تعالى وبين كل مخلوق، وهو الذي طلب من الإسم الجامع إيجاد تلك العين والصورة. وإلى هذا الإشارة بما ورد في الصحيح قوله تعالى: "مرضت فلم تعدني وظمئت فلم تسقني" الحديث بطوله. ووجه الشيء بذاته، فافهم واحذر أن تتوهّم حلولًا أو اتّحادًا أو نحو هذا. وهذا الوجه هو المسمّى عند الطائفة العليّة بالوجه الخاص، أي الخاص بتلك الصورة وتلك العين، لا يشاركه فيها غيره من الأسماء من حيث الصورة لا من حيث العوارض العارضة لحقيقة الصورة. فإن الأسماء الإلهية تتداول على الصور تداول الأمراء على المملكة، وهذا الوجه الخاص هو لكل صورة كانت ما كانت من صورة ملكية أو إنسانية أو حيوانية أو نباتية أو جمادية أو عقلية أو خيالية، إذ لكل موصوف بالوجود وجه خاص ينفرد الحق - تعالى - بعلمه لا يعلمه العقل الأول ولا النفس الكلّية، وهو واسطة المدد بين الله - تعالى - وبين كلِّ مخلوق، وهو روح الروح وسرُّ السر، ولا يدخل تحت عبارة ولا يقدر مخلوق على إنكاره، فهو المعلوم المجهول وهو التجلّي في الأشياء المبقى لأعيانها، وأمّا التجلّي للأشياء فهو تجلٍّ يغني أحوالًا ويعطي أحوالًا في المتجلّى له. (جزائري، مواف٣، ١١٣٥، ٦)

- ليس المراد بالصورة الذات، فإنّ الذات العَليّة

المقدّسة لا صورة لها إلّا من حيث التجلّي بالمثال. وإنّما المراد بالصورة مشاركة الإنسان الكامل للحق - تعالى - في الأسماء الإلهية كلّها، ومشاركته للحق في التقلّب في الأحوال بتقلّب الحق - تعالى - في الأحوال. والإنسان تتقلّب عليه الأحوال بسبب التجلّي عليه بها. وما قاله بعضهم في الصورة التي خلق آدم - عليه السلام - عليها كونه ذاتًا وله سبع صفات فقط، ليس بشيء. لأن الحيوان كذلك له ذات وهو حي عالم مريد قادر متكلّم سميع بصير. ولو كان المراد ذلك لكان يبطل وجه الخصوصية للإنسان. لأنّ هذه الصفة إنّما جاءت له على جهة التشريف له، بل إذا كشفنا الغطاء وهتكنا الحجاب تقول: هو تعالى عين هوية الإنسان الكامل، كآدم التي بها هو هو، وحقيقته التي هو حق بها. فظاهر الإنسان صورة خلقية كونية، وباطنه هوية الحق غير محدودة للصورة. فهو من حيث الصورة من جملة العالم، ومن حيث باطنه كما ذكرنا. (جزائري، مواف٣، ١٢٦٤، ٢٠)

صورة آدم

- صورة آدم - عليه السلام - التي هي أوّل صورة ظهرت من هذا النوع. فكانت هذه الصورة كما لغصن من الشجرة. فكلُّ المخلوقات خرجت من العدم إلى الوجود إلّا الإنسان، فإنّه خرج من غيب إلى شهادة، لا من عدم، فإنّه أزليّ قديم، باعتبار حقيقته التي هي حقيقة الحقائق. وأوّل التعيّنات، وأوّل عين ثبتت في العلم الإلهي. فهو الأول من حيث الصورة الإلهية، فإنّه ورد: "أن الله خلق آدم على صورته". والآخر من حيث الصورة الكونيّة. فأوّليته حق. وآخريّته خلق. وإلى الصورة الإلهية الإشارة بقوله: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (التين: ٤). وإلى الصورة الكونية الإشارة بقوله: ﴿ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ﴾ (التين: ٥). وقد كانت صورة آدم، بل وصور بنيه مبثوثة في العناصر والأفلاك، معلومة معيّنة في الأمر المودع في السموات، لكلِّ حالة من أحواله، التي تقلّب فيها في الدنيا. (جزائري، مواف٢، ٧٢٢، ٥)

صورة إلهية

- صورة آدم - عليه السلام - التي هي أوّل صورة ظهرت من هذا النوع. فكانت هذه الصورة كما لغصن من الشجرة. فكلُّ المخلوقات خرجت من العدم إلى الوجود إلّا الإنسان، فإنّه خرج من غيب إلى شهادة، لا من عدم، فإنّه أزليّ قديم، باعتبار حقيقته التي هي حقيقة الحقائق. وأوّل التعيّنات، وأوّل عين ثبتت في العلم الإلهي. فهو الأول من حيث الصورة الإلهية، فإنّه ورد: "أن الله خلق آدم على صورته". والآخر من حيث الصورة الكونيّة. فأوّليته حق. وآخريّته خلق. وإلى الصورة الإلهية الإشارة بقوله: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (التين: ٤). وإلى الصورة الكونية الإشارة بقوله: ﴿ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ﴾ (التين: ٥). وقد كانت صورة آدم، بل وصور بنيه مبثوثة في العناصر والأفلاك، معلومة معيّنة في الأمر المودع في السموات، لكلِّ حالة من أحواله، التي تقلّب فيها في الدنيا. (جزائري، مواف٢، ٧٢٢، ١٠)

صورة إنسانية

- إعلم أنّ الله - تعالى - خلق الإنسان على صورة ما خلق عليها أحدًا من المخلوقات، وهي الصورة الإلهيّة التي هي خاصة بالإنسان

وأبدعه على شكل وهيئة ما جعلها لشيء المبدعات، وجعلها بين لطيف وكثيف، فهو من اللطائف بلطيفة، ومن الكثائف بكثيفة، فالصورة الإنسانية أكمل صورة وأفضلها، فهي أفضل وأكمل من صورة الملائكة الكرام. وخصّه تعالى بالقوة الخيالية التي يتصرّف بها في الواجب والمستحيل فضلًا عن الممكن ويحفظ بها المحسوسات بعد غيبتها عنه. وجعل تعالى هذه القوة الخياليّة محلًّا تجتمع فيه جميع المدركات، ولذا سمّيت بالحسّ المشترك، وبها صحّ الحكم على المدركات مع بعضها بعضًا. (جزائري، مواف٣، ١١٠٢، ٨)

صورة الإيمان

- أمّا صورة الإيمان، فهي على قسمين: صورة باطنية، وهي الإذعان لذلك الشيء الذي صدق به، والاستسلام والانقياد بقلبه. وصورة ظاهرية: وهي العمل بموجب ذلك بالجوارح. وهاتان الصورتان هما صورتا تلك الحقيقة الإيمانية حتى لا تكون ثابتة بدونهما عند من جعل العمل من الإيمان. (نابلسي، أش، ٢٤٩، ٢)

صورة حضرة الجمع والوجود

- إنّ الله - تعالى - لمّا خلق هذا الروح المحمّدي المُسمّى بحضرة الجمع والوجود أوقفها موقفًا عرشيًا. أعني صوّرها على صورة سمّاها عرشًا، فذلك العرش خلق منها، ثم جمعها إلى صورتها الأولى، وكلّما أقامها في صورة وقبّضها بقيت الصورة موجودة في العالم. ولم يزل كذلك يقبضها إلى صورتها الأولى، ثم يبسطها بصورة من صور الموجودات، والموجودات تنبعث من ذلك التصوير حتى خلق جميع الوجود منها أعلاه وأسفله، جبروتية وملكوتية، وملكية وصورية ومعنوية لطيفة وكثيفة، حتى انتهت المرتبة إلى خلق الإنسان البشري، وهو آخر المراتب الوجوديّة، فخلقه منها ولم يقبضها. فكان الإنسان هو حضرة الجمع والوجود، فليس لحضرة الجمع والوجود صورة إلّا الصورة الإنسانية، لأنّها بسطت فيه ولم تنقبض عنه. إذ لا مرتبة أنزل من هذه المرتبة، فهو غاية تنزُّلها، والحق غاية عروجها. فكان الإنسان صورة حضرة الجمع والوجود فرجعت إليه حقائق الموجودات بأسرها، رجوع الفرع إلى الأصل، وجمعها بذاته جمع الكل للجزء، فناسب كل شيء منها بكماله على ما هو عليه ذلك الشيء، ولذلك صار مظهرًا لجميع الحقائق، لأن حضرة الجمع والوجود متصوّر بصورة كلّ حقيقة من حقائق الموجودات، وهي الإنسان. (جزائري، مواف٣، ١٣٧٣، ١٠)

صورة الشيء

- صورة الشيء مجموع أوصافه لا عين ذاته. (جزائري، مواف١، ٢١٧، ٦)

صورة كونيّة

- صورة آدم - عليه السلام - التي هي أوّل صورة ظهرت من هذا النوع. فكانت هذه الصورة كما لغصن من الشجرة. فكلُّ المخلوقات خرجت من العدم إلى الوجود إلّا الإنسان، فإنّه خرج من غيب إلى شهادة، لا من عدم، فإنّه أزليّ قديم، باعتبار حقيقته التي هي حقيقة الحقائق. وأوّل التعيّنات، وأوّل عين ثبتت في العلم الإلهي. فهو الأول من حيث الصورة الإلهية، فإنّه ورد: "أن الله خلق آدم على صورته".

والآخر من حيث الصورة الكونيّة. فأوّليته حق. وآخريّته خلق. وإلى الصورة الإلهية الإشارة بقوله: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (التين: ٤). وإلى الصورة الكونية الإشارة بقوله: ﴿ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ﴾ (التين: ٥). وقد كانت صورة آدم، بل وصور بنيه مبثوثة في العناصر والأفلاك، معلومة معيّنة في الأمر المودع في السموات، لكلّ حالة من أحواله، التي تقلّب فيها في الدنيا. (جزائري، مواف٢، ٧٢٢، ١٢)

صورة مُتخيَلة

- إنّه تعالى إنّما نهى عباده أن يتّخذوا له صورة محسوسة، كما يفعل عبدة الأصنام والأوثان. وأمّا الصورة المتخيّلة فقد أذن فيها، بل رغب وأمر بالحضور مع المعبود في العبادة. فحضرة الخيال يظهر فيها وجود المحال. فإن الله لا يقبل الصور، وقد ظهر بالصورة في هذه الحضرة كما قبلها في تجلّيه يوم القيامة في صور المعتقدات. فقد قبل المحال عقلًا الوجود فالشهود، وهو ما يمسكه المشاهد في نفسه من شاهد الحق هو المشار إليه بقوله: "أن تعبد الله كأنك تراه". وفي ذلك إدخال الحق في حكم الخيال. فقوله: "كأنك تراه" هو الشهود بالقلب، وما هو برؤية. وهذه درجة التعليم، ثم يرتقي من هذه الدرجة إلى درجة الخصوص، وهي كون الحق يراك ولا تراه، وذلك أنّك إذا ضبطت شهوده في قلبك فقد أخليت شهودك عن بقيّة الوجود المحيط بك، وإذا تحقّقت ذلك عرفت عجزك عن رؤيته بتقييدك أو إطلاقه وضيقك وسعته. وحينئذٍ تبقى مع نظره المحقّق إليك، لأن نظرك يقيّده ويحدّده، فلولا الأمر بتخييل الحق للأصاغر في عباداتهم ما تأدّبوا معه. وأمّا الأكابر فلا يحتاجون إلى التخيّل، وإن كان من الأكابر من يقول: أنا على ما أنا عليه من التخيّل، حيث جعل الله لي قوة التخيُّل. (جزائري، مواف٣، ١٢٤٠، ٢٠)

صورة محسوسة

- الصور عدم متخيَّل وجوده. غير أنّ الصور ظهرت لظهور الوجود الحق متلبّسًا بها، إذ ظهوره بلا صورة متخيَّلة محال، لأنّه لا صورة له. فظهرت به وظهر بها مع عدمها. ولا يقال في الصورة إنّها عين ما قامت به، لأنّها عدم. والمقوِّم لها وجود. ولا يكون العدم عين الوجود، ولا أنّها غيره، لأن الغيرين عند المتكلّمين أمران وجوديان، وليس إلّا وجود واحد، لا قديم ولا حادث، وإذا قيل: إنها غير؛ فهي غيرية اعتباريّة لا حقيقة. وكذا إن قيل: إنّها عين؛ بمعنى أنّ الظاهر عين المظهر؛ فهو مجاز أيضًا، لأنها شؤنه في مرتبة التعيّن الأول، فلا يقال: إنّها عين ولا غير. وإن قيل: في مرتبة الظهور، إنها أحكام الاستعدادات، أعني الصور. وما يتبعها من الأحكام زيادة إيضاح، أن الأعيان الثابتة هي حقائق الممكنات في العلم، ولا وجود لها أزلًا وأبدًا، وإنما لها الثبوت. ولو وجدت؛ لكان قلبًا لحقيقتها. وقلب الحقائق محال. فكلُّ ممكن، له حقيقة وماهيّة في العلم، وليست غير العلم، ولا العالم، لأنّ علمه عين ذاته، عند المحقِّقين، فإذا أراد الحق - تعالى - أن يظهر بأحوال عين من الأعيان الثابتة، ويظهرها؛ توجّه بإرادته وكلامه على تلك العين الثابتة، فكانت هذه الصورة المحسوسة، وهي معان اجتمعت فكانت منها صورة قائمة بنفسها في

بادئ الرأي والتخيّل، وهي نسبة بين الوجود الحق وبين عينها الثابتة التي كان التوجّه إليها من الوجود الحق. (جزائري، مواف١، ١٢٩، ٢)

صورة المشابهة

- في حاشية الدرّ المختار للعلامة الشيخ محمد بن عابدين الحنفي ما نصّه أن صورة المشابهة فيما تعلّب به صلاح العباد لا تضرّ، على أنّا إذا تأمّلنا في حالة هؤلاء المنكرين لما يستحسن من أعمال الإفرنج نجدهم يمتنعون من مجاراتهم فيما ينفع من التنظيمات ونتائجها ولا يمتنعون منها فيما يضرّهم، وذلك أنا نراهم يتنافسون في الملابس وأثاث المساكن ونحوها من الضروريّات وكذا الأسلحة وسائر اللوازم الحربية، والحال أن جميع ذلك من أعمال الإفرنج ولا يخفى ما يلحق الأمة بذلك من الشين والخلل في العمران وفي السياسة، أما الشين فبالاحتياج للغير في غالب الضروريّات الدالّ على تأخّر الأمة في المعارف، وأما خلل العمران فبعدم انتفاع صناع البلاد باصطناع نتائجها الذي هو أصل مهمّ من أصول المكاسب، ومصداق ذلك ما نشاهده من أن صاحب الغنم منّا ومستولد الحرير وزارع القطن مثلًا يقتحم تعب ذلك سنة كاملة ويبيع ما ينتجه عمله للإفرنجي بثمن يسير ثم يشتريه منه بعد اصطناعه في مدّة يسيرة بأضعاف ما باعه به. (تونسي، أقوم، ٧، ٤)

صورة الوجود

- اعلم أنّ الربَّ حقّ واجب لذاته، إذ هو عين الوجود. والعبد حق واجب بغيره، إذ هو صورة الوجود. فارتبط الأمر ارتباط المادّة بالصورة. واسم العبد واقع على المجموع. وقد أخبر تعالى أن هويّته سمع العبد وبصره وجميع قواه الباطنة وحواسه الظاهرة، كما في الأخبار الصحيحة. والعبد ما هو عبد إلّا بقواه. فما هو إلّا بالحقّ. فظاهره صورة خلقية محدودة. وباطنه هويّة الحق غير محدودة. فما كان العبد عبدًا إلّا به. كما لم يكن الحق - تعالى - قواه إلّا به. فالخلق بلا وجود الحق ما كان. والحق لو تجرَّد عن الخلق ما ظهر. فإذا عرفت هذا عرفت أن المسمَّى عبدًا وإنسانًا؛ مركَّب تركيبًا معنويًّا من وجود ربٍّ حق وصورة هي أحكام الأعيان الثابتة في وجود الحق. ووجوده عين ذاته، فهي أعراض مجتمعة قائمة بالوجود الحق. فهي حقّ لهذا. (جزائري، مواف٣، ١٠١٣، ١٣)

صوم

- الصوم في اللغة الإمساك، وفي الشرع ترك الأكل والشرب والجماع من الصبح إلى المغرب بنيّة من أهلها. (نابلسي، رق، ٧٦، ٣)

- لمّا كان المقصود من الصيام حبس النفس عن الشهوات، لتستعدّ لطلب ما فيه غاية سعادتها، وقبول ما تزكو مما فيه حياتها الأبديّة، ويكسر الجوع والظّمأ من حدّتها، ويذكّرها بحال الأكباد الجائعة من المساكين، وتضييق مجاري الشيطان من العبد بتضييق مجاري الطعام والشراب، فهو لجام المتّقين، وجنّة المحاربين، ورياضة الأبرار المقرّبين، وهو لربّ العالمين من بين الأعمال، فإنّ الصائم لا يفعل شيئًا، وإنّما يترك شهوته، فهو ترك المحبوبات لمحبة الله، وهو سرٌّ بين العبد وربّه، إذ العباد قد يطلعون على ترك المفطرات

الظاهرة، وأمّا كونه ترك ذلك لأجل معبوده، فأمر لا يطّلع عليه بشر، وذلك حقيقة الصوم. (وهاب، مع، ٨٦، ٣)

صيارفة

- إنّ أعظم التجارات وأشهرها في باريس معاملات الصيارفة، والصيارفة قسمان: صيارفة المملكة، أو الميري، وصيارفة باريس. ووظيفة الدولة بالنسبة للتجارة أن تودع الناس ما يريدون وضعه، ويأخذون كل سنة ربحه المعيّن في قانونهم، فلا يعد عندهم هذا الربح ربا إلّاإذا زاد عمّا في القانون، وللإنسان أن يأخذ ما أودعه من المعاملة عند صيارفة الدولة متى أراد، ومثل ذلك صيارفة باريس، فإنهم يأخذون ويعطون الأموال بالمرابحة، وهم يعطون الربح مما تعطيه صيارفة بيت المال، الذين هم صيارفة المملكة. ولكن المال المودع عند صيارفة المملكة أأمن من المودع عند صيارفة المدينة، وذلك لأن صيارفة المدينة قد يفلسون، وإما صيارفة الدولة فإنّ ما يأخذونه يكون دينًا على الدولة، والدولة دائمًا موجودة. (طهطاوي، اكا٢، ١٤٩، ١٣)

صيانة

- الصيانة أي حفظ النسب ووقاية الأعراق والآباء والأمهات من البغي والخسّة والرزالة والدناءة. (نابلسي، رق، ١٩، ١٢)

ض

ضابط الشكل الأول

- ضابط الشكل الأوّل أن يكون المكرّر وهو الحدّ الوسط محمولًا في الصغرى موضوعًا في الكبرى، نحو العالم متغيّر، وكل متغيّر حادث، ينتج العالم حادث. (دحلان، رسب، ٥، ١)

ضابط الشكل الثالث

- ضابط الشكل الثالث أن يكون الحدّ الوسط موضوعًا في الصغرى والكبرى نحو كل إنسان حيوان وكل إنسان ناطق، ينتج بعض الحيوان ناطق. (دحلان، رسب، ٧، ١)

ضابط الشكل الثاني

- ضابط الشكل الثاني أن يكون الحدّ الوسط محمولًا في الصغرى والكبرى نحو كل إنسان حيوان ولا شيء من الحجر بحيوان، ينتج لا شيء من الإنسان بحجر. (دحلان، رسب، ٥، ٢٦)

ضابط الشكل الرابع

- ضابط الشكل الرابع أن يكون الحدّ الوسط موضوعًا في الصغرى محمولًا في الكبرى عكس الشكل الأوّل، ونحو كل إنسان حيوان وكل ناطق إنسان، ينتج بعض الحيوان ناطق، ولا يتّضح عندهم فيه الإنتاج إلّا بعد إرجاعه إلى الشكل الأوّل بأعمال يطول الكلام عليها. (دحلان، رسب، ٧، ٦)

ضابط المذاهب

- إنّ ضابط المذاهب التي تُقلَّد فيها الأئمّة خمسة أشياء لا سادس لها: الأحكام الشرعيّة الفروعيّة الاجتهاديّة وأسبابها وشروطها وموانعها والحجج المثبتة للأسباب والشروط والموانع، قال فقولنا الأحكام الشرعية احتراز من العقليّة كالحساب والهندسة وغيرها، وقولنا الفروعية احتراز من أصول الدين وأصول الفقه، فإنّ الشرع طلب منّا العلم بما يجب له سبحانه وتعالى وما يستحيل عليه وما يجوز، وطلب منّا العلم بأصول الفقه لاستنباط أحكام الشريعة لكنّها أصولية ولا تقليد فيها، فأفرزنا بقولنا الفروعيّة الأحكام الشرعية الأصولية وهي أصول الدين وأصول الفقه المطلوبين شرعًا، وأفرزنا بقولنا الاجتهادية الأحكام الفروعية المعلومة من الدين بالضرورة، وقولنا وأسبابها نريد به نحو الزوال ورؤية الهلال والإتلاف بسبب الضمان ونحو ذلك من المتّفق عليه ومن المختلف فيه. (سنوسي، معش، ٤٢، ٢٠)

ضابطون

- إنّ الشعب سلسلة واحدة مركزها حالتها، والحكومة سلسلة أخرى داخل السلسلة ومركّبة منها. فإذًا الأمّة سلسلة واحدة. غير أنّه لا بدّ من انتخاب أحسن حلقات تلك السلسلة لتسوس الأمة وتسوس نفسها. وكل حلقة بحسب أهمّية عملها. أمّا الضابطون فهم سنام القوة وبرد السياسة. فإن كانت حالتهم غير حسنة ثقلت القوة وتوقّفت حركة السياسة. لأن عليهم يتوقّف أمر الضبط وسرعة الإجراء. فإن أخل بالضبط أو أبطأ في الإجراء تقف حركة عالم الحكومة فتسلب الراحة. هذا ولا نقدر أن نحمل بغلًا حمل جمل. وكذلك لا يقدر أن

يقوم زيد الجاهل بحق عمل عمرو العاقل. ولا خالد المريض بحق عمل عمر الصحيح. لأنه ينبغي أن يطلب من كل إنسان على قدر طاقته. وهكذا لا يسوغ أن ننتظر من الضابطين الذين هم في تأخّر بقدر ما ننتظر من الضابطين الذين هم في تقدّم. (سبستاني، فجل١، ٨٤، ٢٥)

ضال

- الضال هو الذي شبّه الحق بمخلوقاته تشبيهًا مطلقًا أو نزّهه تنزيهًا مطلقًا. وما اهتدى إلى الجمع بينهما بمعرفة مرتبة كل واحد منهما، والأضلُّ هو الذي صوَّر إلهه بصورة محسوسة، كعابد الشمس والنار والأحجار والملائكة والجن، ونحو ذلك، كما قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَن لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُۥٓ﴾ (الأحقاف: ٥). والأعظم ضلالًا هو المعطِّل للخالق - تعالى -، كالدهريّة والطباعية، على مقتضى أقوالهم، وإلَّا فلا معطل في المعنى. (جزائري، مواف١، ٢٥٨، ٤)

ضدّ

- المراد من الضدّ هنا المعنى اللغوي وهو مطلق المنافي وجوديًّا كان أو عدميًّا، وليس المراد خصوص الأمر الوجودي كما هو المعنى الإصطلاحي، لأنّ الضدّين إصطلاحاهما الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف لا يجتمعان، وقد يرتفعان كالسواد والبياض. (بيجوري، تمر، ٥٥، ٩)
- المراد بالضدّ هنا مطلق المنافي ليشمل الأمر العدمي بخلاف ما لو أريد به الضدّ الاصطلاحي لأنّه خاص بالأمر الوجودي. (بيجوري، حبم، ٣٦، ٢٨)
- الضِّدُّ في اللُّغة يقع على معنيين متضادَّين، والمراد ههنا الألفاظ التي تُوقِعها العرب على المعاني المتضادَّة، فيكون الحرف منها مؤدِّيًا لمعنيين مختلفين بدلالة السِّياق والسِّباق، كقولهم لـ لأسْود: كَافُور. قال الشاعر:

كلُّ شيءٍ ما خلا الموتَ جَلَلْ
والفتى يسعى ويُلْهِيه الأمَلْ

فدلَّ ما قبل الجَلَل وما بعده على أنَّ معناه: كلُّ شيءٍ ما خلا الموت يسير. ولا يتوهَّم ذو عقل وتمييز أنَّ الجلل ههنا معناه: عظيم. (مخان، بصل، ٣٤٠، ٢)

ضدّ إصطلاحي

- المراد بالضدّ هنا مطلق المنافي ليشمل الأمر العدمي بخلاف ما لو أريد به الضدّ الاصطلاحي لأنّه خاص بالأمر الوجودي. (بيجوري، حبم، ٣٦، ٢٩)

ضدّان

- المراد من الضدّ هنا المعنى اللغوي وهو مطلق المنافي وجوديًّا كان أو عدميًّا، وليس المراد خصوص الأمر الوجودي كما هو المعنى الإصطلاحي، لأنّ الضدّين إصطلاحاهما الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف لا يجتمعان، وقد يرتفعان كالسواد والبياض. (بيجوري، تمر، ٥٥، ١١)

ضرائب الأداء

- لتضبط قوانين الجزاء والتجارة ويصلح حال السجون ويعامل المساجين بمقتضى تنظيماتها بحيث لا يرام أحد بما يؤلم بدنه أو نحو ذلك، ثم قال ويستوي سائر الرعايا في ضرائب الأداء والمطالبة بالخدمة العسكرية، وقد يعافى غير المسلم من مباشرة الخدمة المذكورة إذا أقام

عوضًا عنه أو أعطى دراهم نقدًا معروفة المقدار، ثم أشار إلى تنظيم الإدارة وأحوال البلاد إلى أن قال ولمراعاة النفع العام سيتعيّن من لدن دولتنا مبلغ من المال لتمهيد الطرقات، ثم تكلّم على كيفيّة استخلاص المجابي وبيّن أنّ المجلس الذي ينظر في مصالح السلطنة تتولّى اختيار أعضائه الذات الشاهانية ومدّة بقائهم في العضوية عام واحد، ويستوثق منهم باليمين عند دخولهم، وعليهم أن يذكروا ما يظهر لهم من غير تخوّف من شيء غير ربّهم، إلى أن قال فلتفتح الطرق والجداول لنقل محاصيل المملكة وليمنع كل ما يحول دون الزراعة والتجارة وليكن تمام الاعتناء بتعلّم المعارف والفنون وبالتفتيش كلما أمكنت فرصة عن أسباب وضع الشيء بمحلّه في جميع الأمور. (تونسي، أقوم، ٩٧، ١٤)

ضرب

- القياس قول مؤلَّف من أقوال متى سُلِّمت لزم عنها لذاتها قول آخر. نحو كل جسم مركَّب. وكل مركَّب حادث. فكل جسم حادث. وتُسمَّى القضية الأخيرة نتيجة. وموضوعها حدًّا أصغر. ومحمولها حدًّا أكبر. والمكرَّر في القضيّتين الأوليين حدًّا أوسط. والقضيَّة المشتملة على الحدّ الأكبر مُقدَّمة كبرى. والمشتملة على الحدّ الأصغر مقدَّمة صغرى. واقتران الصُّغرى بالكبرى ضربًا. ونسبة الحدّ الأوسط إلى الأصغر والأكبر شكلًا. (يازجي، قم، ٢٩، ١٢)

ضروب الشكل الأول

- لنذكر أمثلة ضروب كل شكل بالمواد مرتَّبة على الوجه الذي ذكره المؤلّف فنقول: مثال الضرب الأوّل من الشكل الأول أن تقول: كل إنسان حيوان، وكل حيوان جسم. ومثال الضرب الثاني منه أن تقول: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الحيوان بجماد، وهذان الضربان منتجان ولذلك وضع عليهما علامة الإنتاج وهي التاء. ومثال الضرب الثالث منه أن تقول: كل إنسان حيوان وبعض الحيوان جسم. ومثال الضرب الرابع منه أن تقول: كل إنسان حيوان وليس بعض الحيوان بجماد. ومثال الضرب الخامس منه أن تقول: لا شيء من الإنسان بفرس، وكل فرس صاهل. ومثال الضرب السادس منه أن تقول: لا شيء من الإنسان بفرس ولا شيء من الفرس بحمار. ومثال الضرب السابع منه أن تقول: لا شيء من الإنسان بفرس، وبعض الفرس صاهل. ومثال الضرب الثامن منه أن تقول: لا شيء من الإنسان بفرس، وبعض الفرس ليس بحمار. وهذه الأضرب الستة عقيمة ولذلك وضع على كل منها علامة العقم وهي العين. ومثال الضرب التاسع منه أن تقول: بعض الحيوان إنسان وكل إنسان ناطق. ومثال الضرب العاشر منه أن تقول: بعض الحيوان إنسان، ولا شيء من الإنسان بفرس. وهذان الضربان منتجان ولذلك وضع على كل منهما علامة الإنتاج. ومثال الضرب الحادي عشر منه أن تقول: بعض الحيوان إنسان، وبعض الإنسان ناطق. ومثال الضرب الثاني عشر منه أن تقول: بعض الحيوان إنسان، وليس بعض الإنسان بفرس. ومثال الضرب الثالث عشر منه أن تقول: ليس بعض الإنسان بفرس، وكل فرس صاهل. ومثال الضرب الرابع عشر منه أن تقول: ليس بعض الإنسان بفرس، ولا شيء من الفرس

بحمار. ومثال الضرب الخامس عشر منه أن تقول: ليس بعض الإنسان بفرس، وبعض الفرس صاهل. ومثال الضرب السادس عشر منه أن تقول: ليس بعض الإنسان بفرس، وليس بعض الفرس بحمار. وهذه الأضرب الستة عقيمة، ولذلك وضع على كل منها علامة العقم. (بيجوري، حبم، ١٩٤، ١)

- ضروب الشكل الأول كل (ج ب) وكل (ب أ) ت. كل (ج ب) ولا شيء من (ب أ) ت. كل (ج ب) وبعض (ب أ) ع. كل (ج ب) وليس بعض (ب أ) ع. لا شيء من (ج ب) وكل (ب أ) ع. لا شيء من (ج ب) ولا شيء (ب أ) ع. لا شيء من (ج ب) وبعض (ب أ) ع. لا شيء من (ج ب) وليس بعض (ب أ) ع. بعض (ج ب) وكل (ب أ) ت. بعض (ج ب) ولا شيء من (ب أ) ت. بعض (ج ب) وبعض (ب أ) ع. بعض (ج ب) وليس بعض (ب أ) ع. ليس بعض (ج ب) وكل (ب أ) ع. ليس بعض (ج ب) ولا شيء من (أ ب) ع. ليس بعض (ج ب) وبعض (ب أ) ع. ليس بعض (ج ب) وليس بعض (ب أ) ع. (بيجوري، حبم، ١٩٤، ٢)

ضروب الشكل الثالث

- ضروب الشكل الثالث كل (ب ج) وكل (ب أ) ت. كل (ب ج) ولا شيء من (ب أ) ت. كل (ب ج) وبعض (ب أ) ت. كل (ب ج) وليس بعض (ب أ) ع. لا شيء من (ب ج) وكل (ب أ) ع. لا شيء من (ب ج) ولا شيء من (ب أ) ع. لا شيء من (ب ج) وبعض (ب أ) ع. لا شيء من (ب ج) وليس بعض (ب أ) ع. بعض (ب ج) وكل (ب أ) ت. بعض (ب ج) ولا شيء من (ب أ) ت. بعض (ب ج) وبعض (ب أ) ع. بعض (ب ج) وليس بعض (ب أ) ع. ليس بعض (ب ج) وكل (ب أ) ت. ليس بعض (ب ج) ولا شيء من (ب أ) ع. ليس بعض (ب ج) وبعض (ب أ) ع. ليس بعض (ب ج) وليس بعض (ب أ) ع. (بيجوري، حبم، ١٩٤، ١٩)

- مثال الضرب الأول من الشكل الثالث أن تقول: كل إنسان حيوان، وكل إنسان ناطق. ومثال الضرب الثاني منه أن تقول: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الإنسان بفرس. ومثال الضرب الثالث منه أن تقول: كل إنسان حيوان، وبعض الإنسان ناطق. ومثال الضرب الرابع منه أن تقول: كل إنسان حيوان، وليس بعض الإنسان بفرس. وهذه الأضرب الأربعة منتجة ولذلك وضع عليها علامة الإنتاج. ومثال الضرب الخامس منه أن تقول: لا شيء من الإنسان بفرس، وكل إنسان حيوان. ومثال الضرب السادس منه أن تقول: لا شيء من الإنسان بفرس، ولا شيء من الإنسان بحمار. ومثال الضرب السابع منه أن تقول: لا شيء من الإنسان بفرس، وبعض الإنسان حيوان. ومثال الضرب الثامن منه أن تقول: لا شيء من الإنسان بفرس، وليس بعض الإنسان بجماد. وهذه الأضرب الأربعة عقيمة، ولذلك وضع عليها علامة العقم. ومثال الضرب التاسع منه أن تقول: بعض الحيوان إنسان، وكل حيوان جسم. ومثال الضرب العاشر منه أن تقول: بعض الحيوان إنسان، ولا شيء من الحيوان بجماد. وهذان الضربان منتجان، ولذلك وضع عليهما علامة الإنتاج. ومثال الضرب الحادي عشر منه أن تقول: بعض الحيوان إنسان، وبعض الحيوان جسم. ومثال الضرب الثاني عشر منه أن تقول: بعض الحيوان إنسان، وليس بعض الحيوان بجماد. ومثال الضرب

الثالث عشر منه أن تقول: ليس بعض الإنسان بفرس، وكل إنسان حيوان. ومثال الضرب الرابع عشر منه أن تقول: ليس بعض الإنسان بفرس، ولا شيء من الإنسان بحمار. ومثال الضرب الخامس عشر منه أن تقول: ليس بعض الإنسان بفرس، وبعض الإنسان حيوان. ومثال الضرب السادس عشر منه أن تقول: ليس بعض الإنسان بفرس، وليس بعض الإنسان بحمار. وهذه الضروب الستة عقيمة، ولذلك وضع عليها علامة العقم. (بيجوري، حبم، ١٩٥، ١٧)

ضروب الشكل الثاني

- ضروب الشكل الثاني كل (ج ب) وكل (أ ب) ع. كل (ج ب) ولا شيء من (أ ب) ت. كل (ج ب) وبعض (أ ب) ع. كل (ج ب) وليس بعض (أ ب) ع. لا شيء من (ج ب) وكل (أ ب) ت. لا شيء من (ج ب) ولا شيء من (أ ب) ع. لا شيء من (ج ب) وبعض (أ ب) ع. لا شيء من (ج ب) وليس بعض (أ ب) ع. بعض (ج ب) وكل (أ ب) ع. بعض (ج ب) ولا شيء من (أ ب) ت. بعض (ج ب) وبعض (أ ب) ع. بعض (ج ب) وليس بعض (أ ب) ع. ليس بعض (ج ب) وكل (أ ب) ت. ليس بعض (ج ب) ولا شيء من (أ ب) ع. ليس بعض (ج ب) وبعض (أ ب) ع. ليس بعض (ج ب) وليس بعض (أ ب) ع. (بيجوري، حبم، ١٩٤، ٢)

- مثال الضرب الأول من الشكل الثاني أن تقول: كل إنسان حيوان، وكل متحرّك بالإرادة حيوان، وهذا الضرب عقيم ولذلك وضع عليه علامة العقم. ومثال الضرب الثاني منه أن تقول: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الجماد بحيوان، وهذا الضرب منتج ولذلك وضع عليه علامة الإنتاج. ومثال الضرب الثالث منه أن تقول: كل إنسان حيوان، وبعض المتحرّك بالإرادة حيوان. ومثال الضرب الرابع منه أن تقول: كل إنسان حيوان، وليس بعض الجماد بحيوان. وهذان الضربان عقيمان ولذلك وضع على كل منهما علامة العقم. ومثال الضرب الخامس منه أن تقول: لا شيء من الحيوان بجماد، وكل حجر جماد، وهذا الضرب منتج ولذلك وضع عليه علامة الإنتاج. ومثال الضرب السادس منه أن تقول: لا شيء من الحيوان بجماد، ولا شيء من الإنسان بجماد. ومثال الضرب السابع منه أن تقول: لا شيء من الحيوان بجماد، وبعض الحجر جماد، ومثال الضرب الثامن منه أن تقول: لا شيء من الحيوان بجماد، وليس بعض الإنسان بجماد. ومثال الضرب التاسع منه أن تقول: بعض الحيوان إنسان، وكل ناطق إنسان. وهذه الأضرب الأربعة عقيمة، ولذلك وضع عليها علامة العقم. ومثال الضرب العاشر منه أن تقول: بعض الحيوان إنسان، ولا شيء من الفرس بإنسان، وهذا الضرب منتج ولذلك وضع عليها علامة الإنتاج. ومثال الضرب الحادي عشر منه أن تقول: بعض الحيوان إنسان، وبعض الناطق إنسان. ومثال الضرب الثاني عشر منه أن تقول: بعض الحيوان إنسان، وليس بعض الفرس بإنسان. وهذان الضربان عقيمان ولذلك وضع عليهما علامة العقم. ومثال الضرب الثالث عشر منه أن تقول: ليس بعض الإنسان بجماد، وكل حجر جماد، وهذا الضرب منتج ولذلك وضع عليه علامة الإنتاج. ومثال الضرب الرابع عشر منه

أن تقول: ليس بعض الإنسان بجماد، ولا شيء من الفرس بجماد. ومثال الضرب الخامس عشر منه أن تقول: ليس بعض الإنسان بجماد، وبعض الحجر جماد. ومثال الضرب السادس عشر منه أن تقول: ليس بعض الإنسان بجماد، وليس بعض الفرس بجماد. وهذه الأضرب الثلاثة عقيمة، ولذلك وضع عليها علامة العقم. (بيجوري، حبم، ١٩٤، ٣٢)

ضروب الشكل الرابع

- ضروب الشكل الرابع كل (ب ج) وكل (أ ب) ت. كل (ب ج) ولا شيء من (أ ب) ت. كل (ب ج) وبعض (أ ب) ت. كل (ب ج) وليس بعض (أ ب) ع. لا شيء من (ب ج) وكل (أ ب) ت. لا شيء من (ب ج) ولا شيء من (أ ب) ع. لا شيء من (ب ج) وبعض (أ ب) ع. لا شيء من (ب ج) وليس بعض (أ ب) ع. بعض (ب ج) وكل (أ ب) ع. بعض (ب ج) ولا شيء من (أ ب) ت. بعض (ب ج) وبعض (أ ب) ع. بعض (ب ج) وليس بعض (أ ب) ع. ليس بعض (ب ج) وكل (أ ب) ع. ليس بعض (ب ج) ولا شيء من (أ ب) ع. ليس بعض (ب ج) وبعض (أ ب) ع. ليس بعض (ب ج) وليس بعض (أ ب) ع. (بيجوري، حبم، ١٩٤، ١٩)

- مثال الضرب الأول من الشكل الرابع أن تقول: كل إنسان حيوان، وكل ناطق إنسان. ومثال الضرب الثاني منه أن تقول: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الفرس بإنسان. ومثال الضرب الثالث منه أن تقول: كل إنسان حيوان، وبعض الناطق إنسان، وهذه الضروب الثلاثة منتجة، ولذلك وضع عليها علامة الإنتاج. ومثال الضرب الرابع منه أن تقول: كل إنسان حيوان، وليس بعض الفرس بإنسان. وهذا الضرب عقيم، ولذلك وضع عليه علامة العقم. ومثال الضرب الخامس منه أن تقول: لا شيء من الإنسان بجماد، وكل ناطق إنسان. وهذا الضرب منتج، ولذلك وضع عليه علامة الإنتاج. ومثال الضرب السادس منه أن تقول: لا شيء من الإنسان بجماد، ولا شيء من الفرس بإنسان. ومثال الضرب السابع منه أن تقول: لا شيء من الإنسان بجماد، وبعض الناطق إنسان. ومثال الضرب الثامن منه أن تقول: لا شيء من الإنسان بجماد، وليس بعض الفرس بإنسان. ومثال الضرب التاسع منه أن تقول: بعض الحيوان إنسان، وكلّ متحرِّك بالإرادة حيوان. وهذه الضروب الأربعة عقيمة، ولذلك وضع عليها علامة العقم. ومثال الضرب العاشر منه أن تقول: بعض الحيوان إنسان، ولا شيء من الجماد بحيوان. وهذا الضرب منتج، ولذلك وضع عليه علامة الإنتاج. ومثال الضرب الحادي عشر منه أن تقول: بعض الحيوان إنسان، وبعض المتحرِّك بالإرادة حيوان، ومثال الضرب الثاني عشر منه أن تقول: بعض الحيوان إنسان، وليس بعض الجماد بحيوان. ومثال الضرب الثالث عشر منه أن تقول: ليس بعض الإنسان بفرس، وكل ناطق إنسان. ومثال الضرب الرابع عشر منه أن تقول: ليس بعض الإنسان بفرس، ولا شيء من الحمار بإنسان. ومثال الضرب الخامس عشر منه أن تقول: ليس بعض الإنسان بفرس، وبعض الناطق إنسان. ومثال الضرب السادس عشر منه أن تقول: ليس بعض الإنسان بفرس، وليس بعض الحمار بإنسان. وهذه الضروب

الستة عقيمة، ولذلك وضع عليها علامة العقم فتنبّه. (بيجوري، حبم، ١٩٥، ٣٤)

ضرورة

- إنّ الضرورة أخصّ من الحاجة، إذ هي الحاجة الشديدة. (بيجوري، حبم، ٥٥، ١٢)
- إعلم أنّ الضرورة أخصّ من الدوام وهو أخصّ من الإطلاق وهو أخصّ من الإمكان فهو أعمّها، وقد جعل تحت كل من هذه الأربعة قسمين: مطلق ومقيّد، فتكون الجملة ثمانية، وقد دخل تحت الضرورة مطلقة ومقيّدة سبع قضايا: الضروريّة المطلقة والمشروطة العامّة والمشروطة الخاصّة والوقتيّة المطلقة والوقتيّة غير الموصوفة بالإطلاق والمنتشرة المطلقة والمنتشرة غير الموصوفة بالإطلاق، ودخل تحت الدوام مطلقًا ومقيّدًا ثلاث قضايا: الدائمة المطلقة والعرفيّة العامة والعرفيّة الخاصّة، ودخل تحت الإمكان مطلقًا ومقيّدًا خمس قضايا: الممكنة العامّة والممكنة الخاصّة والممكنة الوقتيّة والممكنة الدائمة والممكنة الحيثيّة، ودخل تحت الإطلاق مطلقًا ومقيّدًا أربع قضايا: المطلقة العامّة والوجوديّة اللادائمة والوجودية اللاضروريّة والحيثيّة المطلقة، فالمجموع تسع عشرة. (بيجوري، حبم، ٨٥، ٣٦)
- إنّ الضرورة يقابلها الإمكان على التفصيل الآتي من أن الضروريّة المطلقة يقابلها الممكنة العامة، والمشروطة العامّة يقابلها الممكنة الحينية. (بيجوري، حبم، ١٣٢، ١٨)

ضروري

- أمّا الضروري فهو وإن كان يطلق على ما لا يتوقّف على نظر واستدلال وهو صحيح في حقه تعالى، ولكن يطلق أيضًا على ما قارنته الضرورة، فيمتنع أن يقال عمله ضروري خوفًا من توهّم هذا المعنى. (بيجوري، تمر، ٤١، ٦)
- الضروري هو ما لا يحتاج إلى الاستدلال وإن احتاج إلى نحو تجربة، والكسبي هو ما يحتاج إلى الاستدلال بدليل مقابلته بالضروري، ويطلق على معنى آخر وهو ما حصل بالكسب ولو لم يحتج إلى الاستدلال فيشمل الضروري المُكْتَسب، كما إذا فتحت بصرك بقصد أن تدرك لون شيء مثلًا فأدركت أنّه أبيض مثلًا، فعلمك بهذا ضروري كسبي، بهذا المعني. (بيجوري، حبم، ١٠، ٣٨)
- إنّما خُصَّ الضروريّ بالعقل والمُكْتسب بالبيان لأنّ الأول ملازم للعقل، والثاني هو الذي يحتاج للبيان لتقدّم الجهل به، والفرق بين هذا الاحتمال المبني على مذهب إمام الحرمين أنّ المراد بالعقل هنا جميع العلوم الضروريّة، والمراد هناك بعضها، وأنّه أطلق عليها هنا مجازًا مع أنّه غيرها، وأطلق عليها هناك حقيقة لأنّه عينها. (بيجوري، حبم، ١٤، ٦)

ضروري كسبي

- الضروري هو ما لا يحتاج إلى الاستدلال وإن احتاج إلى نحو تجربة، والكسبي هو ما يحتاج إلى الاستدلال بدليل مقابلته بالضروري، ويطلق على معنى آخر وهو ما حصل بالكسب ولو لم يحتج إلى الاستدلال فيشمل الضروري المُكْتَسب، كما إذا فتحت بصرك بقصد أن تدرك لون شيء مثلًا فأدركت أنّه أبيض مثلًا، فعلمك بهذا ضروري كسبي، بهذا المعني. (بيجوري، حبم، ١١، ٣)

ضعيف

- الضعيف: ما قصر عن درجة الحسن، وتتفاوت درجاته في الضعف بحسب بعده عن شروط الصحة إلى نحو الخمسين. (سنوسي، موم، ٤٩، ١٠)
- الضعيف هو من عنده طرف من سرعة الفهم وطرف من الغوص في المعنى والقوي هو من عنده غوص تام في المعنى لكن ليس عنده سرعة فهم أصلًا وهذا هو المحمود عندهم ولا يمكن أن يجتمع الغوص التام مع سرعة الفهم التامّة لأنّ البطؤ من لوازم الغوص التام. (بيجوري، حبم، ٩، ١٦)

ضعيف من اللغة

- معرفة الضَّعيف والمنكر والمتروك من اللُّغات: فالضَّعيف (من اللغة): ما انحطَّ عن درجة الفصيح، والمُنْكر: أضعف منه وأقلُّ استعمالًا، بحيث أنكره بعض أئمَّة اللُّغة ولم يعرفه. والمتروك: ما كان قديمًا من اللُّغات، ثمَّ تُرِكَ واستُعمِل غيره، وأمثلة ذلك كثيرة في كتب اللُّغة. (مخان، بصل، ١٦١، ٧)

ضغينة

- الضغينة: من هذا الرجل المنتصب تلقاء عرش التمدّن ذو الأسنان المكزوزة والأعين المتوقّدة بالشرر؟ من هذا الواقف وقوف النمر المستعدّ إلى الوثوب على الفريسة؟ هل هذا هو قائد الضغينة؟ نعم، هذا هو قائد الضغينة المستعدّ أن يغدر بكل من يمحضه السلام ويركن إليه. فما أنت، يا أيها الروح الحقود، سوى عذاب أليم للأرواح لأنك متى أوقعت أماراتك في أحد، أعدمته الراحة والسكون وجعلته كالوحش الحائم على ما يفترسه. فلا ينام إلَّا على فراش الغضب. ولا يستيقظ إلَّا بأعين الانتقام، ولا يروى إلَّا بكرع الدماء. ولا يجد في نفسه حركة حرَّة لأنه يقضي الليل والنهار مملوكًا من خلقه ومأسورًا لحب انتقامه وواقعًا في خطر ضياع قدره. هكذا يعيش صاحب الضغينة عبدًا وأسيرًا لأطواره ومعاديًا ومبتعدًا عن معاشرة الذين يلمحون طلائع هجماته فيجتنبونه. (مرّاش، غبح، ٧٧، ١)

ضوء

- حقيقة الضوء؛ عَرَض يحدث في ظاهر الجسم الكثيف، من مقابلة الجسم المضيء له، إذا كان بينهما جسم شفّاف. وإنّما يحدث ذلك الضوء؛ من السبب، الذي يحدث منه ضوء الجسم المضيء، كالشمس والسراج. فالذي يخلق الضوء، في الجسم المضيء؛ يخلق الضوء، في الجسم المقابل له. فالضوء؛ عرض يَحِلّ في الجسم الكثيف، ولا يحلّ في الهواء، كما توهّمه قوم. بدليل أن القاعد في غار طويل، في الجبل؛ لا يدري بالليل، ولا بالنهار، خارج الغار، والهواء يدخل الغار بلا شكّ. (جزائري، ذغ، ٦٨، ١١)

ط

طائفة سهروردية

- أمّا الطريقة الشاذلية فهي المنسوبة إلى إمام العارفين وقطب السالكين سيّدنا ومولانا أبي الحسن الشاذلي رضي الله عنه، والمنتسبون إلى هذه الطريقة خلق لا يحصون كثرة منهم السادة الحنفية والزروقية والبكرية والوفائية والجزولية وغيرهم، وكشغل السادة الحنفية طريقة الطائفة السهروردية من الجهر بالذكر والتدريج في الأذكار الثلاثة، إلّا أنهم يقرءون عوض إذكار السهروردي أحزاب الشاذلي، فيقرءون الحزب الكبير بعد الصبح وحزب البحر بعد العصر، وبعضهم يقرأ بعد صلاة الظهر حزب النور وبعد المغرب حزب التنوير لابن بنت الميلق وبعد العشاء حزب الحمد للمرسي ومناجاة ابن عطاء الله في السحر. (سنوسي، منر، ٧٢، ١٦)

طاعة

- بالجملة فهو سبحانه وتعالى لا تنفعه طاعة ولا تضرّه معصية والكل بخلقه، فليست الطاعة مستلزمة للثواب وليست المعصية مستلزمة للعقاب وإنّما هما أمارتان تدلّان على الثواب لمن أطاع والعقاب لمن عصى، حتى لو عكس دلالتهما بأن قال من أطاعني عذّبته ومن عصاني أثبته لكان ذلك منه حسنًا، فلا حرج عليه لا يسأل عمّا يفعل، وهذا كله بحسب العقل، وأمّا بحسب الشرع فلا يجوز خلف الوعد لأنّه سفه وهو يستحيل عليه تعالى. (بيجوري، تمر، ٦٢، ٧)
- إنّ الإذن الإلهي في الطاعة والمعصية والحسن والقبيح والخير والشرّ؛ إنّما هو من حيث أنّه فعل مجرّد، غير محكوم به وعليه، فإن الكلّ خير، من حيث أنه فعل الله - تعالى -، إذ الشرّ ليس إليه تعالى، كما ورد في الصحيح: "الخير كله بيديك والشرّ ليس إليك". (جزائري، مواف٢، ٨٦٤، ١١)
- التردّد من الإرادة ما هو من المشيئة، وحكمته ظهور العناية بالأمر المُتَرَدّد فيه، والمشيئة لا تردُّد لها فلا يشاء إلّا ما شاء وما شاء إلّا ما علم فالمشيئة لها الحكم في التردّد الإلهي كما لها الحكم الأمر الإلهي المتوجّه على المأمور إمّا بالوقوع أو عدم الوقوع، فإن توجّهت بالوقوع سمّي ذلك العبد طائعًا، وسمّي ذلك الوقوع طاعة، فإن أطاعت الإرادة الأمر الإلهي وإن لم تتوجّه المشيئة بوقوع ذلك الأمر عصت الإرادة الأمر، وليس في قوة الأمر بحكم على المشيئة، فظهر حكم المشيئة في العبد المأمور، فعصى أمر ربه أو نهيه، وليس ذلك إلّا للمشيئة الإلهية. (جزائري، مواف٣، ١١٢٥، ٦)

طاغوت

- إن الطاغوت عام في كل ما عُبد من دون الله. (وهاب، كت، ١١، ١)
- إنّ الطاغوت قد يكون من الجنّ، وقد يكون من الإنس. (وهاب، كت، ٦٣، ١٤)
- الطاغوت هو الذي يُسمّى السيّد الذي ينخى وينذر له ويطلب منه تفريج الكربات غير الله تعالى. (وهاب، رشح، ١٤٥، ١١)
- الطاغوت كل ما تجاوز به العبد حدّه من معبود

أو متبوع أو مطاع، فطاغوت كل قوم من يتحاكمون إليه غير الله ورسوله أو يتبعونه على غير بصيرة من الله أو يطيعونه فيما لا يعلمون أنّه طاعة الله، فهذه طواغيت العالم إذا تأمّلتهم وتأمّلت أحوال الناس معها رأيت أكثرهم ممن أعرض عن طاعة الله ومتابعة رسوله إلى طاعة الطاغوت ومتابعته. (وهاب، رشح، ٣٠٤، ١٢)

- افترض الله على جميع العباد الكفر بالطاغوت والإيمان بالله، قال ابن القيم رحمه الله تعالى: الطاغوت ما تجاوز به العبد حدّه من معبود، أو متبوع، أو مطاع، والطواغيت كثيرة ورؤوسهم خمسة: إبليس لعنه الله، ومن عبد وهو راض، ومن دعا الناس إلى عبادة نفسه، ومن ادعى شيئًا من علم الغيب، ومن حكم بغير ما أنزل الله. (وهاب، عس، ١٩٥، ١٦)

طب

- أمّا العلم الذي له فرع ولا أصل له كالطب، فإنّه مبني على التجارب إلى يوم القيامة، يعني أن أصله من نفسه، فهو يتجدّد بفروعه التجريبية، وهذا لا يمنع من كونه ينقسم إلى عدّة أقسام اتّسعت أيضًا فروعها بالتجارب حتى صارت علومًا، وتعدّدت موضوعاتها بالنسبة لأجزاء بدن الإنسان على تعدّدها، فالموضوع الكلّي للطب المبحوث عنه فيه هو بدن الإنسان، صحة واعتلالًا، ثم تعدّد الموضوع كطب العين والأذن والأنف، وهكذا، وكالتشريح، وتشخيص الأمراض، وكل هذا هو عين التجربة التي هي دائمًا آخذة في التجدّد إلى ما شاء الله. (طهطاوي، اكا١، ٢٨٨، ٣)

طبائع

- لا ريب أنّ الله سبحانه خلق في الأجسام والأرواح قوى وطبائع مختلفة، وجعل في كثير منها خواص وكيفيّات مؤثّرة، ولا يمكن لعاقل إنكار تأثير الأرواح في الأجسام، فإنّه أمر مُشاهَد محسوس. وليست العين هي الفاعلة، وإنما التأثير للروح، والأرواح مختلفة في طبائعها وقواها وكيفيّاتها وخواصها ولشدّة ارتباطها بالعين نُسِب الفعل إليها. (وهاب، مع، ٣٧٠، ١٥)

- إنّ الإنسان يخلق خاليًا وأنّه بالتربية يكون له خلائق وأحوال ترسخ فيه، بحيث تعدّ له طبائع، فهمت ما قيل ونقل عن عقلاء الشعراء. قال أبو الأسود الدؤلي أحد أكابر التابعين من أصحاب علي كرّم الله وجهه:

وكل امرئ والله بالناس عالم
له عادة قامت عليه شمائله
تعودها فيما مضى من شبابه
كذلك يدعو كل أمر أوائله

فنبّه رضي الله عنه أن الحكم في الإنسان الغالب عليه للعادات الأولى والغرائز السابقة، وإزالتها بعد تمكّنها عسيرًا جدًّا. (حرصيفي، ركث، ١٣٥، ٦)

طبائع أربعة

- الطبائع الأربعة: الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة. وكجميع الخواص من المنافع والمضارّ المنسوبة إلى المركبات: من الجمادات والنباتات والحيوانات بسائر أنواعها. (نابلسي، وج، ٢٧٠، ١١)

طباق

- الوفاق: هو أن يجمع المتكلّم في كلامه

الضدّين بحيث يصدق كل منهما على الآخر، والطباق عند مشايخ البديع هو ذكر المتضادّين في الكلام أي المتقابلين في الجملة كقوله تعالى: ﴿فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا﴾ (التوبة ٨٢). (مخان، غبم، ٢٢، ٧)

- الطباق أعمّ مطلقًا من الوفاق على ضربين معنوي ولفظي، فالأول كقوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ (الحديد: ٣) وما روي عن عائشة رضي الله عنها أنهم ذبحوا شاة فقال النبي صلّى الله عليه وسلّم ما بقي منها قالت ما بقي منها إلّا كتفها، فقال بقي كلها غير كتفها رواه الترمذي وصحّحه، وقوله صلّى الله عليه وسلّم سيّد القوم خادمه . . . والثاني كقول ابن نباتة المصري:

يمتاز من دمعي عليك ذو والبكا
فأعجب له من سائل يتصدّق

الطباق بين السائل والمتصدّق هنا لفظي لأن السائل من السيلان لا من السؤال، فالوفاق أيضًا كذلك وقوله أيضًا:

إذا سألوني عن هوى قد كتمته
سكت ارادي واشيًا ورقيبًا

وجاب عني سائل من مدامعي
فلله معي سائلًا ومجيبًا

(مخان، غبم، ٢٢، ١٩)

طَبْع

- نحن نقول الخالق لحركة الإصبع ولحركة الخاتم هو الله تعالى من غير تأثير لحركة الإصبع في حركة الخاتم أو مع الطبع بأن يكون الباري طبيعة تنشأ عنه الخلائق من غير اختيار مع التوقّف على وجود الشروط وانتفاء الموانع، كالنار فإنّها تؤثّر بطبعها عندهم في الإحراق مع وجود شرط المماسة وانتفاء مانع البلل، ونحن نقول المؤثّر في الإحراق هو الله تعالى ولا تأثير للنّار أصلًا. (بيجوري، تمر، ٥٦، ٤)

- إن الخُلُق عادة النفس التي تصدر من الإنسان بلا رويّة، فهو نوعان: إساءة، وإحسان جبل عليهما الإنسان، فإذا ارتسم في النفس أيهما كان نقله صعبًا، لأنّه تطبُّع، فإذا كانت الأخلاق المحمودة غريزية في بعض فلا يهمل الباقي منهم أن يصيروا إليها بالرياضة والألفة، ويرتقوا إليها بالتدرّب والاعتناء والكلفة، فمن لم يكن منهم على الخير مطبوعًا يصير متطبّعًا، والفرق بين الطبع والتطبّع إنّ الطبع جاذب مفتعل والتطبّع مجذوب مفتعل، وقد يكون في الناس من لا يقبل طبعه العادة الحسنة ولا الأخلاق الجميلة، ونفسه مع ذلك تتشوّق إلى المنقبة، وتأنف من المثلبة، لكن سلطان طبعه يأباه عليه. (طهطاوي، اكا٢، ٣٨١، ١٨)

طبقات المتعلمين

- إعلم أنّ طبقات المتعلّمين عندهم ثلاث، لأنّ المتعلّم إمّا مبتدئ أو متوسّط أو منته، وانقسام الفنون على هذه الطبقات باعتبار سهولة الفن وصعوبته، فالفنون الأوّلية مثل علم الأخلاق وأصول الديانة والقراءة والكتابة والمفردات اللغوية وأصول الحساب والوزن والكيل وأصول التاريخ والجغرافيا ومبادئ سرّ الطبيعة والاستدلال بالموجودات الأرضية ومبادئ الفلاحة والصناعات وقانون حفظ الصحة وأصول المساحة ورسم الأرض والتصوير الخطّي والألحان وكيفيّة تقوية الأعصاب بالحركات الرياضية فهذه الفنون

الأولية تدرس في المكاتب العمومية المقامة من الدولة أو الايالة أو البلدة أو القرية وفي المكاتب المطلقة ومحال المرحمة المقامة من خصوص أشخاص من الناس وجمعيات من المحسنين. وأمّا فنون الطبقة المتوسّطة التي ينتقل إليها بعد تحصيل ما يجب تحصيله من المعارف الأولية فهي علم اللغات القديمة والحادثة وعلم البيان والمنطق والفلسفة والعلوم الرياضية والطبيعية والتاريخ، وجميع هذه العلوم تدرس في مكاتب للدولة ومكاتب لأهل البلدان وأماكن خصوصية ومحال صغيرة لتعليم الرهبان. وأمّا الطبقة المنتهية فمنهم من يتعلّم بالمكاتب العالية ومنهم من يحضر مجامع مدرسي العلوم والإنشاء الذين يجيزون الطلبة بعد امتحانهم بحضرتهم، والمجامع المشار إليها مشتغلة بدراسة العلم الإلهي وأحكام النوازل وصناعة الإنشاء ونحو ذلك. (تونسي، أقوم، ٦٥، ١٩)

طبقات المواد

- طبقات ثلاثة يمانية وهي التي تكون جهة يمين الناظر، وثلاثة يسارية وهي التي تكون جهة يساره، فالطبقة الأولى من اليمانية هي طبقة وجوب الوجود، والطبقة التي بإزائها من اليسارية هي طبقة نقيض وجوب الوجود، والطبقة الثانية من اليمانية هي طبقة امتناع الوجود، والطبقة التي بإزائها من اليساريّة هي طبقة نقيض امتناع الوجود، والطبقة الثالثة من اليمانية هي طبقة الإمكان الخاص، والطبقة التي بإزائها من اليسارية هي طبقة نقيض الإمكان الخاص. (بيجوري، حبم، ٩٧، ١٧)

طبقة إمتناع الوجود

- لطبقة امتناع الوجود ثلاثة كذلك، فيلزم من امتناع الوجود وجوب العدم وبالعكس، ويلزم من كل منهما سلب الإمكان العام عن الوجود وبالعكس. (بيجوري، حبم، ٩٦، ٣٣)

طبقة الإمكان الخاص

- لطبقة الإمكان الخاص اثنين كذلك فيلزم من كونه ممكنًا وجوده كونه ممكنًا عدمه وبالعكس. (بيجوري، حبم، ٩٦، ٣٥)

طبقة الغزاة المجاهدين

- طبقة الغزاة المجاهدين: قال صلّى الله عليه وسلّم: "إن أقرب الناس درجة من درجة النبوّة أهل الجهاد، وأهل العلم، أما أهل العلم فقالوا ما قال الأنبياء، وأما أهل الجهاد فجاهدوا على ما جاءت به الأنبياء". وسأل رجل النبي صلّى الله عليه وسلّم فقال: يا رسول الله، أي الجهاد أفضل؟ فإن الرجل يقاتل حمية، ويقاتل شجاعة، ويقاتل رياء، ويقاتل ابتغاء عرض الدنيا، فأي ذلك في سبيل الله؟ فقال: "من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله". وهذا الحديث مرآة لكل غاز ومجاهد بحيث يكون جهاده لله عزّ وجلّ حتى يستحقّ الثواب، أمّا من حارب للحمية أو لطلب الدنيا أو لسبب من هذه الأسباب فلا يكون غازيًا. ثم إنّ المحاربة لا تجوز إلّا في ستّة مواضع: الأول: محاربة المشركين، وأهل الحرب، الثاني: محاربة الملحدين، لأنّهم شرّ الخلائق، الثالث: محاربة المرتدّين، الرابع: محاربة البغاة، الخامس: محاربة قطاع الطريق، السادس: محاربة القاتلين ليقتص منهم. ومن شهامة الملك أن يتولّى الحرب العظيم بنفسه، وأن يتحفّظ من لقاء العدو في بلاده لسلامة نفسه... وينبغي أن يخوف

الملك العدو بما يمكنه، فربما رجع، ويجتهد في قمع العدو بالحيلة والمكيدة، فالحيلة أنفع وسيلة، وإذا حضره العدو أجزل العطاء للعسكر ووفى بالمواعيد لهم لئلّا تنكسر قلوبهم، فبهذا يبيعون أرواحهم لقتال عدوّهم، لأنّهم حماة الوطن والدين. (طهطاوي، اكا١، ٥٥٩، ٢)

طبقة وجوب الوجود

- ذكر لطبقة وجوب الوجود ثلاثة مفاهيم متلازمة متعاكسة، فيلزم من وجوب الوجود امتناع العدم وبالعكس، ويلزم من كل منهما سلب الإمكان العام عن العدم وبالعكس. (بيجوري، حبم، ٩٦، ٣٢)

طبيعة

- الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة، التي هي مجموع ما سمّي بالطبيعة؛ أعراض تقوم بالأجسام لا بأنفسها. وهذه الأربعة مستندة إلى الأسماء الأربعة التي قام الوجود كلّه بها، وهي الحي العالم المريد القائل، كما أنّ الأركان الأربعة: التراب والماء والهواء والنار، مستندة إلى أركان الطبيعة الأربعة. فالطبيعة أمر كلّيّ عقلي، لا عين لها في الخارج الحسّي والمثالي، كسائر المراتب. وبهذا تعرف أنّ الطبيعة عند أهل الله المحقّقين أعلا من جميع العالم. (جزائري، مواف٢، ٦٥٠، ١)

طبيعة إنسانية

- إنّ الطبيعة الإنسانية قد فسدت منذ أنشأ فيها توحّش التمدّن خيم الطمع والحسد والكبرياء وحب الرئاسة والسيادة، أي كل الصفات التي تخلقها التزامات المعيشة وحب الذات وتطلب الاحتشاد والافتخار. فينتج من ثمّة أن الغني والفقير هما سيّان في تلك الأخلاق المتخلّقة لأنهما سيّان في الطبيعة التي هي كل يستغرق حكمه كل أجزائه. فأقول: نعم، قد صحّت النتيجة. إلّا أن الشر الذي يوجد بالقوة هو أقلّ بما لا يقاس من الشر الذي يوجد بالفعل. (مرّاش، غبح، ١٤٠، ٤)

طبيعة بشرية

- من المعلوم لدى العموم أنّ الطبيعة البشرية قد خلقت في كمال الحرية الأدبية، وأن خالقها ذاته عزَّ وجلَّ، قد منحها هذه النعمة الجليلة عندما أطلق لها عَنان الاختيار بين الماء والنار، واضعًا فيها معرفة الخير والشرّ ومُبدعًا في سجيّتها حركة الميل إلى هذا، والصدود عن ذاك. فمن أين يسوغ لبني هذه الحرية الإنسانية أن يُبيحوا تمزيق جلبابها بأنياب الأغراض لبعضهم البعض؟ وكيف أمكن للإنسان منذ القديم، أن يستحسن هذه الذلّة القبيحة لدى الخالق والمخلوقات، وأن يسلك بشأنها رغمًا عن كراهية نفس غريزته لهذا السلوك؟. لأنه إذا دخل كلٌّ من الناس إلى مخدع ضميره إنّما يرى ذاته نافرًا كلَّ النفار عن ارتباطه بعبودية غيره ومتوجّعًا كلَّ التوجّع لمن دفعته الأقدار إلى فخاخ هذه العبودية الأدبية الخاصة زيادة على تلك الطبيعة العامة السابق ذكرها. وليس الإنسان فقط ينفر طبعًا عن هذه الجائحة السوداء بل وأكثر الحيوانات أيضًا. (مرّاش، غبح، ٦٥، ١٦)

طبيعة وحشية

- إنّ الطبيعة الوحشية منافية للعمران ومناقضة له، فإنّها تبعث على انتهاب ما في أيدي الناس،

وإذا تمّ اقتدار أهلها على ذلك بطلت السياسة في حفظ أموال الناس وخرب العمران، وفضلًا عن ذلك فإنّهم ليست لهم عناية بالأحكام وزجر الناس عن المفاسد وإنّما همّهم ما يأخذونه من أموال الناس نهبًا أو مغرمًا، فإذا حصلوا على الملك أعرضوا عمّا بعده من تسويد أحوالهم والنظر في مصالحهم وربما فرضوا العقوبات في الأموال حرصًا على تفصيل الفائدة والجباية والاستكثار منها، ولذلك ليس بمغن في دفع المفاسد بل يكون رائدًا فيها لاستسهال العزم في جانب حصول الغرض، فتبقى الرعايا في ملكتهم كأنّها فوضى دون حكم والفوضى مهلكة للبشر مفسدة للعمران. (إسحق، كسج، ١٠٩، ٢٤)

طبيعيّات

- العقليّات أي الأمور التي ثبتت بالأدلّة العقليّة، كقولك القدرة واجبة للّه فذلك أمر عقلي استفيد من الدلالة الوضعية، لأنّ هذا التركيب موضوع لهذا المعنى، وقوله والنقليّات أي الأمور التي ثبتت بالأدلّة النقليّة كقولك النيّة واجبة في الوضوء، فذلك أمر نقلي استفيد من الدلالة الوضعيّة لِمَا تقدّم، وقوله والطبيعيات أي الأمور التي تقتضيها الطبيعية، كقولك الحمرة تدلّ على الخجل فهذا أمر طبيعي أستفيد من الدلالة الوضعية لما مرّ، وقوله وغيرها أي كالعاديات، كقولك النار محرقة فهذا أمر عادي استفيد من الدلالة الوضعيّة. (بيجوري، حبم، ٢٧، ٢٠)

طرق الترجمة

- طرق الترجمة: قال الصلاح الصفدي: وللتراجمة في النقل طريقان: أحدهما طريق يوحنا بن البطريق وابن الناعمة الحمصي وغيرهما، وهو أن ينظر إلى كل كلمة مفردة من الكلمات اليونانية وما تدلّ عليه من المعنى، فيأتي بلفظة مفردة من الكلمات العربية ترادفها في الدلالة على ذلك المعنى فيثبتها، وينتقل إلى الأخرى كذلك حتى يأتي على جملة ما يريد تعريبه. وهذه الطريقة رديئة لوجهين: أحدهما أنه لا يوجد في الكلمات العربية كلمات تقابل جميع الكلمات اليونانية، ولهذا وقع في خلال هذا التعريب كثير من الألفاظ اليونانية على حالها. الثاني أن خواص التركيب والنسب الإسنادية لا تطابق نظيرها من لغة أخرى دائمًا، وأيضًا يقع الخلل من جهة استعمال المجازات وهي كثيرة في جميع اللغات. الطريق الثاني في التعريب: طريق حنين بن إسحاق والجوهري وغيرهما، وهو أن يأتي بالجملة فيحصل معناها في ذهنه ويعبّر عنها من اللغة الأخرى بجملة تطابقها سواء ساوت الألفاظ الألفاظ أم خالفتها، وهذا الطريق أجود، ولهذا لم تحتج كتب حنين ابن إسحاق إلى تهذيب إلّا في العلوم الرياضية، لأنه لم يكن قيّمًا بها، بخلاف كتب الطب والمنطق والطبيعي والإلٰهي فإن الذي عرّبه منها لم يحتج إلى إصلاح. فأما إقليدس فقد هذّبه ثابت بن قرّة الحرّاني، وكذلك المجسطي والمتوسطات بينهما. (عاملي، كشك١، ٣٨٨، ١)

طريق الخلوتية

- في طريق الخلوتية قولنا: بسم الله الرحمن الرحيم، الحمدللّه الذي أطلَعنا على هذه الإجازة، وألهمنا حقيقة النظر فيها لا مجازه، وشرّف الخاطر بروض معانيها العاطر، والصلاة والسلام على ينبوع الأسرار، وطريق

الأذكار محمد المصطفى المختار، وعلى آله وأصحابه السّادة الأبرار. أمّا بعد، فالصّدق في الإرادة، وصيّتنا للمريدين أرباب السّعادة، حتى ينالوا الحسنى وزيادة. (نابلسي، حن، ٣٢٥، ١٣)

طريق السادة الأمناء الملامتية

- أمّا طريق السادة الأمناء الملامتيّة: فالمتسبون إليه فرق ومن أجل من اشتهر به الإمام أبو يزيد البسطامي والأستاذ ذو النون المصري رضي الله عنهما، ومبناه على الخروج من رعونات النفس وتطهيرها من جنابة العجب والرياء وتخليتها من حب الرياسة وتحليتها بالصفات العبدية من الافتقار والرجوع إلى الله بإسقاط الجاه والمنزلة من قلوب الناس ولو بأمور ينكرها العوام. والمتسبون إلى هذا الطريق فرق منهم وهم الكمّل الأبرياء الأتقياء الأخفياء الغرباء ونعتهم الجري على سنن أتباع السنّة النبويّة والكرع من كؤوس المجاهدة علقم السلوك على محجّة الأخذ بالعزائم مع ترك الرخص وعدم المبالاة بالقالي والشاتم، وعملًا بآية ﴿وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ﴾ (المائدة: ٥٤)، وامتثالًا لأمره صلّى الله عليه وسلّم بالإكثار من الذكر الشامل لجميع الطاعة وأنواع القربات. (سنوسي، سم، ٥٧، ٢١)

طريق السادة الجشتية

- أمّا طريق السادة الجشتية: فهو مبني على الجهر بالذكر المدوّر الحلق، وهو أن يجلس كما مرّ ويدور رأسه من الكتف الأيسر قائلًا لا إله إلى الكتف الأيمن ثم يلصق ذقنه لعظم الصدر من الجانب الأيسر قائلًا إلّا الله، ويشتغل به متعاقبًا ويذكر في الخلوة بذكر الفاختة وهو مبين في الجواهر. (سنوسي، سم، ٩٧، ١٠)

طريق السادة الجهرية

- أمّا طريق السادة الجهرية: فهي المنسوبة إلى أستاذ الواصلين الشيخ أحمد اليسوي الجهري رضي الله عنه، ومبناه على الجهر بالذكر في جميع الأوقات إلّا في الخلوة فإنّهم يذكرون سرًّا، ومن شأنهم أنّهم يذكرون عقب كل فريضة الورد المسنون سبحان الله ثلاثًا وثلاثين والحمد للّه مثل ذلك والله أكبر مثل ذلك ولا إله إلّا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير مرّة تمام المائة، ثم يذكرون بلا إله إلّا الله إلى آخره مرّة ولا إله إلّا الله اثنين وثلاثين، ثم يذكرون بالجلالة من غير عدد، ثم بالمنشاري بطريق اللفّ والنشر بحي حي، أو بالجلالة والهوية أو غيرهما حسب الوقت وذوقه، وجلستهم للذكر كالجلوس في التشهّد للصلاة، ويقرؤون بعد ذكر فريضة الصبح سورة يٓس، وبعد الظهر سورة الفتح، وبعد العصر سورة النبأ، وبعد المغرب سورة الواقعة، وبعد العشاء سورة الملك، ولهذه السور في هذه الأوقات خواص لسنا بصدد بيانها. (سنوسي، سم، ٩٠، ٢٠)

طريق السادة الخرازية

- أمّا طريق السادة الخرازية: فهم منسوبون إلى أبي سعيد الخراز وطريقته الفناء والبقاء، وكان يقول الفناء فناء العبد عن رؤية العبودية والبقاء بقاؤه بشهادة الألوهية نظرًا إلى كل من عليها فانٍ ويبقى وجه ربك. (سنوسي، سم، ٩٧، ٦)

طريق السادة الخفيفية

- أمّا طريق السادة الخفيفية: فهم المنسوبون إلى ابن خفيف، وطريقه الغيبة والحضور يعني الغيبة عمّا دون الحق حتى يغيب عن نفسه ويغيب عن غيبته عن نفسه إلى أن ينظر من نفسه إلى نفسه في حال غيبة نفسه والحضور مع الحق، فإنّ الغيبة عن النفس حضور مع الحق والحضور مع الحق غيبة عن النفس. (سنوسي، سم، ٩٣، ٢)

طريق السادة الخلوتية

- أمّا طريق السادةن الخلوتية وهي الطائفة المنسوبة إلى الخلوة، فمبناه على الذكر بالكلمة الطيّبة بهذه الصفة وهي أن يجلس متربّعًا ويأخذ لا إله من الكتف الأيمن يلاحظ نفي ما سواه تعالى ويضرب بألّا الله في القلب تحت الثدي الأيسر، ويداوم على ذلك مدّة ثم يشتغل بذكر الجلالة ثم يذكر هذه الأسماء العشرة على الترتيب وهي هو حق حي قهّار وهّاب فتّاح واحد أحد صمد قيّوم، ومن شأنهم أن لا يجاز المريد بالإسم الثاني حتى يفتح الله له بنتيجة الإسم الأول، وهكذا في سائر الأسماء، وأن يستعمل في كل يوم مع كل ذكر منها سورة الفاتحة مائة مرة ثم يقول اللّهم صل على سيّدنا محمّد عبدك ونبيّك وحبيبك ورسولك النبي الأمّي وعلى آله وصحبه وسلّم مائة مرّة، ثم إذا حصل للسالك انتهاء في استيفاء مراتب الأسماء وكان من المفتوح عليهم يزيد إلى قراءة الفاتحة والصلاة على النبي صلّى الله عليه وسلّم بالصيغة المذكورة سورة الكوثر مائة مرة، ولا إله إلّا الله الملك الحق المبين مائة مرة، ومن شأنهم أنّهم يدورون في الجمعية بالهوية وأن يقدّم الذاكر جانبه الأيمن إلى داخل الحلقة والجانب الأيسر إلى الخلف، وأن يفردوا أو يجمعوابهو وذلك بأن يقول أحدهم هو فيتبعه الباقون في الذكر بها، وأن يأخذوا في الخلف وأن يفردوا اليسار، ومن شأنهم لبس السواد ولهذه الطائفة والسادة الكبروية اعتناء بتعبير الرؤيا، بل قال بعضهم إن مدار طريقهم عليه. (سنوسي، سم، ٦٣، ١٩)

طريق السادة الخواطرية

- أمّا طريق السادة الخواطريّة: فمبناه على الذكر بكلمتي التوحيد على هذا الوجه، وهو أن يجلس كجلوسه للصلاة ويغمض عينيه ويقبض على تسعة وتسعين في يده اليمنى ثم يضعها في بطن كفّه اليسرى إلّا الأصابع الثلاثة فيديرها على ظهرها ثم يضعها على فخذه الأيسر ويحبس نفسه، ثم يمدّ لا بقوة من فوق السرّة من النفس التي بين الجنبين رافعًا رأسه إلى منكبه الأيمن ناقشًا عليه إله ضاربًا منه بإلّا الله على قاب قوسين القلب الكائن بين عظمي الصدر من الجانب الأيسر متدلّيًا برأسه إليه يكرّر ذلك مرارًا مع ملاحظة معنى الذكر بقلبه لا إله إلّا الله أي لا معبود إلّا الله، فبها يصفو قلبه من الاستناد إلى الأسباب والركون إلى الخلق، ثمّ يلاحظ معنى لا مقصود إلّا الله فبها يطرد الخواطر الرديّة، ثم يلاحظ لا موجود إلّا الله فبها نفي السوي والأنانية، ثم لا مشهود إلّا الله فبها مشاهدة الحضرة الإلهية والاستغراق فيها بالأنوار القدسيّة، ومن شأنهم الاشتغال بالرياضة والتجريد وأشهر مشايخ هذه السلسلة سيدي الشيخ علي بن الميمون الأدريسي، شيخ سيدي ابن عراق. (سنوسي، سم، ٩٣، ٧)

طريق السادة الرفاعية

- أمّا طريق السادة الرفاعية فهي المنسوبة إلى الشيخ أبي العباس أحمد بن علي بن أحمد الرفاعي، وهو مبني أيضًا على الجهر بالذكر على بساط العبودية المحضة، وهي وجميع ما عند العبد من الكمالات إلى الله إذ هي أمانة عند العبد ليس له منها شيء دون الله أو معه، فإذا لاحت على لسانك أنوار هذه الملاحظة شهد بعض نفسه وكوشف بسر قوله صلّى الله عليه وسلّم في دعائه إنك أن تكلني إلى نفسي تكلني إلى عيب وعورة، أو كما قال فيتخلّق بالأخلاق الحسنة ويخرج من ضيق الأنانية إلى فضاء التعرّي عن التقيّد بالصور الكونية والتبري من الصفات الكمالية بشهود لا حول ولا قوة إلّا بالله، وأنّ مردُّنا إلى الله، فإذا رسخ قدمه في هذا المشهد تحقّق عدمية نفسه من حيث هي، فحينئذٍ يعيش في دار الهناء باقيًا بالله تعالى. وقد غلب على كثير من المنتسبين إلى هذه الخرقة التواجد عند السماع والغيبوبة عند الذكر، وغلبت الأحوال عليهم حتى أنّه يقع من جماعة منهم إمساك الحيّات والنزول في التنانير المضطرمة وركوب السباع وأشباه ذلك. ومن آدابهم التقشّف في المأكل والملبس وهضم النفس ولبس الزي وهو السواد. (سنوسي، سم، ٤١، ١)

طريق السادة الركنية

- أمّا طريق السادة الركنيّة: فهي كبروية النسبة في السلوك، إلّا أنّ لصاحب هذه الطريقة ركن الدين علاء الدولة السمناني في كيفيّة الذكر بالكلمة الطيّبة جلسة معيّنة وزيادة في الضروب، طريقه أن يقعد الذاكر متربّعًا ويضع قدم رجله اليمنى فوق ساق رجله اليسرى، ويقبض بكفّه الأيسر ساق الرجل اليمنى ويضع كفّه الأيمن فوق الكفّ الأيسر، ويمدّ فقرات الظهر والعنق ويغمض عينيه ويجر لا من أسفل السرّة جرًّا كاملًا لدفع شيطان شهورة الفرج، ويصل بقوله إله إلى خيشومه كاللافظ لدفع شيطان الخيالات، ثم يرجع بإلّا إلى أسفل جنبه الأيمن ويختم بإثبات الله في القلب ويمسك نفسه حسب الإمكان منحنيًا إلى الجانب الأيسر، وهذه مرّة ثم يفعل مثل ذلك في جميع المرّات. (سنوسي، سم، ٧٣، ٩)

طريق السادة الشاذلية

- طريق الشاذليّة قولنا: بسم الله الرحمن الرحيم والله بكل شيء عليم: نحمدك يا مُمِدَّ الموجودات بالوجود في كلّ الأمور، الله نور السموات والأرض، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب دريٌّ يوقد من شجرة مباركة، زيتونة لا شرقية ولا غربية، يكاد زيتُها يُضيء ولو لم تمسسه نار، نور على نور، ومنه الصلاة والسلام، على بدر حقيقة التّمام وعلى كلٍّ من آل إليه، وصحبه بالوقوف بين يديه. أمّا بعد فمن أجاز فقد أَذِن، ومن أَذِن فقد أذكر الإذن القديم، والعهد المستقيم، من ذا الذي يشفع عنده إلّا بإذنه يعني في كل حين، وكم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله، والله مع الصابرين. (نابلسي، حن، ٣٢٥، ٣)

- أمّا طريق السادة الشاذلية: فهي المنسوبة إلى إمام العارفين وقطب السالكين أبي الحسن الشاذلي رضي الله عنه، والمنتسبون إلى هذه الطريقة خلق لا يحصون منهم السادة الحنفية والزروقية والبكرية والوفائية والجزولية، وشغل السادة الحنفية كطريقة الطائفة السهروردية من

الجهر بالذكر والتدريج في الأذكار الثلاثة، إلّا أنّهم يقرءون عوض أذكار السهروردي أحزاب الشاذلي، فيقرءون الحزب الكبير بعد الصبح وحزب البحر بعد العصر وبعضهم يقرأ بعد صلاة الظهر حزب النور وبعد المغرب حزب التنوير لابن بنت الميلق وبعد العشاء حزب الحمد للمرسي ومناجاة ابن عطاء الله في السحر، وعلى هذا عمل السادة البكرية أيضًا إلّا أنهم يزيدون أيضًا حزب الفتح للشيخ أبي الحسن البكري وعلى هذا أيضًا السادة الزروقية إلّا أنهم يزيدون قراءة الوظيفة الزروقية. وكذلك السادة الوفائية إلّا أنّهم قد يقرءون عوض أحزاب الشاذلي حزب الفتح للشيخ علي وفا، وكذلك السادة الجزولية إلّا أنّهم يداومون على قراءة دلائل الخيرات وربما اشتغلوا بها عن غيرها وجلستهم للذكر التربّع والقرفصاء وهو أن يجلس على إليتيه ناصبًا ساقيه ويحتبي بيديه ويجعل رأسه بين ركبتيه مغمضًا عينيه ويصعد بلا إله من القلب إلى الكتف الأيمن ملاحظًا نفي السوى ويضرب منه بإلّا الله على القلب الصنوبري ليتمكّن الذكر فيه ويسري منه إلى جميع الأعضاء، ويسمّى هذا الذكر بهذه الصيغة ذكر اللفّ والنشر لأنّ الذاكر بيداءته بالنفي من القلب كأنه ينشر عنه لباس الغفلة والأغبار وينبذه خلف الكتف الأيمن ثم يضرب منه على القلب بالإثبات كأنه يلفّ القلب بلباس التقوى وهي إثبات الوحدانية للّه دون ما سواه. (سنوسي، سم، ٥٤، ١)

طريق السادة الشاه مدارية

- أمّا طريق السادة الشاه مدارية: فهو مبني على الجهر بالذكر مدّة مع ملاحظة معناه حتى يتأهّل السالك ويستعدّ لقبول العمل بشغل إمام هذه الطائفة الشيخ بديع الدين وعلامته و هـ م ت ر، وطريقه أن ينظر إلى نفسه ويتصوّر أنه مجتمع من خمسة أشياء: الماء والهواء والنار والتراب والروح حتى تنبسط تراكيبه فيرى نفسه في الماء ماء وفي الهواء هواء وفي النار نارًا وفي التراب ترابًا، ثم يتفكّر في أنّ ظهوره لما في قوة هذه الأربعة إلى الفعل بالروح التي هي من أمر الله كما أخبر الله، وأن وجوده بوجود الله المنعوت بصفتي الجمال والجلال، وأن جميع توابع الوجود من العلم والسمع والبصر وغيرها من الكمالات ليست للعبد بنص قوله تعالى ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ (آل عمران: ١٢٨)، وقوله تعالى ﴿أَنَّ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ (البقرة: ١٦٥) فيحصل له الفناء في الله تعالى يناجيه بأن يغمض عينيه مع ملاحظة معنى كل من عليها فان، ثم يفتحهما لتكتحلا بجلاء سرّ قوله تعالى ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ (الرحمن: ٢٧)، ويتصوّر في حال فتحهما أن الشهود مقتضيات الجمال المتعيّن بنوره جميع الكائنات، وفي حال تغميضهما جلاله تعالى المنطمس بطونًا بقهره في غيب وحدته كل متعيّن. (سنوسي، سم، ٩٩، ١)

طريق السادة العشقية

- أمّا طريق السادة العشقية: وهم طائفة من الشطّار، فمبنى طريقهم على الفناء المطلق والعشق وذكرهم الجلالة بالجهر، ومن شأنهم الاشتغال بعد صلاة الصبح والمغرب بالتسبيح والتحميد والتكبير ثلاثًا وثلاثين، ثم يذكرون بذكر الأم بالأربعة الضروب: الضرب الأول لنفي خاطر النفس، والثاني لدفع خاطر الشيطان، والثالث لزوال خاطر الملك، والرابع لإثبات خاطر الحق. ثم يشتغلون

بالذكر الثلاثي الضرب وطريقه أن يجلس كما مرّ ويصعد بلا من السرة إلى أم الدماغ ثم يضرب باله عليها وبإلّا الله على القلب، ويداومون على ذلك بقدر القابلية، ثم يذكرون بالجلالة وهكذا في سائر الأوقات حتى يجد المريد ثمرته، ثم يشتغل بذكر الاستيلاء. (سنوسي، سم، ٨٧، ١٢)

طريق السادة العيدروسية

- أمّا طريق السادة العيدروسية: فهو مبني على الاشتغال بالذكر المفرد وهو الله الله بالجهر وإحضار القلب مع اللسان تكلّفًا حتى يصير سجيّته، ومن شأنهم دخول الخلوة بالجوع وضبط الحواس من العبث وحفظ الأنفاس بهذا الذكر على الدوام حتى ينسى نفسه والعالم ويبقى لا يرى شيئًا إلّا رأي الله تعالى قبله، ومن آدابهم ألّا يشغلوا اللسان بغير هذا الذكر والصلاة على النبي صلّى الله عليه وسلّم، بل ولا الأركان إلّا بالفرائض والسنن وركعتي الضحى وسبحه الوضوء وجلستهم للذكر التربّع. (سنوسي، سم، ٩٤، ٦)

طريق السادة الغوثية

- أمّا طريق السادة الغوثية: فهي خلاصة طريق الشطّار ومجمع فرق سائر السادة الطائرين بالجذبة في التسيار المحمولين بيد العناية على كواهل الصحو بمحو الموهوم في السرّ والعلن الخارجين عن حدود الأين بشهود العين في الإقامة والظعن، مبنى طريقهم أولًا على الجهر بالذكر بالكلمة الطيّبة أو بالجلالة أو بها مع الهوية، ولهم في التفنّن في كيفية الذكر بها ما لا يحصى كثرة. (سنوسي، سم، ٨١، ٣)

طريق السادة القلندرية

- أمّا طريق السادة القلندرية: فمبنى طريقتهم على حصول طيب القلب بالحضور مع الله والتقلّل من الدنيا وترك الادّخار، ومن شأنهم أن لا يعتنوا بترك الملذوذات من الأطعمة المباحة ولا يشتغلوا بكثير من النوافل، بل المقصود لهم في كل حال بأي سبب مباح الجمع على الله ولو باستمالة النفس بتناولها لبعض شهواتها المباحة لأنّها لا تقبل الحق لما هي عليه من الانطباع على الشهوات إلّا بواسطة من الطبع، وهذه الطريقة قلّ من يصل بها لكثرة مداخل الشيطان باتّباع الهوى، والصادقون منهم يستعينون على دفع شرّه والسلامة من ضرّه باستحضار الأرواح المقدّسة، ويواظب السالك منهم على هذا الشغل حتى تشرق عليه أنوارهم ويوصلونه إلى مقصوده. (سنوسي، سم، ١٠٠، ١٠)

طريق السادة الكبروية

- أمّا طريق السادة الكبروية: فهم المنتسبون إلى الأستاذ نجم الدين الكبري رضي الله عنه، وقد اشتهر جماعة من أهل سلسلته بالحرقة وهم الهمدانية والنورية والركنية والفردوسية، وطريقهم في الذكر أن يجلس المريد متربّعًا متوجّهًا للقبلة واضعًا يديه على ركبتيه مغمضًا عينيه ضامًّا شفتيه مطرقًا رأسه إلى السرّة ويجر منها بالخفيّة لفظ لا ويمدّها إلى فوق رأسه بالمدّ التام ويقيم رأسه قائلًا إله ويشير برأسه إلى جانب الثدي الأيمن، ثم يقيم رأسه بلفظ إلّا ويمدّ الله مدًّا طويلًا ويشير برأسه إلى الجانب الأيسر مع حبس النفس وملاحظة المعنى، وبعضهم يذكر هذه الكيفية وهي أن يأخذ رأس لا من السرة وكرسي لا على الثدي

الأيمن ورأس ألف إله على القلب الصنوبري ولاه على كرسي لا وإلّا الله محمد رسول الله يجعله متّصلًا بالقلب، هذا في الخلوة، وأمّا في وقت الصحبة فيختارون الجهر بالذكر خصوصًا للمبتدئ، واختار الهمدانيون الأسرار بالذكر مطلقًا إلّا بعد فريضة الصبح فإنّهم يقرءون الأوراد الفتحية في الحلقة بالجهر، وبعد العصر الأوراد العصرية، وهما لشيخ هذه العصابة سيدي علي الهمداني وبين سنّة الصبح وفريضته سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم أستغفر الله مائة مرة، وقد ذكر الإمام الجامي وغيره أن سيّدنا عليًّا الهمداني ساح الربع المعمور ثلاث مرّات وأنه صحب ألفًا وأربعمائة وليّ، وأنّه أخذ من كل واحد ذكرًا وجد ذلك الشيخ ثمرته فجمعها ثم لما زار النبي صلّى الله عليه وسلّم رآه وقد أعطاه شيئًا وقال له خذ هذه الأوراد الفتحية فأخذه ونظر فيه فرأى أسطرًا مكتوبة بمداد أخضر وهي عين الأوراد التي جمعها عن مشايخه فجعلها حينئذٍ وردًا في الصباح ووقف على بركتها كثير ممن لازمها. (سنوسي، سم، ٦٨، ١٨)

طريق السادة المدينية

- أمّا طريق السادة المدينية فهي المنسوبة إلى القطب الكبير إمام الطريقة الشيخ أبي مدين شعيب بن الحسن المغربي، ومبناها أيضًا على الجهر بذكر الجلالة، ويداومون على ذلك حتى يحصل لهم الاستعلان بشهود الظاهر القيّوم سبحانه، وآية هذا المنزل قل أي شيء أكبر شهادة قل الله، ومن ثم كان إمام هذه الطائفة سيّدنا أبو مدين يعلن بالصدقة ويذكر الله في الملاء وكان يقول قل الله ثم ذرهم أغير الله تدعون، ومن شأنهم عدم التوقّف في المأكل والملبس على خشن أو غيره بل يقبلون ما يأتيهم من غير سؤال ولا استشارة نفس، ويقدّمون أكل اللذيذ على غيره، إلّا أن يكون مضرًّا بالمزاج، وهذا لغير المبتدئ، أمّا السالك فينبغي له الأخذ بالأشدّ على نفسه. ومن آدابهم صلاة ركعتين نفلًا بعد الأكل والاشتغال بقراءة سورة الملك، ويدخلون الخلوة بالذكر الوارد لا إله إلّا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير، وبذلك كان سلوك سيّدنا القطب أبي مدين، وكان من شأنه رضي الله عنه أنه يسدّ على باب الكشف عن الملكوت لئلّا تتعشّق النفس ما تراه عن عجائبه فتقف دون المراد، ومن شأنهم كغيرهم اتّخاذ سبحة للذكر، وروح اتّخاذها هو ما قال بعض المحقّقين أنّه لمّا كانت حضرة الواحدية أصل تعدّد الأسماء والصفات جمع الذاكر تسعة وتسعين حبّة عدد الأسماء الحسنى المتصرّفة في الوجود، أو ألف حبّة عدد الأسماء الإلهيّة على ما قيل إن للّه تعالى ألف إسم والمؤذن تمام المائة ونظمها في خيط إشارة إلى أن قيام الأسماء بالمسمّى، فظاهرها الأسماء وباطنها المسمّى وانتهاؤها إلى رئيسها المؤذن، فلما استكمل المسبح رفع المؤذن وأقامه إشارة إلى كمال الاستقامة، وشرع في الدور الثاني مكرّرًا للواحد لا للثاني إلى ما لا نهاية ولا غاية، فانظر إلى السبحة بعين العبرة تر سريان الوحدة في الكثرة. (سنوسي، سم، ٣٩، ١١)

طريق السادة المشارعية

- أمّا طريق السادة المشارعية: فمبناه على ما مرّ من ذكر الأم جهرًا بذكر الجلالة لكن على وجه الحمل والتواطئ، وهو ذكر شهادة في شهادة

ثمرته اكتحال البصيرة بمرود نور الوجه الاحتياطي، ومن شأنهم قراءة سورة يّس صباحًا ومساء ولو مرّة، ولكل مهمّة إحدى وأربعين مرّة، وكان بعضهم يقرؤها بجماعته العدد المذكور كل ليلة بعد المغرب مع ملاحظة عددهم، إن كانوا عشرة أنفس قرؤوها أربع مرات، ثم يجتمعون بقراءة سورة الملك مرّة، وإذا حضر معهم من لم يحفظها أمره الشيخ بقراءة قل هو الله أحد انتهى. (سنوسي، سم، ٩٥، ٧)

طريق السادة المولوية

- أمّا طريق السادة المولوية: فمبناه على دوام الاشتغال بالذكر والسلوك بالمحبة ولهم اعتناء بتحصيل حبس النفس لما فيه من قطع الوسوسة ودفع الخواطر الرديّة وتصفية القلب وصحّة البدن وحفظ الصحّة ودفع الهرم، حتى أنّ بعضهم سمّاه ماء الحياة وهو من الشروط اللازمة عند الكل، وهو يتولّد من كثرة الأكل، فمن أراد أن يتمرّن على حبسه فليقلّل من الطعام بالتدريج. ومن شأن هذه الطائفة الذكر الخفي مع حبس النفس والدوران على الكعب حتى يستغرق الباطن في المذكور بشهود أنّ الأمر دوري من بطون إلى ظهور ومن ظهور إلى بطون، ومن شأنهم الاشتغال بذكر الهوية في مجالس الجمعية، وهو أن يقوموا حلقة ويضع كل منهم كفي يديه على عضدي من يليه مشبوكين ثم يسرعوا بعد قراءة الفاتحة والإخلاص بهو وهم دائرون على نقطة مدار الجمع على الله إلى أن يعود كل منهم إلى محلّه الذي كان قائمًا فيه أولًا، وهكذا سبع دورات، ثم يقفون وينشد الحادي ما يناسبهم من كلام أهل التوحيد ثم يستأنفون الدورة السبعية وهكذا حسب القابلية. (سنوسي، سم، ٨٨، ١٨)

طريق السادة النقشبندية

- أمّا طريق السادة النقشبنديّة: فهي المنسوبة إلى شيخ الطريقة وقدوة أهل الحقيقة المولى بهاء الدين محمد بن محمد البخاري المعروف بشاه نقشبند رضي الله عنه، ومبناها على الفناء في الله، ولهم في تحصيله وسائل منها الذكر الخفي بالكلمة الطيّبة، وكيفيّته أن يجلس جلوسه في الصلاة ويغمض عينيه ويضمّ شفتيه ويطبق أسنانه ويلصق لسانه بسقف فمه ويضع يديه به على فخذيه ويصعد مع حبس النفس بلا من السرّة إلى أمّ الدماغ، ثم يميل منه بآله إلى الكتف الأيمن، وبإلّا الله منه إلى اليسار بشدّة، ويكرّر ذلك وترًا ويميل عند نفاد الطاقة في حبس النفس بمحمد رسول الله من جانب اليسار إلى جانب اليمين قائلًا إلهي أنت مقصودي ورضاك مطلوبي، ثم يرسل النفس برفق وحضور، ثم يرجع إلى الذكر كما مرّ مع الملاحظة عند النفي والإثبات، المعنى الذي يليق به ومنها الذكر الخفي بالجلالة، وهو سريع وهو الفتح ومنها الرابطة بالشيخ ولا تصلح إلّا للطيف الطبع. (سنوسي، سم، ٧٤، ١٢)

طريق السادة النورية

- أمّا طريق السادة النوريّة: فهي أيضًا كبروية النسبة وسلوكهم بالتفصيل أيضًا، وجلستهم التربُّع ووضع القدم الأيمن فوق ساق الرجل اليسرى كما مرّ، ويقبض بكفّيه ساق الرجل اليمنى ويغمض العينين ويبتدئ بلا من السرّة ويجرّها إلى الكتف الأيمن، ويلقي عليه إله ويضرب منه على القلب بإلّا الله، ومن شأنهم

أن لا يلقنوا المريد هذا الذكر إلّا بعد صيام أربعة أيام وفي اليوم الرابع يغتسل ويتلقّنه. (سنوسي، سم، ٧٤، ٥)

طريق معرفة اللغة

- في الطَّريق إلى معرفة اللُّغة. قال الرّازي وأتباعه: هي إمّا النَّقل المحض كأكثر اللُّغة، أو استنباط العقل من النَّقل. وأمّا العقل الصِّرف فلا مجال له في ذلك والنَّقل إمّا متواتر أو آحاد. وسيأتي الكلام فيهما. ولم يذكر ابن الحاجب والآمديُّ سوى النَّقل المحض. وقال الرَّازي والآمدي: أكثر ألفاظ القرآن من المتواتر. وقال ابن جنِّي: من قال: إنَّ اللُّغة لا تُعرف إلَّا نقلًا محضًا فقد أخطأ، فإنَّها قد تُعلَم بالقرائن أيضًا. (مخان، بصل، ١٠٥، ٣)

طريق المكاسب

- حيث كانت التجارة من منابع الثروة العظيمة، فلا شكّ أن صاحب الاشتغال بها، الباذل همّته وسعيه فيها، ذهنه مصروف إليها بالكلية، ففكره عادة ملهى عن الأفكار الباطلة التي يتسبّب عنها هدم بنيان الأمة بالفتن والشرور، ومتى كانت التجارة متّسعة في مملكة تنصرف الهمم إلى التشبّث بالأرباح الحقيقية، وتشتدّ الرغبات في الأسباب والمسبّبات المكوّنة لاتّساع رؤوس الأموال، وفي تمكين القوة الصناعية بالقوى العلمية، من كل ما يسهل طرق المكاسب ويحوّلها إلى درجات كمالية، مما يهتمّ به الآن بالنظر لتقديم المنافع العمومية أصالة والمنافع السياسية تبعًا. وقد اختلفت هذه الأزمان الحديثة عمّا كان يجري في الأزمان القديمة من صرف المساعي والهمم في تسهيل وسائل الدولة بالأصالة مما يكون لمنافع الرعيّة حاصلًا غير مقصود، فقد دلّت التواريخ على أن المخترعات الجديدة في الدول المتأخّرة لم تخل عن مقابل لها من بعض الوجوه في الدول القديمة، كالطرق الحديدية والتلغراف ونحوها، فكان البريد وحمام الرسائل قائمًا مقامها في مصالح الدولة. وكذلك هجن الثلج والمراكب المسفرة بالثلج في البحر "لشر ابخانة" السلطنة المصرية، وكذلك المناور لاستطلاع أخبار العدو والاحتراس منه، والمحرقات للزروع والمراعي لقطع رجاء العدو المريد الإغارة على بلاد السلطنة، فجميع هذه إنما كانت منافع سلطانية كما سيعلم. (طهطاوي، اكا١، ٥٠٠، ٢٥)

طريقة

- (طريقتنا) معشر أهل الحقيقة واليقين الموحّدين للّه تعالى توحيدًا ذوقيًّا شهوديًّا، والمراد بالطريقة السيرة والحالة التي هم فيها في الباطن والظاهر (كلها محبّة) للّه تعالى فقط وهي ميل القلب إلى شهود الرب؛ يعني إننا دائمون مائلون إلى الله عن كل شيء راغبون في شهوده عن شهود كل شيء، مشتغلون في معرفته عن معرفة كل شيء، متلذّذون بمشاهدته في كل شيء عن مشاهدة كل شيء، لا نعرف دينًا ولا طاعةً اعتقادًا ولا شيئًا من أنواع العبادات غير المحبّة له تعالى. (نابلسي، رت، ١٣٢، ٥)

طريقة الأخذ بالشفعة

- طريقة الأخذ بالشفعة هي أنّ الشفيع عند علمه بانعقاد البيع يطلب الشفعة على الفور، وإذا تأخّر بطلت، وهذا يُسمّى طلب المواثبة، ثم إنّه يشهد على البائع أو المشتري بطلب التقرير وهو

أن يقول الشفيع اشترى فلان هذه الدار وأنا شفيعها، وقد كنت طلبت الشفعة وشفعت فاشهدا عليّ أيّها الشاهدان بذلك، ثمّ إنّ الشفيع يبادر فيما دون الشهر إلى طلب الخصومة فيرفع أمره إلى الحاكم الشرعي، وبذلك يستكمل الطلبات الثلاثة اللازمة للشفعة. (سنوسي، مدر، ١١٩، ١)

طريقة أويسية

- أمّا الطريقة الأويسية فهي المنسوبة إلى سيّدنا أويس القرني رضي الله عنه لأنّ أصحابها هم الآخذون عن روحانية بعض الأنبياء والأشياخ كأخذ سيّد التابعين أويس القرني نفع الله به عن روحانية سيّد المرسلين صلّى الله عليه وسلّم، وقد وصل بهذا الطريق خلق كثير تربية وترقية كالشيخ أبي يزيد البسطامي، فإنّه تكمل بروحانية سيّدنا جعفر الصادق. (سنوسي، سم، ٣١، ١١)

طريقة جنيدية

- أمّا الطريقة الجنيديّة فهي المنسوبة إلى الأمام الجنيد رضي الله عنه، ومبناها على كمال متابعة السنّة المحمّدية ومراقبة الباطن واختيار الصحو وترجيحه على السكر ورياضة النفس على بساط الخلوة، ولها على ما ذكره سيّد الطائفة ثمانية شروط: الأول دوام الوضوء فإن للوضوء نورًا ساطعًا، والثاني دوام الخلوة أن يدخل فيها كما يدخل في المسجد مبسملًا مستمدًّا من أرواح مشايخه، يجعل الخلوة كأنّها قبره يدخل فيها ذاهبًا إلى الله تعالى وتاركًا ما سواه بقلبه أيضًا، ويقعد متربّعًا أو كما يقعد في التشهّد أو محتبيًا حسيمًا يستريح قلبه دون تألّم الأعضاء المشوّش للقلب متوجّهًا إلى القبلة غير مستند إلى جدار ولا متكئ مطرقًا رأسه تعظيمًا للّه تعالى مغمضًا عينيه ملاحظًا قوله تعالى في الحديث القدسي أنا جليس من ذكرني، ثم يجعل خيال شيخه بين عينيه، ثم يشغل قلبه بمعنى الذكر على قدر مقامه مراعيًا معنى الإحسان في هذه الحالة، ثم يتبع اللسان القلب يقول الله بهمة يطأطئ رأسه إلى فوق سرته ويخرج لا إله من ذلك الموضع وهو محلّ ظهور النفس مادًّا لا إله إلى المنكب الأيمن ناظرًا بقلبه إلى كبرياء الله وعظمته لتصغر النفس ويميل رأسه إلى الجانب الأيسر ويضرب بألا الله بالشدّ القوي على اللحم الصنوبري الشكل، ويلاحظ بقلبه لا موجود إلّا الله أو لا مقصود أو لا معبود. والثالث الدوام على الذكر كما مرّ. والرابع دوام الصوم. والخامس دوام السكوت إلّا عن ذكر الله. والسادس دوام نفي الخواطر خيرًا كان أو شرًّا، ولا يُمكّن نفسه من الاشتغال بالتمييز بينها لئلّا تسرح في ميادين الفكر في الكون، بل ولا في معنى آية أو حديث أو غيرهما إلّا إذا ورد عليه معنى من التنبيهات الإلهية والواردات الحقيقية من غير التدنّس بالأفكار البشرية، فيعيها ويشتغل بالذكر وإن خاف الفوت بالنسيان لنفاستها يكتبها سريعًا ويرجع إلى الذكر، والسابع دوام ربط القلب بالشيخ. والثامن ترك الاعتراض على الله تعالى وعلى الشيخ ودوام الرضا بقضاء الله تعالى على ما قدّر من السدّ والفتح والقبض والبسط والصحة والمرض. (سنوسي، سم، ٣٥، ٢١)

- أمّا الطريقة الجنيديّة فهي المنسوبة إلى عالم الأمّة وإمام الأئمة الإمام أبي القاسم الجنيد رضي الله عنه ومبناها على كمال متابعة السنّة

المحمديّة ومراقبة الباطن واختيار الصحو وترجيحه على السكر ورياضة النفس على بساط الخلوة. (سنوسي، منر، ٦٢، ١٦)

طريقة خضرية

- أمّا الطريقة الخضرية وأرويها مسلسلًا بلبس الخرقة بالسند السابق في الطريقة المحمديّة، إلى السيّد عبد العزيز الدباغ رضي الله عنه عن الخضر عليه السلام وبما لقّنه به في أول اجتماعه به ولازمه مدّة حتى فتح الله عليه بالصلاة الخضرية المعروفة وهي اللهم يا رب بجاه سيدنا محمد بن عبدالله صلّى الله عليه وسلّم أجمع بيني وبين سيدنا محمد بن عبدالله صلّى الله عليه وسلّم في الدنيا قبل الآخرة. (سنوسي، منر، ٥٩، ٢٤)

طريقة السادة الأحمدية

- أمّا طريقة السادة الأحمدية فهي المنسوبة لأبي العبّاس أحمد بن علي بن إبراهيم الحسيني الشهير بالبدوي رضي الله عنه، ومبناها على الاشتغال بتلاوة القرآن وبالذكر الجهري، وهو أن يصعد بالجلالة من السرّة إلى أم الدماغ ويتهابط منها بدائم ويضرب بها إلى القلب، وهذا الذكر سريع الفتوح لمن لاحظ معنى الديمومة. ومن شأن هذه الطائفة حمل العكاز عملًا بالسنّة وتذكيرًا للنفس السفر من الدنيا لتكون فيها كعابر سبيل، ومن شأنهم لبس الزي وهو الأحمر والبداءة بقراءة سورة يس وتبارك والصلاة على النبي صلّى الله عليه وسلّم بعد صلاة الصبح وبين العشاءين، ثم يذكرون باللام وهي كلمة التوحيد بالذكر الأول أو غيره حتى تطلع الشمس أو يدخل وقت العشاء، فعند ذلك يشتغلون بالصلاة وتلاوة القرآن. (سنوسي، سم، ٤٩، ١٩)

طريقة السادة الحاتمية

- أمّا طريقة السادة الحاتمية فهي المنسوبة إلى مربّي العارفين وإمام الموحّدين سيدي محيي الدين محمد ابن علي بن العربي الحاتمي قدّس الله سرّه، ومبني هذه الطريقة على دفع الخواطر بدوام الذكر واللسان مع مواطأة القلب بالكلمة الطيّبة أولًا ثم يذكر الجلالة ثم يذكرها هو هي إذ الوجود الظاهر المشار إليه بهو هي الحقيقة المحمديّة، ومراقبة الحق على ما يعلم تعالى نفسه فإذا خفّت الخواطر وزالت نطق القلب بالذكر، فيجب على السالك حينئذٍ أن يترك الذكر ظاهرًا ويحضر مع ذكر القلب، وهكذا حتى يحسّ بإمكان خلو الباطن من الذكر ويشعر بقدرته على ذلك فحينئذٍ يجتهد في تفريغه من الذكر الباطن أيضًا، فإن زاحمته الخواطر وقدر على دفعها بعزيمته وإعراضه عنها وعمّا يوجبها فذاك، وإلّا فليعد إلى الذكر بالقلب بتعقّل الحروف لا بتخيّلها، كما لا يُحدِّث نفسه بما لا يريد أن يفعله، وإن قويت زحمة الخواطر فليجمع بين ذكرى الظاهر والباطن معًا دون فترة حتى يفرغ قلبه ويعدل سطح مرآته عن تشعّبات الأحكام الإمكانية بتوحيد كثرتها، فإذا تمكّن من ذلك فتح له باب ليس للوسائط فيه مجال ولكل مقام رجال. (سنوسي، سم، ٤٥، ٢٠)

طريقة السادة الحلاجية

- أما طريقة السادة الحلاجيّة فهي المنسوبة إلى الإمام حسين ابن منصور الحلّاج رحمه الله، ومبناها على الجمع بالله، ويتعلّمون في تحصيله بذكر الجلالة بعد طرح الألف واللام منها

وتحريك الهاء بالحركات الثلاث يضرب بالمفتوحة على اليمين والمكسورة على اليسار والمضمومة على القلب، وفوائده كثيرة إلّا أنّه لا يجوز الذكر به إلّا في الخلوة لعالم بالمدرك، هذا وقد علا كثير من المتسببين إلى هذه الطائفة في المشرب فأفشوا كثيرًا مما يجب كتمانه حتى اغتربه طائفة خذلهم الله تعالى والعياذ بالله من مكره. (سنوسي، سم، ٣٧، ٣)

طريقة السادة السهروردية

- أمّا طريقة السادة السهروردية فهي المنسوبة إلى شيخ الشيوخ شهاب الدين عمر بن محمد بن عبدالله السهروردي قدّس الله سرّه، ومبناها على الاشتغال في الخلوة بذكر الإسم باللسان مع مواطأة القلب، يبدأ بلا من السرّة ويمدّها ويطرح إله على الكتف الأيمن ويضرب منه بإلّا الله على طريق الحمالية ضربًا بشدّة وصولة كضرب القدوم ليتأثّر القلب ويواظب على ذلك من غير تخلّل فتور ولا اشتغال بغير الفرائض والسنن الراتبة حتى يصير الذكر متّصلًا بالقلب وتتخلّق النفس بالأخلاق الحميدة ويزول عن الباطن بمكنسة النفي غبار الأغيار، فيصير الذكر حينئذٍ ذكر الذات ويشتغل به مدّة، فإذا تحقّق بأنه في قبضة الحق وأن ناصيته بيده فني وهمَه وصار ذكره هو هو، ومن شأنهم الجهر بالذكر في مجالس الصحبة والاشتغال بالأذكار التي ذكرها شيخ الطائفة الشهاب السهروردي في عوارفه وأوراده. (سنوسي، سم، ٤٧، ٢)

طريقة السادة السهيلية

- أمّا طريقة السادة السهيلية: فمبناها على الرياضة والمجاهدة إلى حدّ الإفراط والمداومة على ذكر الجلالة فقط من غير فتور حتى يصدر منه الذكر بها في اليقظة والمنام بغير اختيار، هكذا كان إمام هذه الطائفة سيدي سهل التستري يسلك اتّباعه في الخلوة، وإذا وصل السالك إلى هذه الرتبة يقول له هذا ذكر فكن الآن مع المذكور أي شاهدًا به له من حيث أنّك في قبضته، وإلّا فالعالم له رتبة التبعية ويتوصّل إلى ذوق هذا المعنى بالاشتغال بالذكر الذي كان يعمل به سيّدنا سهل في بدايته مع ملاحظة معناه، فإنّه يورث المراقبة واكتحال البصيرة بأثمد المشاهدة وهو الله معي الله ناظري الله شاهد عليّ. (سنوسي، سم، ١٠٥، ٢٢)

طريقة السادة الشطارية

- أمّا طريقة السادة الشطارية: فهي المنسوبة إلى الشيخ عبدالله الشطار رضي الله عنه، وهو مبني على عمارة القلب بالتوحيد ويشغلون المريد بالذكر الجهري مع الاشتغال بالأوراد، وقد يشغل بعضهم المريد إذا كان قوي الاستعداد على الهمّة تامّ التوجّه صافي القلب طيّب السريرة قوي الجأش على رؤية الأنوار وملاقاة الأرواح، راسخ القدم في التوحيد يرى الصانع في صنعته بالدعوة ليتشرّف بمعراج لنريه من آياتنا، وذلك لأنّه ليس من يعلم أنّه تعالى قادر على الجملة كمن يشاهد عجائب آياته في ملكوت السموات والأرض وخلق الأرواح والأجساد، واطلع على بدائع المملكة وغرائب الصنعة ممعنًا في التفصيل ومستقصيًا دقائق الحكمة ومستوفيًا لطائف التدبير ومتّصفًا بالصفات الملكية المقرّبة إلى الله تعالى. (سنوسي، سم، ٧٧، ١٧)

طريقة السادة العرابية

- أمّا طريقة السادة العرابية فهي المنسوبة للقطب سيدي عمر بن محمد العرابي قدّس الله سرّه، ومبناها على ذكر الإمام كما مرّ في طريق شيخهم سيدي عبد القادر على بساط التوحيد، كما قال شيخ هذه الطائفة سيدي عمر العرابي في تائيته (ومذهبي التوحيد والقول واحد) (إلى واحد منه إلى عزيمتي)، ومن شأنهم قراءة ورد سيدي عبد القادر وهو التهليل والذكر المفرد والتسبيح والاستغفار والصلاة على النبي صلّى الله عليه وسلّم مع زيادة شيخنا عمر العرابي فيه بإشارة نبويّة وإلهام إلهي آيات قرآنية وأذكارًا نبوية، ورد الحديث بفضلها في وقتين بعد صلاة الصبح إلى الإشراق وبين العشاءين. (سنوسي، سم، ٤٢، ١١)

طريقة السادة القادرية

- في طريق القادريّة قولنا: بسم الله الرحمن الرحيم، لك الحمد يا مدبّر الأمور، ولك الشكر يا مُقلِّبَ القلوب على الحزن والسُّرور، وهذه أحوال المُريد السالك في جميع المسالك، والصَّبر يقي من المهالك، والتقوى أساس الأسرار وهي حلية الأبرار. (نابلسي، حن، ٣٢٥، ٢٠)

- أمّا طريقة السادة القادريّة فهي المنسوبة إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني قدّس الله سرّه، ومبناها على الذكر الجهري في حلقة الاجتماع والرياضة الشاقّة في العكفة بالتدريج في تقليل الأكل والفرار من الخلق، وسلوكهم مصحوب في البداية باستحضار جلال الله وعظمته فبذلك تنقمع النفس وتتهذّب لأنّ التربية بالجلال أسرع للتخلّص من الرعونات، وصفة الجلوس للذكر أن يجلس متربّعًا ويمسك بإبهام الرجل اليمنى مع ما يليه العرق المسمّى بالكيماس، وهو العرق العظيم الذي في جوف قفل الركبة ويضع يديه على ركبتيه فاتحًا أصابعها بنقش لفظ الله، ويذكر باللام ويلازمها مدّة حتى ينشرح صدره ويكاشف بالأنوار الإلهيّة، ثم يشتغل بذكر آوَرْدَ بَرْدَاىْ أي ذكر الفناء والبقاء المنسوب إلى شيخ الشيوخ سيدي عبد القادر وهو أن يجلس كما مرّ ويدير وجهه جانب الكتف الأيمن قائلًا (ها)، ويدير وجهه الأيسر قائلًا (هو)، ويخفض رأسه ضاربًا في نفسه بقوله (حي)، ويعود إلى العمل بلا توان. (سنوسي، سم، ٣٧، ١٩)

- أمّا الطريقة القادريّة فهي المنسوبة إلى سلطان الأولياء وإمام الأتقياء مولانا الشيخ عبد القادر الجيلاني رضي الله عنه ومبناها على الذكر الجهري في حلقة الإجتماع والرياضة الشاقّة في العكفة بالتدريج في تقليل الأكل والفرار من الخلق، وسلوكهم مصحوب في البداية باستحضار جلال الله وعظمته إذ به تنقمع النفس وتتهذّب لأن التنزيه بالجلال أسرع للتخليص من الرعونات، وصفة الجلوس للذكر أن يجلس متربّعًا ويمسك بإبهام الرجل اليمنى مع ما يليه العرق المسمّى بالكمياس وهو العرق العظيم الذي في جوف قفل الركبة ويضع يديه على ركبتيه فاتحًا أصابعهما بنقش لفظ الله ويذكر الإسم ويلازمه مدّة يمدّه مع التفخيم إلى انقطاع النفس أو ما أمكنه مستحضرًا عظمة الحق فانيًا عن نفسه وغيرها مما سوى الله، ولا يزال على ذلك حتى ينشرح صدره ويكاشف بالأنوار الإلهيّة. (سنوسي، منر، ٦٤، ٩)

طريقة السادة الهمدانية

- أما طريقة السادة الهمدانيّة: فهي منسوبة إلى

القطب الفرد السيّد علي الهمداني رضي الله عنه، وهي خلاصة طريق الكبروية، وطريقهم في الذكر أن يجلس متربّعًا متوجّهًا للقبلة واضعًا يديه على ركبتيه مغمضًا عينيه ضامًّا شفتيه مطرقًا رأسه إلى السرّة، ويجر منها بالخفيّة لفظ لا ويمدّها إلى فوق بالمدّ التام، ويقيم رأسه قائلًا إله ويشير برأسه إلى جانب الثدي الأيمن ثم يقيم رأسه بلفظ إله، ويمدّ الله مدًّا طويلًا ويشير برأسه إلى الجانب الأيسر مع حبس النفس - وملاحظة المعنى ومن شأنهم الاشتغال بذكر التنزيه وهو سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم أستغفر الله مائة مرّة بين سنّة الصبح وفريضته، وقراءة الأوراد الفتحية في الحلقة بالجهر بعد الصبح والأوراد العصرية بعد العصر وجامع هذه الأوراد شيخ هذه الطريقة السيّد علي الهمداني. (سنوسي، سم، ٧٢، ٣)

طريقة صديقية

- الطريقة الصديقيّة فقد ذكرها الإمام ابن عطاء الله في مفتاح الفلاح وقال إنّها منتهية إلى الصدّيق رضي الله عنه، وإنّها وصلت إليه من بعض أهل التحقيق وهي لهذا حقيقة بالتقديم ولما حوته من حسن التدريج في الإذكار المطلوب عند الكل، جديرة بالاهتمام بشأنها والتعظيم إذ مبناها على اشتغال السالك في البداية بالاستغفار حتى يتطهّر من لون الأوزار فحينئذٍ يشتغل بالصلاة على النبي صلّى الله عليه وسلّم بكيفية الصلاة التامة، وهي المشهورة في التشهّد أي الأبراهيمية إن كان من العوام، وإن كان من أهل العلم فلا يؤمر بها لدورانها على لسانه وكثرة استعماله لها في النوافل وغيرها، غير أنّه لم يقف على ما تحت طيّها من الأسرار فينبغي له أن يشتغل بغيرها، إلّا أنّه يجعل له منها وردًا دبر كل فريضة أحد عشر مرّة، فإذا لاح له السرّ المصون من صفاء القلب انتقل إلى كيفيّة جمعت بين المناجاة وإضافة الرسول إلى محبوبيّة الحق إيّاه بأن يقول (اللهم صل على حبيبك كذا كذا مرة)، ويُسمّى العدد الذي يقصده إيمانًا واحتسابًا بأن يقول عدّد خلقك ونحو ذلك. (سنوسي، سم، ٢٦، ٢٤)

طريقة محمدية

- أهل هذه الطريقة المحمديّة من خصوصيّتهم ذلك وبسببه خصّت بهذا الإسم وإن كان مرجع الطرق كلها إليه صلّى الله عليه وسلّم، وذلك كما قال أبو البقاء رحمه الله أن مبنى هذا الطريق على استغراق باطني صاحبها في شهود ذاته صلّى الله عليه وسلّم عمارة ظاهرة بمتابعته قولًا وفعلًا، وشغل لسانه بالصلاة عليه وعكوفه عليها في غالب أوقاته في خلواته وجلاواته إلى أن يستولي على قلبه ويخامر سرّه تعظيمة صلّى الله عليه وسلّم، بحيث يهتزّ عند سماع ذكره ويغلب على قلبه مشاهدته، وتصير تماثيله بين عيني بصريته فيسبغ الله عليه نعمه ظاهرة وباطنة فتكثر رؤياه في غالب أحيانه في منامه أولًا، ثمّ في وقائعه في سنة غفلته، ثم في حال يقظته وهي درجة لا تدرك إلّا بالذوق، فيسترشده إذ ذاك فيما يهمّه من غالب أمره واقفًا عند أمره ونهيه، فلا تبقى لمخلوق عليه منّة إلّا للنبي صلّى الله عليه وسلّم، ويسمّى صاحب هذه الرتبة محمّديًّا لذلك حقيقيًّا، ومريد سلوك سبيله مجازيًّا. (سنوسي، منر، ٤٩، ٢١)

طريقة نقشبندية

- إنّ الطريقة النقشبندية قدّس الله تعالى سرّ أهاليها هي طريقة الصحابة رضي الله تعالى

عنهم لم يزيدوا ولم ينقصوا، وهي عبارة عن دوام العبودية ظاهرًا وباطنًا بكمال الالتزام بالسنّة وتمام الإجتناب عن البدعة والرخصة في جميع الحركات والسكنات في العادات والعبادات والمعاملات مع دوام الحضور بالله تعالى على طريق الذهول والاستهلاك، فهي طريقة الانصباغ والانغطاس لكمال ارتباطهم جمًّا مع هذه المجاهدة الزكية المذكورة، يستوي في استفاضتها الشيوخ والصبيان وفي إفاضتها الأحياء والأموات، مندرج انتهاؤها في الابتداء وانتهاؤها في ابتداء غيرها لما فيها من الإنجذاب بالمحبّة الذاتية مما فضل بها واسطتها الصديق الأكبر رضي الله عنه، ولها أصلان أصيلان من أعطيهما أعطى كل شيء، كمال اتباع النبي صلّى الله عليه وسلّم كما مرّ وصحبة الشيخ الكامل. (سنوسي، منر، ٩٥، ٢١)

طعوم

- الطعوم تسعة وهي: الحلو، والمرّ، والحامض، والمزّ، والمالح، والحريف، والعفص، والدسم، والتفه؛ لأنّ الجسم إمّا أن يكون كثيفًا، أو لطيفًا، أو معتدلًا، والفاعل فيه إمّا البرودة، أو الحرارة، أو المعتدل بينهما، فيفعل الحارّ في الكثيف مرارة، وفي اللطيف حرافة، وفي المعتدل ملوحة، والبرودة، في الكثيف عُفُوصة، وفي اللطيف حُموضة، وفي المعتدل قبضًا. والمعتدل، في الكثيف حلاوة، وفي اللطيف دسومة، وفي المعتدل تفاهة، وقد يجتمع طعمان كالمرارة والقبض في الحمض ويسمّى البشاعة، والمرارة والملوحة في السبخة ويسمّى الزعوقة. وزعم بعضهم أن أصول الطعوم أربعة: الحلاوة، والمرارة، والحموضة، والملوحة، وما عداها مركّب منها. (عاملي، كشك١، ٣٥٩، ٦)

طغيان

- الطغيان: وهو أن يطغى المعلول ويتخلّف عن العلّة التامة، وهذا النوع عكس الاستبداد كقول للمتنبي:

رأت وجه من أهوى بليل عواذلي
فقلن نرى شمسًا وما طلع الفجر

(مخان، غبم، ١٧، ١٤)

طفولية

- حال الطفولية: هذا هو الدور الأول لحياة الإنسان والغلوة الأولى في طريق الزمان حيثما يقال للداخل طفل مولود وللخارج شيخ مفقود. ولمّا كان الإنسان في هذا المدخل عديم البصيرة خالي السريرة عاريًا من كل الكمالات الأدبية غير متحصّل على تمام الوظائف العقلية فلا يرى إلّا ما يقوم قربه ولا يشعر إلّا بما يستعطف قلبه فيلعب بالتراب ويذريه ويعبث بالتبر ويزدريه ويسخر بالمقبولات والمردودات ويضحك على كل الموجودات فلا يهتمّ إلّا بطلب الغذاء ولا يحتفل إلّا بما يورث الأذى ولا يبرح طائشًا بخفّة بنيته وضائعًا في تيه نيّته فلا يسمع دوي ضوضاء العوالم ولا روي قوافي العظائم، بينما يكون باكيًا تحت تأثيراتها وفواعلها ومتحرّكًا وساكنًا تحت جوازمها وعواملها ومسرعًا عن طريق حياته إلى الدخول في أبوابها والغوص في عبابها. فليت عينيه ترى ما يستقبله من الأوصاب وما يستنظره من الأتعاب فما الثدّي إلّا رمز الردى

في طلب القوت وما المهد إلّا إشارة التابوت. (مرّاش، سام، ١٣٨، ١٧)

طفيلي

- الطُّفَيْليّ لغة مُحدَثة لا توجد في العتيق من كلام العرب. كان رجل بالكوفة يقال له طُفَيل يأتي الولائم من غير أن يُدْعى إليها فنُسِب إليه. (مخان، بصل، ١٨٤، ٢)

طلاء

- أمّا الطلاء قال في القاموس الطلاء ككساء القطران، وكل شيء يطلى به، والخمر وخاثر المنصف انتهى، فهو إسم لما طبخ من ماء العنب حتى ذهب أقلّ من ثلثيه. (جبرتي، رش، ٥٩، ٢٦)

طلاق

- الطلاق حكم يعيد لكل من الزوجين حريّته الذاتية بحيث يحق له مواثقة من شاء بمثل الميثاق الأول. والفصل قضاء يفرّق بين الزوجين حسًّا مع بقاء الصلة المعنوية بحيث يكون الزواج محظورًا عليهما جميعًا. (إسحق، كسج، ١٦٣، ٢)

طلب المواثبة

- طريقة الأخذ بالشفعة هي أنّ الشفيع عند علمه بانعقاد البيع يطلب الشفعة على الفور، وإذا تأخّر بطلت، وهذا يُسمّى طلب المواثبة، ثم إنّه يشهد على البائع أو المشتري بطلب التقرير وهو أن يقول الشفيع اشترى فلان هذه الدار وأنا شفيعها، وقد كنت طلبت الشفعة وشفعت فاشهدا عليَّ أيّها الشاهدان بذلك، ثمّ إنّ الشفيع يبادر فيما دون الشهر إلى طلب الخصومة فيرفع أمره إلى الحاكم الشرعي، وبذلك يستكمل الطلبات الثلاثة اللازمة للشفعة. (سنوسي، مدر، ١١٩، ٣)

طلسمات

- إنّ تأثير النفوس البشريّة، في عالم العناصر، إن كان بغير مُعين، من الأمور السماوية؛ فهو السحر. وإن كان بمعين من الأمور السماوية؛ فهو الطلسمات. ومعرفة هذه الأسباب، من حيث أنه معرفة، ليست مذمومة. ولكنها ليست تصلح، إلّا للإضرار بالخلق. وكانت هذه العلوم، في أهل بابل، من السريانيين والكلدانيين. وفي أهل مصر، من القبط، وغيرهم. وكان لهم فيها التآليف الكثيرة. وهذا العلم؛ مهجور في الملّة الإسلامية. ولم يترجم لنا من كتبهم، إلّا القليل. إلى أن ظهر بالمشرق، جابر بن حيّان، كبير السحرة، في هذه الملّة. (جزائري، ذغ، ٧٦، ٧)

طيرة

- من كتاب أنيس العقلاء: لا شيء أضرّ بالرأي ولا أفسد للتدبير من اعتقاد الطيرة، فمن اعتقد أن خوار بقرة، أو نعيب غراب يردان قضاء، ويدفعان مقدورًا، فقد جهل. واعلم أنه قلّما يخلو من الطيرة أحد، لاسيّما من عارضته المقادير في إرادته، وصدّه القضاء عن طِلبته، فهو يرجو واليأس عليه أغلب، ويأمُل والخوف إليه أقرب. وإذا عاقه القضاء أو خانه الرجاء جعل الطيرة عذر خيبته، وغفل عن قدرة الله ومشيئته، فهو إذا تطير من بعد أحجم عن الإقدام، ويئس من الظفر، وظنّ أن القياس فيه مطّرد، وأن العبرة فيه مستمرّة، ثم يصير ذلك له عادة فلا ينجح له سعي، ولا يتمّ له قصد. وأما من ساعدته المقادير ووافقه القضاء فهو قليل

الطيرة لإقدامه، ثقة بإقباله، وتعويلًا على سعادته، فلا يصدّه خوف، ولا يكفّه خور، ولا يؤوب إلّا ظافرًا، ولا يعود إلّا مُنجحًا لأن الغُنم بالإقدام، والخيبة مع الإحجام، فصارت الطيرة من سِمات الإدبار، واطّراحها من أمارات الإقبال. فينبغي لمن مني بها وبلي، أن يصرف عن نفسه وساوس النوكي، ودواعي الخيبة، وذرائع الحرمان، ولا يجعل للشيطان سلطانًا في نقض عزائمه، ومعارضة خالقه. ويعلم أن قضاء الله تعالى غالب، وأن رزق العبد له طالب، وأن الحركة سبب. فليمض في عزائمه واثقًا بالله إن أُعطي، وراضيًا به إن مُنع، وليقل إن عارضه في الطيرة ريب، أو خامره فيها وهم ما روى عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قال: "من تطيّر فليقل: اللهمّ لا يأتي بالخيرات إلّا أنت، ولا يدفع السيّئات إلّا أنت، ولا حول ولا قوة إلّا بالله". (عاملي، كشك٢، ١٩٣، ١٧)

- لأبي داود بسند صحيح عن عروة بن عامر قال: ذكرت الطيرة عند رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فقال: "أحسنها الفأل، ولا ترد مسلمًا، فإذا رأى أحدكم ما يكره فليقل: اللّهم لا يأتي بالحسنات إلّا أنت، ولا يدفع السيّئات إلّا أنت، ولا حول ولا قوة إلّا بك". (وهاب، كت، ٦٩، ٦)

ظ

ظاهر

- إعلم أنّه إذا لم يكن الوجود صفة للأشياء، باعتبار نفس الأمر، فليس بممتنع أن يكون وصفًا للأشياء باعتبار ما يظهر للعقل والحسّ. خصوصًا وقد ذكرنا ذلك في "تنزل الأمر الإلهي". قال الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ (الحديد: ٣). فإذا لم تتّصف الأشياء بالوجود فهو الأوّل، لأنّ الوجود هو الأول. وإذا اتّصفت الأشياء بالوجود، ثم زال اتّصافها، فهو الآخر، فإنّ الوجود هو الآخِر حينئذٍ. وإذا اتّصفت الأشياء بالوجود كان هو الوجود، ولا اتّصاف للأشياء به، لأنّها معدومة حينئذٍ، فهو الظاهر. وإذا لم تتّصف الأشياء بالوجود، فهو الباطن. فهذه الأسماء الأربعة له تعالى، باعتبار اتّصاف الأشياء بالوجود وعدم اتّصافها به، لا بل هي أوصاف له تعالى أصلية، لا باعتبار شيء أصلًا. وإنّما تظهر عندنا بالاتّصاف المذكور وعدمه. فالله تعالى هو الأول والآخر والظاهر والباطن في حال واحد لذاته. ويتجلّى على القلوب بأي اسم شاء، متى شاء، ويحتجب كذلك. وليس لهَ تعالى أول ولا آخر، بل هو الأول والآخر، لأنّه قديم باقٍ. وليس له أيضًا ظاهر ولا باطن، بل هو الظاهر والباطن، لأنّه ليس مركّبًا ولا متجزّئًا ولا متبعّضًا. وأما مخلوقاته سبحانه، وهي الممكنات كلها، فلها أول وآخر، لأنّها حادثة فانية. ولهذا ظاهر وباطن لأنّها مركّبة متجزّئة متبعّضة. فإن طرأ عليها الاتّصاف بالوجود كان لها أوّل، لا أنّها هي الأوّل، لسبقه تعالى عليها بالاتّصاف عندها بالوجود. وإن زال عنها ذلك الاتّصاف بالوجود كان لها آخر، لا أنّها هي الآخر، لأنّ الخلق لا ينقطع أبد الآبدين، وإن أدركها المدرك حين اتّصافها بالوجود فلها ظاهر، لا أنّها هي الظاهر، لِطَرَآن وصف الظهور لها. وإن لم يدركها المدرك حين الاتّصاف بالوجود فلها باطن، لا أنّها هي الباطن. فهو تعالى قابل للاتّصاف بالأضداد، وليس له ضدّ سبحانه. ومخلوقاته لا تقبل الاتّصاف بالأضداد، لأنّ لها أضدادًا. فهو تعالى في حال كونه أولًا هو آخر، وفي حال كونه ظاهرًا هو باطن. ومخلوقاته في حال كونها أولًا لا تقبل أن تكون آخرًا، وفي حال كونها ظاهرة لا تقبل أن تكون باطنة. (نابلسي، وج، ١٠٣، ١٢)

ظاهر الإنسان

- ليس المراد بالصورة الذات، فإنّ الذات العَليّة المقدّسة لا صورة لها إلّا من حيث التجلّي بالمثال. وإنّما المراد بالصورة مشاركة الإنسان الكامل للحق - تعالى - في الأسماء الإلهية كلّها، ومشاركته للحق في التقلّب في الأحوال بتقلّب الحق - تعالى - في الأحوال. والإنسان تتقلّب عليه الأحوال بسبب التجلّي عليه بها. وما قاله بعضهم في الصورة التي خلق آدم - عليه السلام - عليها كونه ذاتًا وله سبع صفات فقط، ليس بشيء. لأن الحيوان كذلك له ذات وهو حي عالم مريد قادر متكلّم سميع بصير. ولو كان المراد ذلك لكان يبطل وجه الخصوصية للإنسان. لأنّ هذه الصفة إنّما جاءت له على جهة التشريف له، بل إذا كشفنا

الغطاء وهتكنا الحجاب نقول: هو تعالى عين هوية الإنسان الكامل، كآدم التي بها هو هو، وحقيقته التي هو حق بها. فظاهر الإنسان صورة خلقية كونية، وباطنه هوية الحق غير محدودة للصورة. فهو من حيث الصورة من جملة العالم، ومن حيث باطنه كما ذكرنا. (جزائري، مواف٣، ١٢٦٥، ٥)

ظاهر - باطن

- إعلم بأننا لا نقول بأنّ جميع الأشياء: المحسوسات والمعقولات معدومات غير موجودات. وإنّما نقول: إنّها موجودات بوجود الله تعالى، لا بوجود آخر غير وجود الله تعالى. على معنى أن وجود الله تعالى هو القيّوم على جميع الأشياء، والخالق لها، المقدّر لها بقدرته وإرادته، على مقتضى علمه سبحانه. ومعنى كون الأشياء موجودات بوجود الله تعالى: أنّ وجود الله تعالى ظاهر بالأشياء بمقتضى اسمه "الظاهر". والأشياء ظاهرة أيضًا بوجود الله تعالى بمقتضى اسمه "الباطن". فإذا كان الله تعالى ظاهرًا بالوجود بطنت الأشياء كلّها وفنيت في وجوده تعالى. وإذا كانت الأشياء ظاهرة بالوجود بطن الحق تعالى، واحتجب بصور الأشياء. فهو سبحانه وتعالى الظاهر - الباطن، وهو الوجود الواحد القائم بذاته، في مراتب أسمائه وصفاته، المقوّم لجميع مخلوقاته. وليس مخلوق من المخلوقات أصلًا قائمًا بنفسه، ولا بوجود آخر غير وجود الله تعالى. فإنّه ليس ثمَّ وجود غير وجود الله تعالى أصلًا. (نابلسي، وج، ٤٧، ١٢)

- إنّ العالم صورة الوجود الذات الحق، فإنّه تعيّن أسمائه، وظهور الأسماء هو ظهور الذات الوجود، لأنّ الأسماء أمور عدميّة معقولة غير مشهودة، والظهور وجودي وبطون الذات عين ظهور الأسماء، لأنّ ظهور الأسماء هو عين ظهور الكثرة، وذلك مناف للوحدة الذاتية، فعين بطونه تعالى عين ظهوره. فهو الظاهر الباطن. (جزائري، مواف٢، ٦٢٧، ٢٠)

ظاهر وباطن

- الممكنات لا نهاية لها، فهي متجدِّدة لا إلى آخر، وهذا هو الذي حيَّر العقول وما قبلته، وكذا الظاهر والباطن، فهو ظاهر من حيث ما هو باطن، وباطن من حيث ما هو ظاهر من جهة واحدة، فظهوره عين بطونه، وبطونه عين ظهوره، من حيث الجمع الذاتي، ولكلٍّ واحد منهما أحكام وخصوصيّات، من حيث الفرق الصفاتي، هذه الجملة لقَّنينها الحق في النوم فألحقتها، فالاسم الباطن؛ هو النفس الرحماني، والاسم الظاهر هو العماء. والنفس عين العما، ولكن تبدّلت صورته التي هي أمر اعتباري، والعماء عين العالم، فالباطن عين الظاهر، والظاهر عين الباطن، ... فلا ظاهر إلّا هو، ولا باطن إلّا هو، فكل باطن وظاهر هو، فهو الشاهد والمشهود والشهادة، ولا نقول: ظاهر بأسمائه، باطن بذاته، كما يقول الفقيه، لأنّ الأسماء أمور معنوية يستحيل ظهورها دون الذات المسمّاة بها، فهو الظاهر بالذات، الباطن بالذات، الظاهر للأبصار والبصائر، الباطن عن الأبصار والبصائر، فأين الله وأين العالم؟! فما تمَّ إلّا الله المسمَّى بالعالَم، فهو الظاهر في عين العالَم، والعالم مُظهِر له. وكل ظاهر في مظهر؛ فقد انضمّ الظاهر إلى المظهر من غير حلول ولا اتّحاد ولا امتزاج وكيف يتّحد الوجود بالعدم؟

أم كيف يحلّ الحدوث في القدم؟ (جزائري، مواف١، ٢٣٥، ٢٠)

ظاهر الوجود

- إنّ حقيقة الشيء هو ما يصحّ أن يُعْلَم ويُخْبَر عنه، والحق - تعالى - من حيث الذات والكنه والإطلاق؛ لا يصحُّ أن يعلم ولا أن يخبر عنه، فإنّ الذات لا تعلم لإطلاقها. ولو علم المطلق؛ لانقلبت حقيقته، وقلب الحقائق محال، فالمطلق إذا علم ليس ذلك العلم علمًا بحقيقته؛ وإنّما هو علم بوجوهه واعتباراته لا غير. فالحق - تعالى - يعلم ذاته ولا يحيط بها، أعني بالذات الغيب المطلق، وأعني بالعلم ظاهر العلم، فإنه أتى بالاسم "الله" الذي هو إسم لمرتبة الألوهية، أعني "الله" المشتقّ لا المرتجل، ولا نقص في هذا بل عين الكمال والتنزيه، وأما مرتبة التقييد، التي تعلم ولا تشهد خلاف الذات؛ فهي مرتبة الألوهية، فإنه يعلم ذاته المقيّدة بصفات الألوهية ويحيط بها علمًا، بمعنى أنه يعلم وجود ذاته المطلقة واعتباراتها لا حقيقتها، وهو في هذه المرتبة داخل في الأشياء التي أحاط بها علمه، وهي المسمّاة بظاهر الوجود وبالأسامي الكثيرة. وكل ما دخل الوجود؛ فهو متناه، تصحُّ الإحاطة به، وفي هذه المرتبة دخل في الأشياء. (جزائري، مواف١، ١٩٢، ١٨)

ظاهرية سلفية

- الظاهرية السلفية: الظاهرية على قسمين: ظاهرية يتمسّكون بظواهر الكتاب والسنّة في صحة إطلاق ما فيها من حيث القول، لا من حيث الفهم، ويكلون فيهم ذلك إلى ما هو عليه في حقيقة الأمر، لأنهم معترفون بعجز أنفسهم عن علم معاني كلام الله تعالى وسنّة رسوله صلّى الله عليه وسلّم على حسب ما يعلمه الله ويعلمه رسوله صلّى الله عليه وسلّم من المعنى الحقيقي. (نابلسي، أش، ١٦٤، ٣)

ظاهرية مجسّمة

- الظاهرية المجسّمة: والفرقة الثانية: ظاهرية يتمسّكون بظواهر الكتاب والسنّة في وصف الله تعالى بما وصف به نفسه في كتابه العزيز، وعلى لسان رسوله صلّى الله عليه وسلّم، ويفهمون ذلك، ويؤمنون به على حسب المعنى الذي يتخيّلونه في عقولهم من التجسيم والحلول والجوارح، ويصفون الله تعالى بجميع ذلك. وهؤلاء الفرقة لا شبهة في كفرهم، حيث ينسبون إلى الله أوصاف المُحْدَثات، وينكرون ما ورد في الكتاب والسنّة أيضًا من أوصاف التنزيه، والتقديس، والتسميع. (نابلسي، أش، ١٦٤، ١٦)

ظرفية حقيقية مجازية

- أي شيء هو؟ قلنا (النابلسي) له: في، معناها الظرفية الحقيقية، نحو: زيد في المسجد، أو مجازية، نحو: النجاة في الصدق. والله تعالى خلق هذه الكلمة، وخلق معناها، وخلق قائلها، وخلق الظرفيّة الحقيقيّة والمجازيّة، فكيف يليق به أن يقال عنه: في أي شيء هو. (نابلسي، أش، ١٧٠، ١٦)

ظل

- من كتاب أدب الكاتب: يذهب الناس إلى أن الظلّ والفيء واحد، وليس كذلك، لأنّ الظلّ يكون من أوّل النهار إلى آخره، ومعنى الظلّ الستر، والفيء لا يكون إلّا بعد الزوال، ولا

يقال لما كان قبل الزوال فيء. وإنما سمّي فيئًا لأنه ظلّ فاء من جانب إلى جانب: أي رجع من جانب المغرب إلى جانب المشرق. والفيء الرجوع. (عاملي، كشك٢، ٢٣٨، ٥)

ظلم

- تلّ الظلم: إنّ معنى هذا التل يشير إلى ما يجترمه ارداياء البشر من المنكرات. وانتهاك المحرّمات. مغائرين ما تسنّه عليهم شرائع الدين. وتفرضه نواميس الدنيا. أما ترى كيف الغني يعوث بالفقير. ويعبث بحقّه جورًا وعدوانًا. ولا يشبع سغب طمعه إلّا بلهم آخر مضغة من لَحْماته. ولا يروى ظمأه إلّا بكرع آخر جرعة من دمه بأيّة ذريعة كانت. أما ترى كيف القوي يفتك بالضعيف. ويحاول أن يجعله ثورًا لحراثة سباخ طباعه وأطماعه. وقناة لاستدارة رحى أوطاره وأطواره، أما ترى كيف الباغي يسترق الحر. ويغادره مجندلًا في أوجاعه. ومزملًا بدمائه نضو الإشفاق والتلاف. أما ترى كيف الآجر يبتلع حق الأجير. محاولًا أن يهضمه في بطن البطلان. ولا يألو جهدًا عن ابتدار كل فكر يبلغه إلى هذه اللبانة الخبيثة. فوا عجباه أنّى يأذن بذلك تمدّن المتمدّين ويتغاضى عنه أولياء الدنيا والدين. (مرّاش، غبح، ١١٥، ١٤)
- أمّا الظلم، وهو لغة وضع الشيء في غير موضعه اللائق به. (جزائري، مواف٢، ٥٨١، ١٨)
- إنّ الإنسان لم يلبث بعد وصوله إلى تلك الرتبة الوجوديّة (المدن، الجماعات) إن خدعته الحواس فانهمك في الشهوات، ولم يكفه ما يحصل له من أرضه وصناعته، وطلب المزيد فأعياه فحمله حبّ الذات على الطمع في نصيب غيره فنهض على الضعيف معتديًا، فاستعان الضعيف عليه بضعيف آخر، فخاف القوي أن يغلبه الضعيفان فقال لقويٍّ آخر لم نحن نتعب ونجهد للحصول على حاجاتنا وملاذنا وهي بين أيدي هؤلاء الضعفاء. هلمَّ بنا نسلبهم ما لديهم ونغنم ما يصيبون. وهكذا اجتمع الأقوياء للظلم والسلب، والضعفاء للمدافعة عن أنفسهم، فحصل التحزّب والتشيّع، ووقع الخلاف في الجماعة، فتنافرت القلوب، وتباعدت الخواطر، فحصل البغض والحقد، وتأيّد بهما أمر الجهل، وما سبب ذلك إلّا حبّ الذات. (إسحق، درر، ١٤٥، ٢)
- العدل والظلم في نفس الأمر منسوبان لضعف الرعيّة وهمّتها، فلو ملك الواهنين كسرى العادل لعلّموه الظلم، إذ يقول فلا يجد إلّا الامتثال ويأمر فلا يرى إلّا الطاعة. (إسحق، كسج، ٩٩، ٢٠)
- من تصفّح الفصل الثالث من الكتاب الأول من مقدّمة ابن خلدون رأى أدلّة ناهضة على أنّ الظلم مؤذن بخراب العمران كيفما كان، وبما جبلت عليه النفوس البشرية كان إطلاق أيدي الملوك مجلبة للظلم على اختلاف أنواعه كما هو واقع اليوم في بعض ممالك الإسلام، ووقع بممالك أوربا في تلك القرون عند استبداد ملوكها بالتصرّف المطلق في عبيد الله من غير تقيّد بقانون عقلي لمنافاته لشهواتهم ولا شرعي لعدم وجوده في الديانة المسيحية المبنيّة على التبتّل والزهد في الدنيا كما تقدّم. (تونسي، أقوم، ١٠، ١٣)

ظلمة الذات

- قال تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ﴾ (القمر: ٤٩). قرأها ابن السماك برفع "كل". أخبر تعالى أنه

كلُّ شيء، من حيث الذات، من معدوم وموجود. فإن الشيء أعمُّ العام، وهو كلُّ ما يصحُّ أن يعلم ويخبر عنه. فهو من حيث هو: العدم والوجود والمعدوم والموجود. فقولنا: العدم المطلق، والوجود المطلق، والعدم المقيَّد، والوجود المقيَّد، وهذا كان معدومًا ودخل في الوجود، ومعدوم لا يدخل في الوجود، وعدم إضافي، وعدم حقيقي... ونحو هذا. كلُّ ذلك كناية عنه، فلا يتصوَّر شيء يكون محسوسًا أو معلومًا أو مكتوبًا أو ملفوظًا؛ إلّا وهو هو. وليس الوجود بشيء زائد على الموجود، ولا العدم بشيء زائد على المعدوم. فانبساط النور، وليس إلّا مرتبة الصفات على العدم، حتى كان منه قابل للنور، وليس إلّا الممكنات. وغير قابل؛ وليس إلّا الممتنعات، المشار إلى ذلك بقوله - صلّى الله عليه وسلّم - "إن الله خلق الخلق في ظلمة، ثمَّ رشَّ عليهم من نوره، فمن أصابه من ذلك النور اهتدى. ومن أخطأه ضلَّ". هو هو. فهو النور المنبسط، وهو الظلمة المنبسط عليها. فما قبل النور من العدم، وليس إلّا الذات، فإنها مادة العدم. والوجود حصلت له صور في العلم تسمَّى أعيانًا ثابتة. وما لم يقبل النور ضلَّ. يعني في العدم، وهو ظلمة الذات. وما وجد وانعدم، وليس إلّا الصور والأعراض؛ رجع إلى الظلمة. وأمَّا الجواهر فإنها لا تنعدم بعد الوجود. (جزائري، مواف٢، ٨٨١، ١)

ظن

- ما كان بالله تعالى كان يقينًا؛ وما كان بنفسك كان ظنًّا لا يقينًا فجميع ما تعلمه من قبل ظنّ، واليقين هو ما تعلمه الآن بالله تعالى، فلهذا كان تحقّقًا (إنه) أي الله تعالى (هو) سبحانه وتعالى الآن ولا وجدت معه من قبل ولا توجد معه من بعد؛ وكذلك كل ما هو سواه سبحانه وتعالى من جميع الأغيار لا وجِدَ ولا يوجد، ولا هو موجود معه تعالى أبدًا، وإنما هو تعالى موجود وحده مع كل شيء، ولولا معيّته لكل شيء ما كان في عالمه شيء مطلقًا، فالأشياء موجودة في عالمها بالنسبة إليها في نفسها؛ ولا وجود لها بالنسبة إلى الله تعالى البتّة، كما أن الله تعالى موجود في أزله على ما هو عليه، لا في عالم الأشياء، فمن أراده تعالى خرج عن عالم الأشياء إليه تعالى فكان هو تعالى موجودًا لا غيره معه في أزله مطلقًا. (نابلسي، رت، ١٤٢، ٢٠)

ظهور

- إعلم أن تجلّي الحق تعالى أي ظهوره في الصور غير ممتنع شرعًا ولا عقلًا، أمّا شرعًا فقد ورد في صحيح مسلم أنّ الحق تعالى يتحوّل يوم القيامة لأهل المحشر في غير صور اعتقاداتهم ويقول أنا ربّكم فيتعوّذون منه. ثم يتحوّل لهم في صور اعتقاداتهم فيقولون أنت ربّنا فيتبعونه. والحديث طويل فقد صحّ ظهوره تعالى في الصور وظهوره تعالى لموسى عليه السلام في صورة الشجرة ذات النار والنور وهي شجرة الزيتون في طور سيناء حق بلا شبهة؛ ثم لمّا جاءها نودي يا موسى إنيّ أنا ربّك على حسب ما ورد في القرآن العظيم. (نابلسي، رت، ١٣٧، ٦)
- أمّا عقلًا فإنّ الملائكة والجنّ قادرون على الظهور في أي صورة شاؤوا من غير أن تتغيّر صورهم الأصلية مما هي عليه وهم حادثون، فكيف الله تعالى القديم لا يقدر على ذلك وهو على ما هو عليه؟. (نابلسي، رت، ١٣٧، ١٥)

- يرى (إبن عباس) أنّ الوجود الظاهر الواحد الحق حقيقة قائمة بنفسه، لا تتجزّأ ولا تتبعّض، ولا تحلُّ في شيء من الحوادث الممكنة، ولا يحلُّ فيها شيء من ذلك، ولا تتّحد بشيء من الحوادث الممكنة، ولا يتّحد بها شيء منها، وهي حقيقة الواجب القديم، سبحانه وتعالى. ويرى أنّ ذلك الظهور هو التجلّي بكل شيء من غير مماسة لشيء، ولا مباينة له. وهذا هو معنى ما تقوله العارفون من أنّ الوجود الحقّ هو الله سبحانه وتعالى. (نابلسي، وج، ٦٢، ١٢)

- لا إله مع الله، فهو إله واحد تعدّدت تعيُّناته ومظاهره، بل هم قوم يعدلون عن شهود الوحدة الحقيقية، إلى الكثرة المجازيّة الاعتبارية، فالعارف يرى جميع الصورة المعبودة وغير المعبودة، ليس لها وجود مع الله، وإنّما وجودها هو وجود الله الواحد العين، والحقيقة والصور ظهوراته وتعيُّناته، والظهور والتعيُّن والتعدّد اعتبارات عقليّة لا وجوديّة خارجية، ولكن الحجاب صيَّرها كما يراها المحجوب. وهذا التوحيد الذي قدَّمناه هو الذي أمر الله - تعالى - به عباده، وجاءت به الرسل - عليهم الصلاة والسلام -، فإنّه - تعالى - أمر بتوحيد حقيقة ألوهيّته، فإنّها واحدة، وجد الموحّد أو عدم، وما أمر بتوحيد الصورة والتعيُّنات، فإنّها أعدام اعتبارية، وإنما أمر بشهود وحدته في ألوهته، وسريان هويّته في مظاهره المتعدّدة، وتعيُّناته المتكثرة، وحينئذٍ يكون هو الذي وحَّد نفسه بنفسه، فيصحُّ قوله: لا إله إلّا الله، بمعنى نفي تعدّد الإله في ألوهته، وإن تعدَّدت مظاهره. ولا وجود إلّا وجود الله. (جزائري، مواف١، ٤٣٩، ١)

- إنّ العالم صورة الوجود الذات الحق، فإنّه تعيّن أسمائه، وظهور الأسماء هو ظهور الذات الوجود، لأنّ الأسماء أمور عدميّة معقولة غير مشهودة، والظهور وجودي وبطون الذات عين ظهور الأسماء، لأنّ ظهور الأسماء هو عين ظهور الكثرة، وذلك مناف للوحدة الذاتية، فعين بطونه تعالى عين ظهوره. فهو الظاهر الباطن. (جزائري، مواف٢، ٦٢٧، ١٨)

- العالَم قائم بنَفَس الله (بفتح الفاء) ونفسه ذاته، فالوجود قائم بذات الله، فلكل شيء صورة، ولتلك الصورة روح، ولذلك الروح المخلوق روح إلهي قام به ذلك الروح، فمن نظر إلى الروح الإلهي القدسي في المخلوقات قال: أرواحها قديمة، ومن نظر إلى ما ذكرناه قال: الأرواح مخلوقة حادثة، لانتفاء قديمين. فلكل مخلوق شكل هو صورته، وروح هو معناه، وسرّ هو روح روحه، وهو الوجود الذات الحق، ولا تفاوت في الوجود، فالوجود الذي به العرش المحيط موجود، والوجود الذي به البعوضة موجودة واحد، والاختلاف في الموجودات بالوجود الواحد راجع إلى اختلاف حقائق الممكنات وصورها وأمزجتها، فليس ذلك لاختلاف في الوجود، ولا أن ثمَّة وجودات متعدّدة، فإنّه أول ما صدر عن الواحد الحقيقي، ولا يصدر عن الواحد الحقيقي إلّا واحد. وصدوره ليس على طريق الخلق والإيجاد من العدم، كما توهّمه الكثير والجمّ الغفير؛ وإنّما ذلك على طريق الظهور من الغيب إلى الشهادة، ومن الإطلاق المحض إلى التقييد مع الإطلاق، ومن التجرّد عن المظاهر إلى التعيُّن بها. فهو أول ما ظهر من البطون، لا من العدم. فهو محدث عند من

اتّصف به، لا في نفسه. (جزائري، مواف٢، ٦٤١، ٢٠)

- إنَّ الممكنات مع الحق - تعالى - من حيث مرتبة الألوهة كالمتضايفين، لا تثبت الإضافة إلّا بهما معًا. فكما نطلبه نحن لوجود أعياننا الثابتة في العلم والعدم يطلبنا هو تعالى لظهور مظاهره. فإنّه لا مظهر له يظهر به تعالى، إلّا نحن معاشر الممكنات، لأنّه إنّما يظهر بأسمائه، ونحن آثار أسمائه، أو نحن أسماؤه. ولكن بين الطلبتين فرقان. فهو يطلبنا ليؤثّر فينا. ونحن نطلبه لنتأثّر به، فإنّه لا ظهور لنا إلّا به، فبه عرفنا أنفسنا، لأنّه وجودنا. ولولا خلعة الوجود التي خلعها علينا بماذا كنّا نعرفه؟! فما عرفناه إلّا به، كما ورد في بعض الأخبار النبويّة: "عرفت ربي بربي". (جزائري، مواف٢، ٧٥٥، ١١)

- قال العارف الكبير عبد الكريم الجيلي - رضي الله عنه -: إنّ ظهور الأسماء هو في الحقيقة ظهور الذات لأنّها أمور عدميّة، والظهور وجودي، وبطون الذات هو عين ظهور الأسماء. فظهور الحق عين بطونه، وبطونه عين ظهوره من حيثيّة واحدة من جميع الوجوه، فلا تقل أين الله؟ وأين العالم؟ فما ثمَّ إلّا الله المسمّى بالعالم، وإيّاك ثم إيّاك أيها الناظر أن تتخيّل حلولًا أو اتحادًا أو امتزاجًا أو غير ذلك من الموبقات، فما ثم إلّا وجود واحد واعتبارات محضة وصور وهميّة ظاهرة بالوجود حاكمة عليه محدّدة له مقدّرة وجه آخر، ظهور الحق - تعالى - وهو بتعيّناته المعيّنة له ومظاهره المظهرة له، فإنّها ما سمّيت تعيُّنات إلّا لتعيّنها إيّاه وإظهارها له وبطونه من حيث هويّته المجرّدة عن كل تعيُّن ومظهر إلهي أو كوني، أو من حيث كونه إحدى العين في كل شيء من المتضادّات والمتماثلات والمتخالفات، ولا يتميّز مع أحديّته في كل شيء. (جزائري، مواف٣، ١٣١١، ١٣)

ظهور أول

- قول سيّدنا ومولانا: (فظهر سبحانه وظهر وما بطن) يقول العبد: الظهور الأول هو ظهوره تعالى لنفسه بنفسه في نفسه، حيث لا شيء ولا غير ولا سوى ولا تعيّن ولا مظهر: "كان الله ولا شيء معه". (جزائري، مواف٣، ١٣٠٨، ١٥)

ظهور ثانٍ

- الظهور الثاني: هو ظهوره تعالى لنفسه بنفسه في مظاهره وتعيّناته الأسمائية الإلهية الكونية. (جزائري، مواف٣، ١٣٠٨، ١٨)

- الظهور الثاني هو بذاته عند أهل الكشف والوجود، لا بأسمائه فقط كما يقول المتكلّمون وعامة المفسّرين. فإنّ ظهور الأسماء هو ظهور الذات، فإنّ الأسماء أمور معنوية اعتبارية لا قيام لها ولا ظهور بدون الذات المسمّى بها. ولهذا زاد سيّدنا كلمة "وما بطن" لأنه الظاهر، والظاهر لا يكون باطنًا، تأكيدًا معنويًّا لمن يقول أنه ظاهر من وجه، باطن من وجه. (جزائري، مواف٣، ١٣٠٨، ٢٠)

ظهور الحق

- إنّه لما كان المسمّى مخلوقًا وموجودًا، ليس هو إلّا الوجود الحق الظاهر بأحوال المخلوقات وأحكامها، كنّا معاشر الموجودين أعيانًا، أي ذواتًا مشهودة محسوسة من حيث قيام أحكامنا

بالوجود الحق النور. (جزائري، مواف٢، ٧٥٨، ٥)

ظهور النور الإلهي

- ظهور النور الإلهي: "قلنا: إنّ الباري تعالى ظاهر أبدًا موجودًا سرمدًا، لا يحجبه شيء لعظمة كبريائه. فلو حجبه شيء كان أكبر منه. وذلك مدفوع عقلًا وشرعًا. لأنّ الله أكبر من أن يقال له: "الله أكبر من شيء". ومن بعض صفاته "النور". وهو منوّر النور، وبالنور يظهر كل مستور. فكيف يمكن اختفاء النور؟ وإنّما خفي عن المحجوبين عنه بعين ما ظهر للمشاهدين له، لشدّة ظهوره، وإفراط إشراق نوره. وإنّما المحجوبون هم المغيّبون عنه بذنوبهم التي رانت على قلوبهم، فأغشت أبصارهم. ولولا ذلك لشاهدت باريها، فإنّه تعالى، بالإجماع، يُرى في الآخرة. (نابلسي، وج، ٢٤٠، ١٧)

ظهورات

- إنّ كلّ ما يطلق عليه إسم موجود في أي مرتبة من مراتب الوجود كان، ليس هو إلّا الحقُّ - تعالى - ظاهرًا ومقيّدًا بحسب تلك المرتبة التي حصل الظهور فيها. فهو الظاهر في ملابسه اللبسية المتعيّن بأسمائه القدسية، والظهورات والتعيّنات والتقيّدات كلها؛ أمور اعتبارية عقلية لا وجود لها خارج العقل، كسائر الأمور المصدريّة. ولمّا ظهرت حقيقته المطلقة، مقيَّدة في بادئ الرأي والوهم وإلّا فهي مطلقة حالة الحكم عليها بالتقييد، ولا يكون العارف كاملًا؛ حتى يشهد الإطلاق في التقييد، والتقييد في الإطلاق، في آن واحد، انحجب من حيث تقييده عن نفسه، من حيث إطلاقه، فاشتاق المطلق إلى الاتّحاد بالمقيّد. (جزائري، مواف١، ١٠٥، ١٤)

- المرادات والمقدورات والظهورات والتعيّنات لا نهاية لها، ولا حدَّ تقف عنده من حيث أشخاص الأجناس. (جزائري، مواف٢، ٦٠٩، ١٠)

ظهورات الله

- وإن تباينت تجلّياته (الله) ما بين إطلاق وتقييد وتنزيه وتشبيه. وتنوّعت ظهوراته، فظهر للمحمدين مطلقًا عن كل صورة في حال ظهوره في كل صورة من غير حلول ولا اتحاد ولا امتزاج، وظهر للنصارى مقيّدًا بالمسيح والرهبان كما أخبر تعالى عنهم في كتابه، ولليهود في العزير والأحبار، وللمجوس في النار. وللثنوية في النور والظلمة، وظهر لكلّ عابد شيء في ذلك الشيء من حجر وشجر وحيوان ونحو ذلك، فما عبد العابدون الصور المقيّدة لذاتها؛ ولكن عبدوا ما تجلّى لهم في تلك الصورة من صفات الإله الحق - تعالى -، وهو الوجه الذي لكل صورة، من الحق - تعالى - فالمقصود بالعبادة واحد من جميع العابدين. ولكن وقع الخطأ في تعيينه. فإلهنا وإله اليهود والنصارى والصابئة وجميع الفرق الضالّة واحد، كما أخبر تعالى. إلّا أن تجلّيه لنا غير تجلّيه في نزوله إلى النصارى، غير تجلّيه في نزوله لليهود، غير تجلّيه لكل فرقة على حدتها، بل تجلّيه في تنزّله للأمّة المحمديّة متباين متخالف، ولذلك تعدّدت الفرق فيها إلى ثلاث وسبعين فرقة، وفي نفس هذه الفرق فرق بينها تباين وتخالف كما لا يخفى على من توغّل في علم الكلام. وما ذلك إلّا لتنوّع التجلّي بحسب المتجلّى له واستعداده، والتجلّي تعالى

واحد في كل تنوّع وظهور ما تغيّر من الأزل إلى الأبد، ولكنّه - تعالى - ينزل لكل مُدرِك بحسب إدراكه والله واسع عليم، فاتّفقت جميع الفرق في المعنى المقصود بالعبادة، حيث كانت العبادة ذاتية للمخلوق وإن لم يشعر بها إلّا القليل، من حيث العبادة المطلقة، لا من حيث أنها كذا وكذا واختلفت في تعيينه. (جزائري، مواف٢، ٥٦١، ٥)

ع

عائلة

- حالة العائلة: ولمّا شعر الإنسان برسوم وجوده وأدرك لزوم حدوده أنف الشتات والانفراد وطلب الزواج للاعتضاد لينفصل عن هيئة الجهل ويتّصل إلى آداب العقل وفاقًا لإمكان نفسه وخلافًا لعجز سائر جنسه، فعاهد زوجته على حفظ العهد وحالفها على دوام الود وعلى قيود هذه الشريعة، وأخذا يفلحان الطبيعة فجادت لهما بالأولاد وطبعت بهم لهما الانقياد، فحنّ الأب إلى بنيه ومال الابن إلى أبيه. وبقيام تلك الأحوال تقوّمت العيال وتبادلت بينهما الأميال. وهكذا فالمودّة الاقترانية والمحبة الوالدية هما أركان العائلة والذّرية، ولذلك فالنموّ يحرّض الأفراح والنقص يحضر الأتراح فيئنّ الويل للمفقود ويرنّ الهناء للمولود، وما تلك الأعمار الطوال إلّا حياة أسماء العيال. (مرّاش، سام، ١٤٠، ٢٦)

عابد

- إنّ الجذب الإلهي يأخذ باليد ويقتحم بالعبد ميادين المقامات، وأمّا بلا جذب إلهي فلا يمكن الوصول إلى الله أبدًا، وإن أمكنه السير في العلم الكسبي والعمل به فهو عابد وليس بسالك، فإذا جذب فهو سالك وليس بعابد. (نابلسي، رت، ١٠٥، ٢٠)
- إذا جاءك اليقين فلست بعابد حينئذٍ لأنّ العابد يحتاج إلى نفس يعبد ربّه بها، فإذا انطمست النفس بأنوار اليقين بقي العبد ساكنًا تحت أمواج القدرة تحرّكه كيف شاءت، فإذا عبد فليس بعابد بل هو موصوف بالعبادة في نظر غيره من أرباب النفوس، وليس موصوفًا بها في نظره هو كنظر أرباب القلوب، فقد انقلبت عينه في عينه وهو على ما هو عليه من قبل، فهذه طريقة الجماعة من أهل الله تعالى. (نابلسي، رت، ١٣٢، ١٧)
- (العابد) للّه تعالى وهو الذي يذلّ نفسه امتثالًا لأمر ربه واجتنابًا لنهيه ظاهرًا وباطنًا سرًّا وجهرًا (ما له سكون) إي إمساك عن الحركة النفسانيّة في عبادة ربه؛ لأنه متى سكنت حركة نفسه عن العبادة خرج عن كونه عابدًا فهو متحرّك النفس دائمًا في طاعة مولاه قائم فيها بنفسه لربّه لا بربّه لربّه. (نابلسي، رت، ١٣٥، ١٩)
- العابد (ما له ارتكان) أي اعتماد واتّكال بظاهره وباطنه في جميع الأمور على غير من صدق في عبادته وزهد فيما سواه سبحانه قولًا وفعلًا واعتقادًا؛ ومتى اعتمد على سواه تعالى فقد خرج عن مقام الصديقيّة، فليس له اعتماد على شيء ولا على نفسه فهو القائم بالله للّه. (نابلسي، رت، ١٣٦، ١٢)

عابد مطلق

- العابد المطلق هو الإنسان الكامل، الذي خرج عن التقييد بالأسماء والصفات، وصار ذاتًا ساذجًا لا إسم له ولا صفة. فهو مطلق عن جميع القيود. (جزائري، مواف٢، ٨٩٧، ٣)

عادات

- إنّ المراد هنا هو النظر إلى تحسين العادات

والأخلاق الشخصية أي التي تخصّ الشخص المفرد. وهي: إما أنها طبيعية أو أدبية. فالطبيعية تدعى ملَكات والأدبية عادات. وجميعها ترجع إلى التطبّع لأنّ الأصل لجميع هذا الباب. ولذلك يجب أن يكون المدار عليه فنقول: "إنّ الإنسان حينما يولد على الأرض يكون خاليًا من جميع العوائد والأخلاق جيّدة كانت أو رديئة. ولا يوجد فيه شيء سوى الاستعداد إلى التطبّع. فإذا كان استعداده جيدًا مال إلى اقتباس الجيد وإذا كان رديئًا مال إلى اقتباس الرديء. فلا يوجد لتحسين العادات والأخلاق الشخصية أهمّ من إخضاع الاستعداد الإنساني منذ نعومة الأظفار إلى التطبّع بالطبائع الحسنة والتخلُّق بالأخلاق الجيّدة. على أنه في هذه المدة من الحياة تكون الطبيعة شديدة الخضوع لقبول التأثيرات والانفعالات. ولذلك فكلُّ عادة وجدت في الحداثة ولم تُستدرَك طبعت أثرها على الفطرة وكانت ملكة عند الكبر لا تسمح باستئصالها إلّا تحت مشاق التعب الزائد. وهكذا كل خلق. ومتى حصل الانتقال إلى سنّ البلوغ فصاعدًا صار التطبُّع صعبًا جدًّا على الطبيعة ولا يعود للملكة سلطان عليها بل تصير خاضعة لغلبة العادة التي ليس لإزالتها صعوبة". أمّا كيفية ذلك الإخضاع للاستعداد الإنساني فهي تتمّ بإمالة الأميال عن التطبّعات بالعوائد والأخلاق المنكرة وإلحاقها بالمقبولة. ولا يمكن التسليم بكون الشخص متمدّنًا طالما تكون عوائده وأخلاقه غير موافقة لما يقتضيه التمدُّن من التعوّد والتخلّق. (مرّاش، غبح، ٤٩، ٢)

عاديّات

- العقليّات أي الأمور التي ثبتت بالأدلّة العقليّة، كقولك القدرة واجبة لله فذلك أمر عقلي استفيد من الدلالة الوضعية، لأنّ هذا التركيب موضوع لهذا المعنى، وقوله والنقليّات أي الأمور التي ثبتت بالأدلّة النقليّة كقولك النيّة واجبة في الوضوء، فذلك أمر نقلي استفيد من الدلالة الوضعيّة لِمَا تقدّم، وقوله والطبيعيات أي الأمور التي تقتضيها الطبيعية، كقولك الحمرة تدلُّ على الخجل فهذا أمر طبيعي أستفيد من الدلالة الوضعية لما مرّ، وقوله وغيرها أي كالعاديات، كقولك النار محرقة فهذا أمر عادي استفيد من الدلالة الوضعيّة. (بيجوري، حبم، ٢٧، ٢٢)

عارف

- العارف بالله صاحب الكشف والشهود الذي صار كله نورًا كما ورد في الحديث عن النبي صلّى الله عليه وسلّم أنّه كان يقول في دعائه (اللهم اجعل لي نورًا في قلبي ونورًا في قبري ونورًا من بين يدي ونورًا من خلفي ونورًا من يميني ونورًا عن شمالي ونورًا من فوقي ونورًا من تحتي ونورًا في سمعي ونورًا في بصري ونورًا في شعري ونورًا في بشري ونورًا في لحمي ونورًا في دمي ونورًا في عظامي اللهم أعظم لي نورًا وأعطني نورًا واجعل لي نورًا واجعلني نورًا). ومعنى ذلك أن تجعلني أدرك بك وأسمع بك وأبصر بك وأحفظ بك من جميع جهاتي وأستنير بك في سائر أحوالي وأطواري وأقوم بك في عالم دمي وعظامي وأجنح بك وأنت لي وأنا أنت لأن النور هو الله لا نور سواه، فجميع الأنوار الحادثة لا تأثير لها في شيء مطلقًا فليست مرادة بدعاء النبي صلّى الله عليه وسلّم ما كان هذا مقام العارف بالله تعالى أن يصير كله نورًا، ومن لازم ذلك

أن يجد الوجود كله نورًا مثله هو عين نوره الذي هو قائم به. (نابلسي، رت، ٨٣، ٣)

- أمّا من رأى الله في كل شيء فهو العارف الجامع للحق والخلق، فليس بمحجوب عن الحق بالخلق ولا عن الخلق بالحق فيعرف بماذا الحق حق، وبماذا الخلق خلق وبماذا الخلق حق، وبماذا الحق خلق، وبماذا الحق ليس بخلق، وبماذا الخلق ليس بحق، وبماذا الحق والخلق موجودان كما يعلم؛ وبماذا الحق والخلق موجودان لا كما يعلم؛ وبماذا الحق والخلق معدومان كما يعلم وبماذا الحق والخلق معدومان لا كما يعلم إلى غير ذلك من العلوم التي اختصّ بها هذا العارف دون العارفين الذين قبله. (نابلسي، رت، ٨٤، ١٢)

- إنّ المؤمن والعارف لمّا كان حالهما في الإيمان والمعرفة ليس مبنيًّا على مقتضى العقل ولا مستفادًا منه بل هو شرع إلهي محض أجراهما مجرى من لا يعقل حيث لم يستعملا آلة العقل فيما اتّصفا به من الإيمان والمعرفة، فذكر فيهما ما موضع مَنْ، والتقدير كم بين المؤمن بالغيب الذي (يكون) أي يوجد ويتكوّن (بأمره) أي بأمر الله سبحانه وتعالى الذي قام به كل شيء، فإنّ ذلك الكائن بأمره تعالى موجود عند نفسه غائب عن شهود أمر الله تعالى الممسك له، غير أنّه مؤمن بذلك إيمانًا بالغيب، (وبين ما) أي العارف الذي (يكون) أي يوجد ويتكوّن (به) أي بالحق سبحانه وتعالى الذي هو غالب على أمره. (نابلسي، رت، ٩١، ٥)

- العارف يقال فيه ذاتي لغلبة محق الذات العليّة له في بعض الأوقات فيصير قيامه بها، ويقال فيه صفاتي أسمائي لغلبة أحكام الصفات والأسماء عليه في أكثر الأوقات؛ وهذا الصفاتي الأسمائي هو مراد الشيخ رضي الله هنا في قوله يكون به. (نابلسي، رت، ٩٢، ٩)

- العارف بالله تعالى الذي أنتجت له محبّته للّه تعالى معرفته به تعالى، وأنتج له علمه وعمله محبته للّه تعالى، فهو صاحب المرتبة الثالثة عَلِمَ وعَمِلَ فأحبَّ فَعَرف. ولو لم يعلم ما عمل. ولولا أنه علم وعمل ما أحب. ولولا أنه أحبّ ما عرف، فالعلم شرط العمل، والعمل شرط المحبّة، والمحبّة شرط المعرفة، فالمراد بالعلم العلم بالله وأحكامه؛ وبالعمل العمل مع الإخلاص، وبالمحبّة محبّة الحق تعالى وبالمعرفة المعرفة به تعالى، فكم من عالِم ليس عالمًا بالله تعالى ولا بأحكامه، وكم من عالِم بالله تعالى وبأحكامه غير عامل بذلك، أو عامل بغير ما علم من ذلك جهلًا منه بكيفيّة العمل أو عامل بذلك على وجهه غير مخلص في عمله للّه تعالى أو مخلص في ذلك بغير دوام فلا يصل بسبب ذلك الانقطاع إلى مقام المحبّة فلا يحصل على المعرفة. (نابلسي، رت، ١١٦، ١٢)

- (العارف) بالله تعالى المتحقّق في معرفة العبد والرب والقائم بنفسه في عين قيامه بربّه (ما له) بنفسه في غير تجلّي ربّه (حول) أي تحوّل وانتقال من مكان إلى مكان أو حال أو مقام إلى مقام؛ بل انتقاله في جميع ذلك بنفسه القائمة في حضرة تجلّي ربّه بربّه، فهو بنفسه بربّه لا بنفسه فقط ولا بربّه فقط. (نابلسي، رت، ١٣٦، ١٦)

- ثم لما فرغ (النابلسي) من ذكر العارف الذي هو في مقام الصفات شرع في ذكر المستغرق الذي هو في مقام الذات، ولم يذكر حرفًا عاطفًا

لعدم مناسبته مع ما قبله كأنه عالِم آخر على حدة فقال: (الموجود) بنفسه في حضرة تجلّي وجود الحق تعالى سبحانه وتعالى حيث هو في مقام العارف بعد فَقْدِ نفسه في نفس المتجلّي الحق سبحانه وتعالى حيث هو في مقام الصدّيق كما سبقت الإشارة (ما له) في نفسه (وجود) ولا في حضرة التجلّي عنده غير وجود المتجلّي من غير تجلٍّ لخروجه من الحضرات الإلهية واندراجه في غيب الهوية، فمقامه جحود مقام العارف كما قلت في هذا الوقت من النظم. (نابلسي، رت، ١٣٨، ٦)

- العارف وهو الذي كشف الله له عن حقيقة الأمر، فعرف نفسه، فعرف ربّه. (جزائري، مواف١، ١٥٤، ٢٣)

عارف كامل

- العارف الكامل؛ هو الذي تظهر فيه صورة الحق - تعالى - على الكمال، لأنه مرآة الحق، يرى الحق فيه أسماءه وأوصافه، فالعارف صورة الحق: أعني صورة العارف الباطنة؛ فظاهر العارف خلق. وباطنه حق. فصورة باطنه هي صورة الحق - تعالى - لأنه متخلّق بأخلاقه متحقّق بأسمائه. فكل من رأيناه تظهر منه أخلاق الحق - تعالى - وأوصافه وأسماؤه، عرفنا أنه عارف بالله، وأن المعرفة وصفة. فالعارف بمثابة الإناء، والحق - تعالى - بمثابة الماء. ولما كان الماء لا لون له، وإنما يتلوّن ويظهر بلون الإناء؛ فكذلك الحق - تعالى - لا صورة له مخصوصة. وإنّما يتلوَّن ويظهر بلون الإناء؛ فكذلك الحق - تعالى - لا صورة له مخصوصة. وإنما يتصوَّر ويظهر بصورة العارف له. فهو هو، وكل صور العالم آنية، لظهور ماء الحق - تعالى - ولكن ليس كالإنسان، فإنه الآنية الوحيدة في قبول هذا الظهور، وليس المراد من نسبة الصورة إلى الحق - تعالى - إلّا أسماؤه. لا أن له شكلًا مصوّرًا محدودًا، تعالى الله عن ذلك. (جزائري، مواف١، ٥٦، ٥)

عارية

- العرية وهي هبة الثمرة والعارية وهي تمليك منفعة مؤقّتة لا بِعوَض. (سنوسي، مدر، ١٣٧، ١٤)

- قال فقهاؤنا في تعريف العارية بأنّها تمليك منفعة مؤقّتة لا بعوض خرج به تمليك الانتفاع، لأنّ مالك المنفعة له أن يستوفيها بنفسه أو بغيره بخلاف مالك الانتفاع، كسكان المدارس والزوايا والرباطات فإنّهم لا ينتفعون إلّا بأنفسهم وليس لهم أن يواجروا ذلك أو يعيروه لغيرهم، قال الدسولي فالانتفاع هو الذي قصد به المعطي خصوص من قام به الوصف أو خصوص ذات المعطى له بالفتح، كسكنى بيوت المدارس استوفاها المعطى له بنفسه أو بغيره فله أن يعيرها أو يستأجرها لمثله. (سنوسي، مدر، ١٤٤، ١)

- العارية موداة ترجع لربّها ولا يتركها المستعير عنده بعد قضاء وطره أو انقضاء مدّته (موت ذي المنفعة)، لأنّ المالك خصّه بها، فإذا مات انقضت، وقد قرّر الفقهاء في المنفعة بعوض أن من اكترى دارًا لسنة فيسكنها ستة أشهر ثم فلس أو مات قبل أن ينقد شيئًا فلربّها محاصة الغرماء في الستة الأشهر المسكونة، ثمّ هو أحقّ بداره انقضاء مدة الانتفاع يرجع به الحق للمالك من غير خلاف. (سنوسي، مدر، ١٤٧، ٢٢)

عاشِر

- من أرسله السلطان في القبائل لأخذ صدقات المواشي في أماكنها ويُسمّى الساعي، والعاشر هو الذي نصبه الإمام على طريق المسافرين لأخذ زكاة التجّار المارّين عليه بأموالهم ومواشيهم ليأمنوا من اللصوص ويحميهم منهم، فلا بدّ أن يكون قادرًا على الحماية ويكون حرًّا مسلمًا غير هاشمي. (نابلسي، رق، ٦٩، ١٢)

عاصٍ

- إنّ من ترك امتثال الأوامر والنواهي جميعها مع تصديقه بأنها أوامر الله تعالى ونواهيه ليس بكافر، بل هو عاصٍ. فإنّ من كذب بشيء منها فقد كفر البتّة، على أنّ الإيمان بالله تعالى هو التصديق، وعلى معنى التصديق أنّه نسبة الخبر إلى الصدق، لا أنّه التصوّر مع الحكم. وليس المراد بالتصديق بحيث فسّرنا به الإيمان، التصوّر مع الحكم؛ لأن بعض ما يجب الإيمان به لا يمكن تصوّره بوجه من الوجوه البتّة، كذات الله تعالى وصفاته، فيلزم أن لا يمكن التصديق به؛ لأن الحكم فرع التصوّر، بل المراد ما ذكرنا: أن التصديق نسبة الخبر إلى الصدق. (نابلسي، أش، ٢٤٨، ١٣)

عافية

- عن أبي الدَّرداء - رضي الله عنه - مرفوعًا: "ما أحلَّ الله في كتابه فهو حلال وما حرَّم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عافية، فاقبلوا من الله عافيته فإنّ الله لم يكن لينسى شيئًا. (وهاب، أي، ٢٩، ٥)

عالَم

- أمّا العالَم في نسبة ترتيب بعضه إلى بعض ففيه ترتيب وتقديم وتأخير، كترتيب الأسباب على المسبّبات، والمفرد مُقدَّم على المُركَّب، والجزء مُقدَّم على الكلّ، ويلزم من ذلك وجود الزمان، فيتقدّم أمس على اليوم، والماضي على المستقبل، وكل ذلك في نظر الفعل، لا في الأمر. (نابلسي، أش، ١٧٣، ٥)

- إعلم بأنّه ليس في البصائر والأبصار غير الوجود، والصور القائمة به من المحسوسات والمعقولات لا غير. فالأجسام كلها صور، وكذلك أعضاؤها وأبعاضها وأجزاؤها، والألوان القائمة بها والطعوم والروائح، وكذلك جميع الكيفيّات والكمّيات والأماكن والأزمان صور أيضًا. وكذلك المعاني والقوى الباطنيّة والظاهريّة صور كذلك. ومجموع العالم كلُّه إمّا أعراض أو أجسام أو أرواح. (نابلسي، وج، ٣٥، ٩)

- إعلم أنّ العالَم بفتح اللام إسم لما سوى الله وصفاته من الموجودات والأحوال على القول بها، وأمّا المعدومات فليست من العالم سواء كانت ممكنة كولد لزيد قبل وجوده أو مستحيلة كالشريك، وبعضهم خصّ العالَم بذي الروح وبعضهم خصّه بالإنس والجنس وبعضهم خصّه بالملائكة وبعضهم خصّه بالثلاثة مع الشياطين وبعضهم خصّه بأهل الجنّة والنار، لكن لا دليل على ذاته كلّه. (بيجوري، تمر، ٢٤، ٩)

- إنّ العالم صورة الوجود الذات الحق، فإنّه تعيّن أسمائه، وظهور الأسماء هو ظهور الذات الوجود، لأنّ الأسماء أمور عدميّة معقولة غير مشهودة، والظهور وجودي وبطون الذات عين

ظهور الأسماء، لأنّ ظهور الأسماء هو عين ظهور الكثرة، وذلك مناف للوحدة الذاتية، فعين بطونه تعالى عين ظهوره. فهو الظاهر الباطن. (جزائري، مواف٢، ٦٢٧، ١٦)

- وجود العالم بعد عدمه عند سيّدنا ومولانا وعند أهل الكشف الإلهي كافّة هو شعور الأعيان الثابتة بأنفسها وبغيرها، وأحوالها في علم باريها تعالى على التالي والتتابع إلى غير نهاية دنيا وآخرة. وقبولها أن تكون مظهرًا للوجود الحق - تعالى - لا أنّها استفادت وجودًا، وإنّما استفادت المظهريّة لا غير. فالظاهر هو الوجود الحق مسمّى بأسماء الممكنات، وموصوفًا بصفاتها، ومنعوتًا بنعوتها، فحقائق العالم المسمّاة بالأعيان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود الخارجي، فهي على حالها ما برحت. فلا وجود للعالم بالمعنى الذي يعتقده العموم في أهل الحجاب، فكل ما يُسمّى سوى وغير للحق- تعالى - فلا وجود له إلّا في المدارك والمشاعر الإنسانية، وأمّا في نفس الأمر فلا شيء إلّا الوجود الحق - تعالى - الظاهر بأحوال الممكنات ونعوتها الثابتة في إمكانها وعدمها. (جزائري، مواف٣، ١٢٩٨، ٢٣)

عالِم

- إنّ جملة من يوصف بالعلم سبعة أنواع: مجتهد مستقلّ ومقيّد بمذهب ومقيّد بفتوى بقسميه ومقيّد ببعض فنون العلم وأبوابه ومسائله، وذو عِلم معتبر لم يبلغ درجة من قبله. (سنوسي، معش، ١١٢، ٥)

- قال تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾ (القصص: ٦٨). ما كان لهم الخيرة، المختار عند التحقُّق: من اجتمع له العلم والإرادة والقدرة، وليس ذلك إلّا الحق - تعالى -، فهو المختار، "عالِم" بمعنى أنه مريد قادر، لا بمعنى الاختيار المعروف، وهو التردُّد بين الأمرين، ثم وقوع الاختيار على أحدهما، فإنّ أحديَّة المشيئة؛ تمنع من اتّصاف الحق - تعالى - بالاختيار بهذا المعنى. ثم أخبر تعالى بنفي الخيرة، اسم في الاختيار عن كل ما سواه، بمعنى أنّه لا يصحُّ ولا يستقيم ولا يكون لهم ذلك: لأن عطف الاختيار على الخلق مشعر بأن الذي يخلق هو الذي يختار، وليس ذلك إلّا الحق - تعالى -، فإنه الذي له الخلق والأمر. ومَن لا يخلق؛ لا يصحُّ له الاختيار. (جزائري، مواف١، ٢٦٥، ١٥)

- إنّ إدارة أحكام الشريعة كما تتوقّف على العلم بالنصوص تتوقّف على معرفة الأحوال التي تعتبر في تنزيل تلك النصوص، فالعالِم إذا اختار العزلة والبعد عن أرباب السياسة فقد سدَّ عن نفسه أبواب معرفة الأحوال المشار إليها وفتح أبواب الجور للولاة، لأنّهم إذا استعانوا به فامتنع صاروا يتصرّفون بلا قيد، نعم يعاب على العالِم شرعًا وعقلًا التكلُّف في الدين والتمحّل في النصوص الظاهرة في خلاف ما أراد منها، وارتكاب الأقوال الضعيفة ليوافق الأهوية والأغراض لا لأجل مصالح تتنزّل منزلة الحاجة والضرورة حتى ينقلب ذلك الضعيف قويًا، وحيث كانت إدارة المصالح السياسية مما لا يتيسّر لغالب الولاة إجراؤها على الأصول الشرعية لأسباب شتّى يطول شرحها، وتقدّمت الأدلّة على ما يترتّب على إبقاء تصرّفاتهم بلا قيد من المضار الفادحة، رأينا أنّ العلماء الهداة جديرون بالتبصّر في سياسة أوطانهم واعتبار الخلل الواقع في أحوالها الداخلية والخارجية وإعانة أرباب

السياسة بترتيب تنظيمات منسوجة على منوال الشريعة معتبرين فيها من المصالح أحقَّها ومن المضار اللازمة أخفّها، ملاحظين فيما يبنونه على الأصول الشرعية أو يلحقونه بفروعها المرعيّة ذلك المقال الوجيز المنسوب لعمر بن عبد العزيز تحدث للناس أقضية بحسب ما أحدثوه من الفجور وما في معناه من أدلّة أن الشريعة لا تنسخها تقلّبات الدهور. (تونسي، أقوم، ٤١، ١١)

عالَم الأجسام

- المرتبة الخامسة من المراتب الكلّية، وهي مرتبة عالم الأجسام، وأوَّلها العرش، ثم أوجد الله - تعالى - العرش في الجسم الكلّ المعقول وجودًا عينيًّا شهاديًّا، فهو موجود عيني طبيعي بعد النفس الكلّية. واسم العرش يطلق لغة على السرير وعلى الملك. والمراد هنا السرير. والعروش خمسة أوّلها عرش الحياة، ويقال: عرش الهويّة، وعرش المشيئة وهو العماء المتقدّم الذكر، ويسمَّى فلك المعاني، وهو عرش معقول. الثاني العرش المجيد، وهو العقل الأوَّل، الثالث العرش العظيم وهو النفس الكلّ، الرابع العرش الرحماني عرش الاستواء، الخامس العرش الكريم وهو الكرسي. والمراد هنا العرش الرحماني، وبعض السادة يسمّيه بالجسم الكلّ نظرًا لإحاطته بجميع الأجسام. (جزائري، مواف٢، ٦٦٠، ٢)

عالَم الآخرة

- نشهد أنّ الله تعالى خلق عالمًا تنتقل إليه أرواح الموتى، يسمّى "عالم البرزخ" وهو بين الدنيا والآخرة، فيه يسأل الموتى في قبورهم عن الله تعالى، وعن محمد صلّى الله عليه وسلّم. والمؤمنون يلهمهم الله تعالى الجواب الحق. وأنّ الله تعالى خلق عالمًا يسمّى عالم الآخرة، وقد وصفه الله تعالى في القرآن، وجاءت أوصافه في أحاديث النبي صلّى الله عليه وسلّم، وهو مشتمل على بعث وحشر وصراط وميزان وحساب، وجنّة ونار، ونعيم وعقاب. وأهل الجنّة خالدون فيها أبدًا، لا يزول نعيمها، وأهل النار خالدون فيها أبدًا، لا يفتر عنهم من عذابها. (نابلسي، أش، ١٧٨، ١٣)

عالَم الأمر

- إنّ للّه تعالى عالمين أنتجهما تَجَلّيه وظهوره بذاته لذاته. الأول يُسمّى عالم الأمر وهو واحد كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾ (القمر: ٥٠) ومعرفته تُسمّى علم الحقيقة. والثاني يسمّى عالم الخلق وهو كثير كما قال تعالى: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ٨) ومعرفته تسمّى علم الشريعة، والمراد بمعرفته المعرفة المطابقة لما هو عند الله تعالى وهي معرفة الإيمان لا معرفة العقل والحسّ وكلا العالمين للّه تعالى. (نابلسي، رت، ٦٦، ١٣)
- إعلم: أنّ المخلوقات منقسمة إلى عالم أمر وعالم خلق، فلكل فرد من أفراد عالم الخلق، حتى الذرة أمر يخصُّه من عالم الأمر يدبِّره، وعالم الخلق هو السبب في إيجاد عالم الأمر، من الأمر الكل. (جزائري، مواف٢، ٥١٢، ٦)
- تسمّي المؤثّرات: أحكام الوجوب، والقوابل المتأثّرات: أحكام الإمكان. فلمّا خرج الإذن الإلهي للأسماء بالظهور والتأثير توجَّه كلُّ إسم إلى ما تقتضيه حقيقته، فكانت الموجودات

الخارجية، التي أولها عالم الأرواح العالية العقل الأول، ومن في مرتبته من المهيمين في الله، الذين ما عرفوا أنّ الله - تعالى - خلق غيرهم ولا أنفسهم، وهم الكربيون (بالتخفيف) سادة الملائكة المقرّبين. بل ليسوا بملائكة، وإنما هم أرواح، والنفس وهو اللوح المحفوظ من العالين، وإن كان مخلوقًا بواسطة العقل الأول. وأمّا العقل الأول والمهيمون فمن غير واسطة. وهذه المرتبة يسمّيها بعض أهل الله "بعالم الملكوت" وبعضهم يسمّيها "بعالم الجبروت" وبعضهم يسمّيها "بعالم الأمر" لوجوده عن أمر الحق فقط من غير واسطة سبب غير الأمر، وهو قوله "كُنْ" فما هو موجود عن مادة وعالم الخلق كل موجود صدر عن مادة وسبب متقدّم، كصدور الولد عن أبويه. وفي التحقيق؛ الكل عالَم الأمر. (جزائري، مواف٢، ٦٢٤، ٢٠)

عالِم بالحديث

- العالِم بالحديث عندهم (الأصوليون) صنفان: ذو اجتهاد مطلق بقسميه من مستقلّ ومنتسب وسيأتيان، وذو اجتهاد جزئي بنّاء على جواز تجزّئه، ولهم فيه قولان أصحّهما الجواز وبه قال الأكثرون كما في جمع الجوامع وغيره. (سنوسي، كو، ٤٤، ٥)

عالَم البرزخ

- نشهد أنّ الله تعالى خلق عالمًا تنتقل إليه أرواح الموتى، يسمّى "عالم البرزخ" وهو بين الدنيا والآخرة، فيه يسأل الموتى في قبورهم عن الله تعالى، وعن محمد صلّى الله عليه وسلّم. والمؤمنون يلهمهم الله تعالى الجواب الحق. وأنّ الله تعالى خلق عالمًا يسمّى عالم الآخرة، وقد وصفه الله تعالى في القرآن، وجاءت أوصافه في أحاديث النبي صلّى الله عليه وسلّم، وهو مشتمل على بعث وحشر وصراط وميزان وحساب، وجنّة ونار، ونعيم وعقاب. وأهل الجنّة خالدون فيها أبدًا، لا يزول نعيمها، وأهل النار خالدون فيها أبدًا، لا يفتر عنهم من عذابها. (نابلسي، أش، ١٧٨، ١٠)

عالَم الجبروت

- عالم الجبروت: عالم الأسماء المتحكّم في الملك والملكوت وهو المدرك بالعقول. فمن أدرك ببصره جسمًا متحرّكًا مثلًا طلب مشاهدة محرّكه ببصيرته، وإدراك المؤثّر في المحرّك والمُتحرِّك بعقله مثلًا. (جزائري، مواف٣، ١٠٩٩، ٩)

عالَم الخلق

- إنّ للّه تعالى عالمين أنتجهما تَجَلّيه وظهوره بذاته لذاته. الأول يُسمّى عالم الأمر وهو واحد كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾ (القمر: ٥٠) ومعرفته تُسمّى علم الحقيقة. والثاني يسمّى عالم الخلق وهو كثير كما قال تعالى: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ٨) ومعرفته تسمّى علم الشريعة، والمراد بمعرفته المعرفة المطابقة لما هو عند الله تعالى وهي معرفة الإيمان لا معرفة العقل والحسّ وكلا العالمين للّه تعالى. (نابلسي، رت، ٦٦، ١٥)

- إعلم: أنّ المخلوقات منقسمة إلى عالم أمر وعالم خلق، فلكل فرد من أفراد عالم الخلق، حتى الذرة أمر يخصُّه من عالم الأمر يدبّره، وعالم الخلق هو السبب في إيجاد عالم الأمر،

من الأمر الكل. (جزائري، مواف٢، ٥١٢، ٦)

- إنّ عالم الخلق له وجهان: وجه إلى سببه الحادث العيني، ووجه إلى الأمر وهو سببه الغيبي، وعالم بلا واسطة الأمر له وجه واحد. وحيث كانت حقائق الممكنات وهي الأعيان الثابتة صور الأسماء في المرتبة الثانية، التي هي التعيُّن الثاني. والأسماء كانت شؤون الذات في المرتبة الأولى، التي هي التعيُّن الأول، وتُسمّى الحقائق هنالك "بالحروف العاليات" وكانت حقائق الشؤون وذواتها تقتضي تقدّم بعضها وتأخّر بعضها، لأنّ بعضها شأن الذات، شأن الذات بلا واسطة، وبعضها شأن الذات بواسطته كالحياة، فإنها شأن الذات بلا واسطة. (جزائري، مواف٢، ٦٢٥، ٢)

عالَم المُلْك

- عالَم المُلْك: هو عالم الشهادة المدرك بالأبصار الظاهرة ظاهر لظاهر. (جزائري، مواف٣، ١٠٩٩، ٧)

عالَم الملكوت

- تسمّي المؤثّرات: أحكام الوجوب، والقوابل المتأثّرات: أحكام الإمكان. فلمّا خرج الإذن الإلهي للأسماء بالظهور والتأثير توجّه كلُّ إسم إلى ما تقتضيه حقيقته، فكانت الموجودات الخارجية، التي أولها عالم الأرواح العالية العقل الأول، ومن في مرتبته من المهيمين في الله، الذين ما عرفوا أنّ الله - تعالى - خلق غيرهم ولا أنفسهم، وهم الكريبون (بالتخفيف) سادة الملائكة المقرّبين. بل ليسوا بملائكة، وإنما هم أرواح، والنفس وهو اللوح المحفوظ من العالين، وإن كان مخلوقًا بواسطة العقل الأول. وأمّا العقل الأول والمهيمون فمن غير واسطة. وهذه المرتبة يسمّيها بعض أهل الله "بعالم الملكوت" وبعضهم يسمّيها "بعالم الجبروت" وبعضهم يسمّيها "بعالم الأمر" لوجوده عن أمر الحقّ فقط من غير واسطة سبب غير الأمر، وهو قوله "كُنْ" فما هو موجود عن مادة وعالم الخلق كل موجود صدر عن مادة وسبب متقدّم، كصدور الولد عن أبويه. وفي التحقيق؛ الكل عالَم الأمر. (جزائري، مواف٢، ٦٢٤، ١٩)

- عالم الملكوت: هو باطن عالم الملك وهو المدرك بالبصائر الباطنة باطن لباطن. (جزائري، مواف٣، ١٠٩٩، ٨)

عالمين

- أمّا ﴿ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (الفاتحة: ٢) فهو إسم لكل ما سوى الله تبارك وتعالى، فكل ما سواه من ملك ونبي وإنسي وجنّي وغير ذلك مربوب مقهور يتصرّف فيه. (وهاب، تفس، ١١، ١٣)

عام باقٍ على عمومه

- معرفة العام والخاص: العامُّ الباقي على عمومه؛ وهو ما وُضِع عامًّا واستُعمِل عامًّا، وقد عقد له الثَّعالبيُّ باب الكُلِّيَّات؛ فمن ذلك كلُّ ما علاك فأظلَّك فهو: سماء، وكلُّ أرض مستوية فهي: صَعِيد، وكلُّ حاجز بين شيئين فهو: مَوْبِق، وكلُّ بناء مربَّع فهو: كَعْبَة، وكلُّ بناء عال فهو: صَرْح، وكلُّ ما ارتفع من الأرض فهو: نَجْد، إلى غير ذلك من الأمثلة، وهي كثيرة جدًّا. (مخان، بصل، ٢١٥، ٨)

عام مخصوص

- أمّا العامُّ المخصوص؛ فهو ما وُضِع في الأصل عامًّا، ثمّ خُصّ في الاستعمال ببعض أفراده؛ كـ السَّبْت: فإنّه في اللُّغة الدَّهر، ثمّ خُصّ في الاستعمال لغة بآخر أيّام الأسبوع، وهو فرد من أفراد الدَّهر. وأمثلته عزيزة الوجود. (مخان، بصل، ٢١٦، ٣)

عامّة

- كان الناس على درجتين: العلماء والعامّة، وكان من خبر العامّة أنّهم كانوا في المسائل الإجماعية التي لا اختلاف فيها بين المسلمين أو بين جمهور المجتهدين لا يقلّدون إلّا صاحب الشرع، وكانوا يتعلّمون صفة الوضوء والغسل وأحكام الصلاة والزكاة ونحو ذلك من آبائهم أو معلّمي بلادهم فيمشون على ذلك، وإذا وقعت لهم واقعة نادرة استفتوا فيها أي مفت وجدوا من غير تعيين مذهب. (دهلوي، رد، ١٨، ١٧)

- إن قيل إنّ أولي الأمر، في هذا العصر، لا يبرمون أمرًا إلّا بموافقة أهل الندوة والشورى بخلاف السَلَف، فإنّهم كانوا يقضون بما يظهر لهم أوّل العين ولم يكن لوزرائهم إلّا حقّ المشورة والنصحية، قلنا إنّه قد ظهر لنا بدلائل التجارب، وشواهد الحوادث، إنّ رئيس الحكومة إذا أراد أمرًا حمل أهل الندوة على الموافقة عليه ولا سيّما إذا كان ضلع العامّة معه، وأنت تعلم أنّ العامّة تنظر إلى ظاهر السياسة لا إلى باطنها، وأنّه لا يصعب على رئيس حكومتها أن يجمع قلوبها على ولائه، وفي تاريخ نابوليون الثالث، وقيام العامّة بأمره ما يؤيّد ذلك، وناهيك أنّ نابوليون الأول كان يتصرّف في دم الفرنساويين وأموالهم، ويبذل منها ما شاء بغير حساب، ولم يكن منهم من يسخط لعمله أو يردُّ له أمرًا، ولا حاجة إلى الاستدلال بالتواريخ والأخبار، فإنّ في الأعمال الجارية ما يثبت قولنا، وحسبنا أن جرائد أوروبا لا تخجل وهي في بلاد الحريّة أن تقول إنّ الحرب أو السلم بيد السياسيين المتقدّم ذكرهم، وأنّ أحدهم يغيّر هيئة الأرض بكلمة واحدة، فإذا تدبّرت ذلك علمت أنّ الحريّة إسم بلا مسمّى عند القوم، وأنّ تكرار ذكرها في محافلهم، ورسمها في مجامعهم، هو من قبيل اللغو الساقط، والتمويه والتطرئة، وأيقنت أن في حريّتهم استبدادًا واستعبادًا، وحيث قد تبيّن لنا أن أمر بني الإنسان في يد مَن ذكرنا منهم، فلا مندوحة لنا عن النظر في أعمالهم، رجاء معرفة مقاصدهم، وعسى أن لا يكون في ذلك ما يسوءهم ويخرج عن أحكام استبدادهم، وأنّا لنبرأ إليهم كما شاءت العبوديّة من أن يكون في كلامنا ردّ لأمرهم، أو مخالفة لحكمهم، أو خروج عن حسن الرجا فيهم، والظنّ بهم. (إسحق، درر، ٧٠، ١٤)

عامّي

- قال النووي (في الروضة) لو منعنا الناس عن التقليد يعني في هذا النوع أي الفروع لتركناهم حيارى، والعامي في عرفهم كل من لا يتمكّن من إدراك الأحكام الشرعية من الأدلّة ولا يعرف طرقها فيجوز له التقليد، بل يجب عليه التقليد. (سنوسي، كو، ٥٤، ٢)

عامّي صرف

- إعلم أنّ العامي الصرف ليس له مذهب وإنّما مذهبه فتوى المفتي في البحر الرائق لو احتجم أو اغتاب فظنّ أنّه يفطره ثم أكل، إن لم يستفت

فقيهًا ولا بلغه الخبر فعليه الكفّارة لأنّه مجرّد جهل، وأنّه ليس بعذر في دار الإسلام وإن استفتى فقيهًا فأفتاه لا كفّارة عليه، لأن العامي يجب عليه تقليد العالِم إذا كان يعتمد على فتواه، فكان معذورًا فيما صنع، وإن كان المفتي مخطئًا فيما أفتى، وإن لم يستفت ولكنه بلغه الخبر وهو قوله صلّى الله عليه وآله وسلّم أفطر الحاجم والمحجوم، وقوله عليه الصلاة والسلام الغيبة تفطر الصائم ولم يعرف النسخ ولا تأويله لا كفّارة عليه عندهما، لأنّ ظاهر الحديث واجب العمل به خلافًا لأبي يوسف لأنه ليس للعامي العمل بالحديث لعدم علمه بالناسخ والمنسوخ. (دهلوي، رد، ٥١، ١٥)

عبادات

- (العبادات) جمع عبادة وهي ما يفعله المتّقي في مجاهدة نفسه طلبًا لمرضاة ربه امتثالًا واجتنابًا (للمعاوضات) جمع معاوضة اسم لما يعوّضه الله تعالى للعبد جزاء على عبادته له وهي الثواب في الآخرة والنجاة من النار، يعني أن العبادات موضوعة شرعًا للمعاوضات سواء كان قصد بها العبد المعاوضات أو لم يكن قصده ذلك بل أخلص فيها لوجه الله تعالى الكريم. (نابلسي، رت، ١٢٥، ١٠)
- أمّا العبادات فخمسة أنواع: الصلاة، والزكاة، والصوم والحجّ، والجهاد. (طهطاوي، اكا٢، ٦٠٨، ١٠)

عبادة

- العبادة اعتقاد وقول وعمل وأحد نكرة وقعت في سياق النهي فتعمّ كل معقول ومحسوس فتشمل الشّرْك الجلي والخفي. (نابلسي، رت، ٣٢، ٨)
- إن العبادة هي التوحيد، لأنّ الخصومة فيه. (وهاب، كت، ١٠، ١٠)
- إذا ثبت أنّ الحكم له (الله) وحده دون الظنّ وما تهوى الأنفس، فإنّه سبحانه حكم بأنّ العبادة كلها محصورة عليه ليس لأحد من أهل السماء وأهل الأرض منها شيء. (وهاب، تفس، ١٤٧، ٧)
- إنّ العبادة لا تُسمّى عبادة إلّا مع التوحيد، كما أنّ الصلاة لا تُسمّى صلاة إلّا مع الطهارة، فإذا دخل الشّرك في العبادة فَسُدَت، كالحدث إذا دخل في الطهارة، فإذا عرفت أنّ الشرك إذا خالط العبادة أفسدها وأحبط العمل وصار صاحبه من الخالدين في النار عرفت أنّ أهمّ ما عليك معرفة ذلك، لعلّ الله أن يخلّصك من هذه الشبكة، وهي الشرك بالله. (وهاب، عس، ١٩٩، ٩)
- إعلم أنّ للعبادة أربع مراتب: الأولى أن يشوبها أغراض دنيويّة كرياء وهذه حرام، الثانية أن يعبد الشخص طلبًا للثواب وخوفًا من العقاب وهذه نازلة جدًّا، الثالثة أن يعبد ليشرف بالنسبة له تعالى وهذه أعلى من التي قبلها، الرابعة أن يعبد الله لكون إلهًا وهو عبده وهذه أعلاها. (بيجوري، حبم، ١٥، ٦)
- كلّ ما ورد في القرآن في الأمر بالتوحيد والعبادة؛ إنّما هو لهذه المرتبة، وهي مرتبة الألوهية لا للذات، وأمّا من قال في اسم الله: إنّه صفة أو مشتقّ من كذا أو كذا، فقد جعله لمرتبة الألوهيّة، ووروده في القرآن يحتمل الوجهين، وقول من قال لا يجوز التخلّق بالاسم "الله" يريد الأول. وقول من قال يتخلّق بالاسم "الله" فإنّه كسائر الأسماء؛ يريد الثاني. فمن قال من العابدين أصلّي أو أصوم،

أو أفعل كذا قيامًا بحق الله أو الأحد؛ لم تقبل عبادته، إن قصد الذات الغنيّة عن العالمين، فإن الذات لا تقبله والأحديّة ترمي به. فإنها بحقيقتها تنفي أن يكون معها غيرها من عابد أو عارف، فالذي يعبد الأحد، والله إن كان علمًا على الذات لا تصح له عبادة، فهو يُعبَد في غير معبد، ويعمل في غير معمل، إلّا رجالًا من خاصة الخاصة، فإنّ عبادتهم ذاتية، لأنّهم لما تجلّت لهم نفوسهم وعرفوها، رأوا إستفادة وجوههم من غيرهم، فأعطتهم رؤية أنفسهم لعبادة الذاتية، لا عبادة المرتبة كغيرهم، لأنّ معرفتهم شهودية، ما هي علميّة كغيرهم. وهم الزنادقة الذين قال فيهم الجنيد - رضي الله عنه - لا يكون الصدِّيق صديقًا حتى يشهد ما فيه صدِّيق، بأنه زنديق. ومَن تسلّق على هذا المقام وليس من أهله هلك، ومَن قال أصلّي أو أصوم، أو أفعل كذا قيامًا بحق الربوبية والعبودية، قبلت عبادته. والسعيد الجامع بينهما. (جزائري، مواف١، ٢١٦، ٢)

عبادة تكليفية

- العبادة التي خلق لها الجنّ والإنس؛ هي العبادة الذاتية كسائر المخلوقات. ولا شكّ أن للجن والإنس عبادة ذاتية، والعبادة التي قلنا سببها الدعوى، هي العبادة التكليفيّة، التي نشأت من اجتماع النفس الناطقة بالجسم العنصري. (جزائري، مواف١، ٣٢، ١٦)

عبادة ذاتية

- العبادة التي خلق لها الجنّ والإنس؛ هي العبادة الذاتية كسائر المخلوقات. ولا شكّ أن للجن والإنس عبادة ذاتية، والعبادة التي قلنا سببها الدعوى، هي العبادة التكليفيّة، التي نشأت من اجتماع النفس الناطقة بالجسم العنصري. (جزائري، مواف١، ٣٢، ١٥)

- كلّ ما ورد في القرآن في الأمر بالتوحيد والعبادة؛ إنّما هو لهذه المرتبة، وهي مرتبة الألوهية لا للذات، وأمّا من قال في اسم الله: إنّه صفة أو مشتقّ من كذا أو كذا، فقد جعله لمرتبة الألوهيّة، ووروده في القرآن يحتمل الوجهين، وقول من قال لا يجوز التخلُّق بالاسم "الله" يريد الأول. وقول من قال يتخلّق بالاسم "الله" فإنّه كسائر الأسماء؛ يريد الثاني. فمن قال من العابدين أصلّي أو أصوم، أو أفعل كذا قيامًا بحق الله أو الأحد؛ لم تقبل عبادته، إن قصد الذات الغنيّة عن العالمين، فإن الذات لا تقبله والأحديّة ترمي به. فإنها بحقيقتها تنفي أن يكون معها غيرها من عابد أو عارف، فالذي يعبد الأحد، والله إن كان علمًا على الذات لا تصح له عبادة، فهو يُعبَد في غير معبد، ويعمل في غير معمل، إلّا رجالًا من خاصة الخاصة، فإنّ عبادتهم ذاتية، لأنّهم لما تجلّت لهم نفوسهم وعرفوها، رأوا إستفادة وجوههم من غيرهم، فأعطتهم رؤية أنفسهم لعبادة الذاتية، لا عبادة المرتبة كغيرهم، لأنّ معرفتهم شهودية، ما هي علميّة كغيرهم. وهم الزنادقة الذين قال فيهم الجنيد - رضي الله عنه - لا يكون الصدِّيق صديقًا حتى يشهد ما فيه صدِّيق، بأنه زنديق. ومَن تسلّق على هذا المقام وليس من أهله هلك، ومَن قال أصلّي أو أصوم، أو أفعل كذا قيامًا بحق الربوبية والعبودية، قبلت عبادته. والسعيد الجامع بينهما. (جزائري، مواف١، ٢١٦، ١٣)

عبارة

- إنّ كل إنسان يُعبِّر عن مقصوده إمّا بالكلام أو

بالكتابة، فكلامه يُسمّى عبارة ومنطقًا، وتعبيره عن مقصوده بالكتابة يسمّى نفسًا ومسطرة وقلمًا، فقد يكون قلم الإنسان أفصح من عبارته، فإنّه قد يكون الإنسان الكن ويكون قلمه فصيحًا، ثم أنه إذا أفصح وأغرب غرابة مقبولة كانت عبارته عالية، وإن كانت عبارته مؤدّية للمقصود من غير ركاكة فهي مناسبة، وإن كان بها بعض شيء يمجه السماع فهي ركيكة أو رديئة، وعلى كل فالعبارة أما بها إطناب، أو اختصار، أو على الأصل. (طهطاوي، اكا٢، ٢٣٠، ١٨)

عبارة توصيلية

- إعلم بأننا لم ندر بقولنا: إنّ الوجود هو الله تعالى، إطلاق لفظ الوجود على الله تعالى حتى يقال لنا: "إن أسماء الله تعالى توقيفية، أو غير توقيفية؟"، على حسب الخلاف الواقع في المسألة عند علماء الكلام. و"هل ورد في الأسماء الإلهيّة لفظ "الوجود" أو لم يرد؟". وإنّما أردنا "عبارة توصيلية" تخرج الأفهام عن إرادة المعاني التخيلية؛ فيحصل الانفصال عن معتقد "الفرقة الخيالية التصورية"، العابدين لصور خيالاتهم وعقولهم، كما سنذكره. وتلك العبارة هي لفظ "الوجود" الذي يعرفه كل أحد من أنّه الأمر الواحد الذي يصحّ أن يقال: إن كل شيء قائم به. فإذا قام به الشيء، يصحّ أن يقال لذلك الشيء: إنّه موجود. سواء تسمّى باسم الوجود، أو باسم الحق، أو باسم الله، أو بأي اسم سُمّي به. لكن لمّا رأينا اسم الوجود أقرب إلى فهم الفاهمين، أطلقناه حتى ينصرف إلى ذلك. الأمر القائم به كل شيء. وهو مستغن عن كل شيء، ومفتقر إليه كل ما عداه من الأشياء. فإذا انصرف الفهم إلى ما ذكرناه قلنا له: ذلك هو الله، عزّ وجلّ، لا غير. فلو كان هناك لفظ آخر يساوي لفظ الوجود في إفادة ما ذكرناه، غير لفظ الوجود، لقلناه، وأردنا به ما يفيده من المعنى المذكور. (نابلسي، وج، ٢١، ٧)

عبد

- إذا صحّ الفقر أي تمّ تحقُّق العبد بالفناء الصِّرف، انقلب فقره غنًى صرفًا ووجودًا محضًا كما أنّه إذا تمّ الليل، كان النهار وظهور النور، واختفى الظّلام، وكان هو الله لأنّ الله تعالى نور السموات والأرض، والسموات والأرض ظلام، فإذا ظهر النور بطل الظلام، ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل، وقال تعالى ﴿وَقُلْ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَٰطِلُ إِنَّ ٱلْبَٰطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾ (الإسراء: ٨١) وإذا لم يصحّ الفقر، أي لم يتمّ تحقُّق العبد به، لا يكون هو الله بل هو العبد حينئذٍ لأن الله منزّه عن العالمين، والله أعلم وهو القويّ المتين. (نابلسي، حن، ٢٤٣، ١٨)

- قال الشيخ أبو علي الدقاق: ليس للعبد صفة أتمّ ولا أشرف من العبوديّة، ولهذا أطلقها الباري سبحانه وتعالى على نبيّه صلّى الله عليه وسلّم في أشرف المقامات. قال تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ﴾ (الإسراء: ١)، ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَٰبَ﴾ (الكهف: ١)، ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾ (الفرقان: ١)، ﴿فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ﴾ (النجم: ١٠). وقد حقّق أنّ عبودية الرسول أكمل من رسالته لكونها انصرافًا من الخلق إلى الحق والرسالة انصراف من الحقّ إلى الخلق. ولأنّ العبد يتكفّل مولاه بإصلاح

شأنه والرسول يتكفّل بإصلاح شأن الأمة. (آلوسي، كشه، ٧٣، ١٣)

- للعبد: المراد به كل مخلوق يصدر عنه فعل إختياري. (بيجوري، تمر، ٦٠، ١٠)

- الحكمة في تكليف العباد بالتكاليف الشاقّة، وإلزامهم بالأوامر والنواهي، والتحجير عليهم؛ هو أنّ العبد، وإن كان يُسمّى ممكنًا لنسبة مجازيّة أورثته هذا الإسم؛ فله نسبة حقيقيّة إلى الربوبيّة. والحق - تعالى - أراد بظهوره في المُسمّى خلقًا وعبدًا؛ أن يرى جميع أسمائه فيهم. وأن يعرفوه ويعبدوه. فلو تركهم مطلقين؛ ما أمرهم ولا نهاهم ولا حجر عليهم، لما ظهرت فيهم جميع أسمائه، ولتعلّقوا بما فيهم من الربوبية، ونسوا إمكانهم، وما جعل الحق - تعالى - لهم عينين ظاهرة وباطنة إلّا لينظروا بالعين الباطنة نسبتهم الباطنة، وبالعين الظاهرة نسبتهم الظاهرة، الإمكانية. فمهما غفلوا عن واحدة من النسبتين هلكوا. وحيث كانت النسبة الباطنة التي هي الربوبية غالبة وحاكمة؛ جاءت الأوامر الآلية. والنواهي والتكاليف القهرية ملازمة لهم، ما داموا في هذه الدار التي هي دار الغفلة والنسيان والحجاب حتى يقوا واقفين عندما خلقوا لأجله، ملتزمين لآداب العبوديّة. (جزائري، مواف١، ١٠٠، ٦)

- إنّ مسمّى العبد إنّما هو عبارة عن ظهور الربِّ، متعيّنًا بأحوال العبد، فالحقيقة ربٌّ والصورة عبد، فكان العبد ربًّا في صورة عبد، يعبد نفسه في صورة العبيد، وبالدخول في جنّته بمعنى ستره من الاجتنان، وهي ذاته التي يستجنّ بها. مَن وصل إليها بقطع حجب الأكوان والأسماء الإلهية، وذلك عبارة عن الحصول والوصول إلى التعيّنات الخلقية الخيالية التي لا عين لها إلّا في المدارك الحسيَّة، ولولا هذه المدارك ما كان إلّا الوجود المجرّد المحض، وحينئذٍ تنتفي هويّة الخلق حكمًا لا عينًا، حيث لبست الحقّ، بخلاف هوية الحق إذا لبست الخلق؛ فإنّها ثابتة على نزاهتها، لا يلحقها تغيير على كل حال؛ إلّا بعد مجاوزة العلم اليقين إلى حق اليقين، بالذوق الصحيح، والكشف الصريح. (جزائري، مواف١، ٣٩٩، ١٧)

- اعلم أنَّ الربَّ حقّ واجب لذاته، إذ هو عين الوجود. والعبد حق واجب بغيره، إذ هو صورة الوجود. فارتبط الأمر ارتباط المادَّة بالصورة. واسم العبد واقع على المجموع. وقد أخبر تعالى أن هويَّته سمع العبد وبصره وجميع قواه الباطنة وحواسه الظاهرة، كما في الأخبار الصحيحة. والعبد ما هو عبد إلّا بقواه. فما هو إلّا بالحقّ. فظاهره صورة خلقية محدودة. وباطنه هويَّة الحق غير محدودة. فما كان العبد عبدًا إلّا به. كما لم يكن الحق - تعالى - قواه إلّا به. فالخلق بلا وجود الحق ما كان. والحق لو تجرَّد عن الخلق ما ظهر. فإذا عرفت هذا عرفت أن المسمَّى عبدًا وإنسانًا؛ مركَّب تركيبًا معنويًّا من وجود ربٍّ حق وصورة هي أحكام الأعيان الثابتة في وجود الحق. ووجوده عين ذاته، فهي أعراض مجتمعة قائمة بالوجود الحق. فهي حقّ لهذا. (جزائري، مواف٣، ١٠١٣، ١٤)

- يقول العبد: الربُّ حقّ ثابت مطلق في ألوهيّته وقدمه واجب الوجود لذاته. والعبد حقّ ثابت مقيّد في عبوديّته وحدوثه واجب الوجود بغيره. وقد اتّصف هذا العبد الحادِث بالوجود، والوجود واحد قديم لا ينقسم ولا يتجزأ ولا

يتعدّد. إذ لا يخلو هذا الوجود الذي استفاده الحادث ووصف به من أن يكون معدومًا ووجد، أو معدومًا، لا يصحّ أن يكون معدومًا ووجد، لأنّ الوجود لا يكون عدمًا ولا موجودًا، وإن كان عدمًا فلا فرق بينه وبين العين الموصوفية به. فإنّ الوجود من حيث ما هو معدوم محتاج إلى وجوده فيتسلسل وهو محال، وعليه فالوجود واحد قديم في الربّ حادث الظهور عند العبد، ولا يقدح ذلك في قدمه، فإنّ حدوث الشيء عندنا لا يدلّ على أنّه لم يكن له وجود قبل حدوثه. (جزائري، مواف٣، ١٣٢٩، ١٧)

- إنّه لمّا ثبت أنّه تعالى الظاهر، وأنّ الوجود له، وأنّ كل ما يقع عليه إدراك من الصور والأشكال والأعراض إنّما هي أحوال ونعوت واستعدادات الأعيان الثابتة في العدم، والصور والأحوال أمور عدميّة لا قيام لها إلّا بالوجود، فالمُسمّى بالعبد إذًا عبارة عن ظهور الوجود الحق بأحوال الممكنات العدمية. وهذا التركيب المعنوي أصل كل تركيب في العالم، فهل المخاطب المأمور بالتكاليف الوجود الحق أو أحوال الممكنات التي هي أعراض، والمقوِّم لها الوجود الحق. فإن قيل المُخاطَب المأمور المكلّف ربٌّ فهو تناقض، فإنّ كونه ربًّا يقتضي أن يكون آمرًا لعبده مكلِّفًا (إسم فاعل) فأنّى يكلّف نفسه فلا يصحّ أن يكلّف نفسه من حيث هو هو لما يلزم عليه من اجتماع النقيضين. والمخلص من هذا أن الحق - تعالى - له مرتبتان: مرتبة إطلاق وغيب، وهي مرتبة اللاتعيُّن واللاظهور. ومرتبة تقييد وتعيُّن بالمظاهر الأسمائية والروحانية والصور الخيالية والجسمية من غير حلول ولا شيء غير ذلك. كما لم تحل المعاني في الألفاظ وإن دلّت عليها وهو هو في المرتبتين، فإنّ المُطْلَق عين المقيّد، والتعيين والتقيُّد والظهور أمور اعتبارية لا وجود لها في أعيانها، فانحجب المُقيَّد من حيث تقييده عن نفسه من حيث إطلاقه. فأراد المطلق رفع الحجاب عن المُقيَّد، فرتّب هذه التكاليف الشرعية أدوية وأسبابًا لرفع الحجاب فهو المكلِّف (إسم فاعل) من حيثيَّة وجهته، وهي حيثية إطلاقه وربوبيته، وهو المكلَّف (إسم مفعول) من حيثيَّة وجهته وهي حيثيَّة تقيّده وظهوره باسم العبد وتقيّده بأحواله ونعوته. ومع هذا فالربُّ ربٌّ سيّد آخر قاهر مكلِّف. والعبد عبد مربوب مأمور مكلَّف. (جزائري، مواف٣، ١٣٣٠، ٨)

عبد طبيعي

- ما كان إلّا كلمح البصر حتى انبرى الفيلسوف من هواجسه وقال: - لم أفهم معنى الخلاص من دولة العبودية وهل يمكن أن يوجد لأحد خلاص منها؟ - كيف لا يمكن ذلك؟ أجابت الملكة. وهل يخفى عليك فعل المدافع والبنادق؟ - إنني لا أرى وسيلة يمكن بها الخلاص لأحد من نير العبودية. على أنني أرى جميع ما في الطبيعة مرتبطًا بسلسلة الاستعباد بعضها ببعض. - وكيف ذلك؟ أجاب الملك، وهلا يوجد حريّة في العالم؟ لا، أيها الملك العظيم. - أفلا توجد طريقة بها يحصل الإنسان على شبه الحرية لكي ينال لذّة الحياة. - نعم، يوجد. - أوضح لنا ذلك. فأطرق الفيلسوف بُرهة ثم أخذ يتكلّم فقال: - إننا إذا تتبّعنا الإنسان منذ ولادته إلى نهاية حياته، إنما نرى حياته تجري خاضعة إلى ما لا ينتهي من

العبوديات. وهكذا نرى أيضًا جميع المخلوقات، فالطفل المولود عندما يسقط على الأرض يصرخ وينتحب علامة لإشعاره بوقوع سلطان المحيطات به عليه ولم يزل عبدًا طبيعيًا لأمّه طالما يغتذي من لبنها إلى أن تضع له المرّ على الثدي إثارة لطرده من حلاوة الحياة وإكراهه على الدخول في مضمار الحياة المستقلّة. وحينئذٍ يميل بوجهه إلى مواجهة عالم الغلبات فتدفعه شرائع الاستقلال الحيوي في عبودية الموجودات وتعصف به زوابع الأقدار في مفازة الطبيعة فيعود مدافعًا ومجاذبًا جميع الكائنات أملًا بالخلاص من فواعلها وتأثيراتها الواقعة عليه، فيخضع للحرارة ليستعين بها على الفرار من سلطة البرد. ويميل إلى هذا الأخير ليدفع عنه غلبة سفير الأولى، ثم يبسط يديه لدى مكارم المملكة الأزلية علنًا ليسترجع منها ما اقتنصته من بنيته بالانحلال والتنفّس خفيّة، ويبتني من الجوامد بيوتًا لتحميه من حوادث الجو وهجير الشمس، ويستنجد بالمعادن لوقاية ابنيته من غوائل الصواعق المنقضة، ويستخدم أجنحة البخار ليطير بها إلى كل فسحات الأرض. وهكذا لا تبرح طيور أفكاره تحوم على دوحة الطبيعة، وأقدام آماله تعدو في كل ميادين العالم حتى تنتصر أخيرًا على جميع قوّاته كلُّ تلك الأكوان وتزجّه في أودية العدم حيثما تحيط به ظلمات الأزل وتكتنفه غمرات السكوت بعد حياة قد تقضّت بالتعبّد لكافّة الحادثات وجرت تحت رقّ المصائب والأتعاب والأمراض خاضعة لقوي مُقتدر أو ضعيف مستتر حسبما تقتضي الغاية أو الضرورة. فلا حرية إذن للإنسان وكذلك تجري هذا المجرى سائر الموجودات.

أما ترى كيف أن الحيوان القوي يستعبد الضعيف؟ أما ترى كيف أن كل الحيوانات تسترقّ لخدمتها جميع جماهير الوجود النباتي؟ أما ترى كيف أن القوّات الجاذبة تجمع ما بين المتفرّقات العنصرية وتُخضِعها لسلطان الاجتماع والتراكم تحت عبودية الفواعل الكيماوية وأسر قوات التماسك بحيث لو أمكن للعناصر الهيوليَّة أن تأخذ حرية الانفراد لما أمكن قيام النظام الطبيعي أصلًا؟ (مرّاش، غبح، ٢٦، ٢٢)

عبدة الأوثان

- إن عبدة الأوثان مقرِّين بتوحيد الربوبية، وأنه لا خالق إلّا الله، وإنهم إنّما يعبدون آلهتهم لتقرّبهم إلى الله، ولم يكونوا يقرّون بصانعين للعالم، ولا يستحلون نكاح الأمهات والبنات والأخوات، وكانوا على بقايا من دين إبراهيم، وكان له صحف وشريعة والمجوس لا يعرف عنهم التمسّك بشيء من شرائع الأنبياء. (وهاب، مع، ٤٠٣، ١)

عبودية

- العبودية هي الوفاء بالعهود وحفظ الحدود والرضى بالموجود والصبر على المفقود. (سنوسي، معش، ٢٧٦، ٢)
- إنّ العبوديّة لا تحتمل ولا يوجد أصعب على الطبع البشري منها ولا أشنع من عادة اتّخاذ العبيد. وذا يقول: لا، لا، ليس الأمر كذلك لأن الله قد خلق مولى وخلق عبدًا إذ جعل إناء للكرامة وإناء للإهانة. والكتاب نفسه قد أمر بطاعة العبد لمولاه وصرَّح بدعوى هذا ودعوى ذاك، فعلى أي أساس نبني بطلان العادة الآخذة مبدأها من سالف الحقب؟ وذاك يقول:

بكل حق يجب نسخ هذه العادة الخشنة التي ينفر منها الطبع الإنساني، ولا يجوز التعبّد سوى للّه الذي قال: للرب إلٰهك تسجد وله وحده تعبد، وما ورد من ذكر عبد أو أمَة في الكتاب يمكن تحويله إلى الخادم أو السرّية تحويلًا يتضمّن الانتماء البسيط من الفقير الباذل تعبه بحريته إلى الغني الدافع فضته بإرادته منتخبًا هذا ورادًّا ذاك. وذلك يقول: إن هذا الكلام هذيان، كيف نترك عبيدنا الذين قد اشتريناهم بالذهب والفضة وتكلّفنا عليهم كذا وكذا من مال وأكل وشرب وكسوة؟ اسمعوا يا ناس، هل يُطال هذا الفشار القبيح؟ ويقول الآخر: ليس الهادي سوى من ينزل الإنسان منزلة البهيمة بالبيع والشراء والعلف زاعمًا أن الزنجي أو المملوك الكرجي هو حمار ناطق ولا يوجد فيه أدنى إحساس إنساني. ما شاء الله على هذه النتائج الذهنية!!! (مرّاش، غبح، ٦٧، ٨)

- تلّ العبوديّة: لمّا فسدت طبيعة الإنسان القديم. وشابت كأس كرامتها شوائب الطبع اللئيم سخط عدل الله على من جمَّله بصورته. وأغلق دونه أبواب جنّته. فخرج يئنُّ تحت حكم الموت. وما كان ليرجع الفوت. أما رحمة الصمد. فما شاءت أن يهلك الإنسان إلى الأبد. فأنزل عليه حقائق الشرع اليقين. وتداركه بالنبيين والمرسلين. وجعل زمام هذا الشرع المنير في أيدي رؤساء ومعلّمين لينفذوا أحكامه في الجميع. ويرعوا به الرفيع والوضيع. إلّا أنّ الطبيعة التي قد فسدت يعسر عليها الذبّ عن حرمة الصلاح طول المطال. ويشقّ عليها دوام المسير في سبيل الهدى دون ضلال. فأخذ الحب الذاتي والرئاسة يحضّ البعض من هؤلاء الرؤساء أن يستخرجوا من شريعة الله وسائل تمكّنهم من الزجّ بعبيد الله في آبار أسرهم المشقّقة لجعلهم عبيدًا أرقاء لسيادتهم الغير العادلة وعلى الخصوص أولئك الذين لشدّة توغّلهم في حب السلطة التي لا يسكن خباب عبابها. أخذوا يبتدعون بدعًا تغرب عن الحق والصواب لاستقلالهم وتوسيع دائرة سطوتهم الزائغة المركز والغير المتساوية الأقطار. وهكذا فقد أحنوا تحت هذا النير الكثير أعناق أناس كثيرين لهم أعين ولا يبصرون وآذان ولا يسمعون وجعلوا يدخلونهم في دين إماراتهم أفواجًا أفواجًا. فما هذا التمدّن والتديّن. وهل تسمح محكمة عقل أن يستخدم جهل البشر سلاحًا لقتلهم في منقع الأسر والعبودية. معاذ الله. أما ذلك الجالس على العرش الذي ينطح روقه صدغ السماء فهو كناية عن كل أمير يظلم عباد الله ويترفّع بسؤدده على خليقته تعالى ولا يبالي بحدود الشريعة وناموس الطبيعة نظير فرعون ونيرون ودوكلتيانوس والحجّاج. (مرّاش، غبح، ١١٥، ٢٣)

- هكذا القول في الصناعة والتجارة والآداب التي هي الأساس الصحيح للتمدّن الحقيقي. فأخذت شعوب الشرق مع اختلاف أحوالها وأماكنها وهيئاتها الاجتماعية مع توالي الزمان وكرور الأيام ... في الانحطاط والتهافت شيئًا فشيئًا إلى أن وصلت إلى أعمق دركات الجهل وأسوأ الأحوال، ومضى عليهم أجيال كثيرة تحت استيلاء تأثيرات الجهل المؤلمة التي أصابت أعضاءهم الرئيسة فأخرجتهم من حيّز التمدّن والرفاهة والاعتبار إلى حيّز الخشونة والشقاء والاحتقار، استولى على

بلادهم الخراب والدمار وصارت أراضيهم التي هي من أخصب أراضي الدنيا على الأكثر متعطّلة وكأنها عقيمة لا تأتي بثمر. وصارت سهولهم ميادين لمعامع الحرب والحركات وغارات القبائل المتوحّشة التي طالما ألقت أياديها القاسية على أعناق أسباب العمران والتمدّن، وأضحت صناعتهم ضيّقة الدائرة وقليلة الجدوى، وبواسطة إتّباعهم ما خفّ وهان من الأعمال كرعي المواشي مثلًا واكتفائهم بما قلّ وكان دنيًّا في أمر المعيشة من المطعم والمأوى والملبوس والأثاث اقتداء بأصحاب الخشونة والقبائل الوعرية قلّت فيهم المطامع المحلّلة واستولى عليهم الكسل وضعف الهمّة ووصل جماهيرهم إلى حالة التأنُّث، بذلك عرَّضوا أنفسهم لعبودية ومطامع أقوام أوصلهم نشاطهم وحسن شرائعهم وأحكامهم إلى درجة سامية من التمدّن والغنى فسلبوا ثروتهم وسابَقوهم في ميادين الصناعة والتجارة والمعارف، فصاروا آخرًا بعد أن كانوا أولًا وأصبحوا الآن بالنظر إلى أهالي الغرب كما كانت أهالي الغرب بالنظر إليهم في الأجيال المتوسّطة. (سبستاني، فجل١، ٧٢، ٢٤)

الأرض ويسوونها ويبذرونها إلى أن يحصدوها وينقلوا محصولها إلى بيت سيّدهم، وكانت نظارة الفلاحة ومباشرة الزراعة منوطة بأكبر عبيد السيّد أو عتقائه ممن يستنجبه منهم، وليس لهذا المباشر، ولو معتوقًا، مرتّب خاص في نظير عمله بل معيشته في بيت سيّده كالعبد، وعليه طعمه وملبسه في نظير الانتفاع بخدمته، فإذا جسر المعتوق وخرج من بيت سيّده المتربّي فيه لا يجد من يقوم بشؤونه، فكانت الحركة في تلك الأوقات مشؤومة على العتقى وأمثالهم. هذا ما يخصّ الزراعة من المنافع العمومية في تلك الأزمان. (طهطاوي، اكا١، ٣٤٩، ٧)

عبيد مكلّفين

- إنّ العبيد المكلّفين قسمان: قسم علموا أن صورهم أعراض مجتمعة، هي أحول أعيانهم الثابتة في العدم، والمُقوِّم لها وجودك الحق، وعرفوا أنَّ وجودهم المنسوب إليهم عين صفاتك، وأفعالهم المنسوبة إليهم عين فعلك. والقسم الآخر من العبيد المكلّفين، توهَّموا أنَّ لهم وجودًا مستقلًّا مغايرًا لوجودك، وصفات مغايرة لصفاتك. (جزائري، مواف٣، ١٠١٨، ٢٢)

عبيد

- الذي يستبان من كلام المؤرّخين والمخطّطين للبلاد أنّ الأرض الخصبة في مادة الزراعة كانت رأس مال الزارع، يستثمرها ويستولي على فائدتها، فإن الحراثين والعَمَلة في القرى والبلاد كانوا ملكًا لمالك الأرض بالتبعية لها، أو أرقاء بالشراء، وكذلك المواشي والسباخ وآلات الحراثة كانت أيضًا ملكًا لربّ الأرض، فكان العبيد والفلاحون المستعبدون يحرثون

عتيدية

- إنّا (لا) نروم الإطلاق المحض في الحريّة بمعنى إخراجها عن كل حدّ وتعريف وقانون فذلك فيما نعتقد يردُّها إلى العتيديّة بحكم أنّ الطرفين يتلاقيان. وإنّما المراد إظهار آثار القوانين الموضوعة، والعادات المألوفة، في حريّة الإنسان. فالقانون الحقّ لا ينقص من الحريّة ولا يزيل الاستقلال. ولكنه يقيم لهما حدودًا تقيهما الضعف والاضمحلال. وشرط

الحقيقة في القانون أن يكون موضوعه الحرص على حقوق الكل، والحفظ لحق الفرد، ما لم يمسَّ تلك الحقوق، فالحكم يكون قانونيًّا لا من حيث أنّه يذهب بحريّة فرد من القوم ولكن من وجه أنّه يحفظ حريّة الكل. فلا ينبغي للقوانين أن تمسّ غير الذين ألمّوا بحقوق غيرهم من الناس. ولا يسوغ أن تؤثّر في شأن الوطن إلّا بمقدار ما يصيب من حق الجميع فهي من هذا القبيل معدّلة للحرية لا ناسخة ولا مبدّلة. (إسحق، درر، ٣١، ٣)

عدالة

- العدالة وهي ضبط قوّتي الغضب والشهوة وجعلهما تحت إمرة القوة العاقلة، لا يستعمل واحدة منهما إلّا على حسب ما تحدّه وتحكم بحسنه، فيسمّى الإنسان حينئذٍ حكيمًا بمعرفة عقله عفيفًا بغبط شهوته شجاعًا حليمًا بضبط غضبه. (حرصيفي، ركث، ١٠٦، ٢٥)

عداوة

- إنّ العداوة بين الناس أمر فطري تقتضيه المزاحمة، والمحبة أمر طارئ تقتضيه المساعدة، فكيف تخدعك الأماني الكاذبة وتلهيك المطامع الفاسدة عن اعتبارهما، وإدامة رعايتهما وبناء الأحكام عليهما وتعقل الدين من جهتهما، فإنّك حينئذٍ تفهم معنى الدين فهمًا حقًّا، يمكن من قلبك محبّته ويبعث اجتهادك في تعرف أسرار أحكامه في كل باب من أبوابه. وحيث تقرّرت في نفسك هذه المعاني، وتحقّقت منها، وإن كانت بعبارة إجمالية، فأنت إذًا لا محالة متمكّن من تفصيلها وتفريع الفروع على أصولها. (حرصيفي، ركث، ٩٩، ١٠)

عدد

- أجمع الحسّاب على أن تعريف العدد بأنّه نصف مجموع حاشيتيه، وهو لا يصدق على الواحد، إذ ليس له حاشية تحتانية، وفيه نظر، إذ الحاشية الفوقانية لكل عدد تزيد عليه بمقدار نقصان الحاشية التحتانية عنه، ومن ثمّة كان مجموعهما ضعفه، وقد أجمعوا على أنّ العدد إمّا صحيح أو كسر، فنقول: الحاشية التحتانية للواحد هي النصف، فالفوقانية واحد ونصف؛ لأنّها تزيد على الواحد بقدر نقصان النصف عنه كما هو شأن حواشي الأعداد، والواحد نصف مجموعهما، فالتعريف المذكور صادق على الواحد، بل نقول: التعريف المذكور صادق على جميع الكسور أيضًا، وليس مخصوصًا بالصحاح، مثلًا يصدق على الثلث أنّه نصف مجموع حاشيتيه، فالتحتانية السدس، والفوقانية ثلث وسدس، أعني نصفًا، ولا شكّ أن الثلث نصف مجموع النصف والسدس وهو المراد. (عاملي، كشك٢، ١٥٦، ١٣)

- الحساب مستنبط من حروف المعجم، وهو في حدّ ذاته أصل من أصول العلوم النافعة، لأنه كما قاله ابن حجاج، به يعلم عدد الصلوات والزكوات والصيام، والشهور والسنين، وتحدث السنون من الشهور، والشهور من الجمعات، والجمعات من الأيام، والأيام من الساعات، والساعات من الدرج، والدرج من الدقائق، والدقائق من الشعائر، والشعائر من الأنفاس، وتنتهي قسمة الأنفاس إلى أجزاء لا يعلمها إلّا الله تعالى. ومنشأ هذه الأزمنة من دوران الفلك، ويستدلّ على ذلك بسير الكواكب والشمس والقمر، فتنشأ بين ذلك كله الأزمنة والأوقات التي يستدلّ بها على

معالم الدين، من أوقات الصلوات والصيام والحجّ، وحين الزكاة، ومدد عدد النساء، ومحل الآجال. ويقيّد ذلك كله بالحساب والعدد، حتى لا يشذّ شيء بما يحتاج عمله بالتاريخ المصطلح عليه. (طهطاوي، اكا١، ٢٨٧، ١٩)

عدد تام

- أشرف الأعداد العدد التام، وهو ما كانت أجزاؤه مساوية له. قالوا ولهذا كان عدد الأيام التي خلقت فيها السموات والأرض هو الستة كما نطق به الذكر الحكيم. (عاملي، كشك٢، ٢٥٣، ٢)
- من خواصّ العدد التام أنّه لا يوجد في كل مرتبة من الآحاد والعشرات وما فوقها إلّا واحدًا، لا يوجد مثلًا في مرتبة الآحاد إلّا الستة وفي العشرات إلّا الثمانية والعشرين، فقس واستخرج الباقي كما عرفت. (عاملي، كشك٢، ٢٥٣، ١٧)

عدد زائد ناقص

- أمّا العدد الزائد الناقص فما زادت عليه أجزاؤه أو نقصت، كالأثني عشر فإنه زائد، والسبعة فإنها ناقصة، إذ ليس لها إلّا السبع. (عاملي، كشك٢، ٢٥٣، ٤)

عدد مُضمر

- في استخراج العدد المضمر: مره ليلقي منه ثلاثة ثلاثة ويخبرك بالباقي. فتأخذ لكل واحد منه سبعين، ثم مره ليلقي منه سبعة سبعة ويخبرك بالباقي، فتأخذ لكل واحد منه خمسة عشر، ثم مره ليلقي منه خمسة خمسة ويخبرك بالباقي، فتأخذ لكل واحد منه أحدا وعشرين، ثم تجمع الحواصل وتلقي من المجتمع مائة وخمسة، فما بقي فهو المطلوب. (عاملي، كشك١، ٨٧، ٣)

عدل

- فأدب الشريعة ما أدّى الفرض، وأدب السياسة ما عمّر الأرض، وكلاهما يرجع إلى العدل الذي به سلامة السلطان، وعمارة البلدان، لأنّ من ترك الفرض فقد ظلم نفسه، ومن خرب الأرض فقد ظلم غيره وأظلم بالإساءة أمسه. (طهطاوي، اكا١، ٢٥٠، ٦)
- مأمورية العدل أوّل واجبات ولاة الأمور، وهو وضع الأشياء في مواضعها، وإعطاء كل ذي حق حقّه، والمساواة في الإنصاف بميزان القوانين، وأفضل الأزمنة أزمنة أئمة العدل. (طهطاوي، اكا١، ٥٢١، ١٢)
- من أدّى واجباته واستوفى حقّه من غيره، وكان دأبه ذلك، اتّصف بصفة العدل، والعدل صفة تبعث الإنسان على الاستقامة في أقواله وأفعاله، وأن ينتصف لنفسه ولغيره، حتى جعله بعض الحكماء فضيلة قاعدة لجميع الفضائل، وأنه أساس الجمعية التأنسيّة والعمران والتمدُّن، فهو أصل عمارة الممالك التي لا يتمّ حسن تدبيرها إلّا به، وجميع ما عدا العدل من الفضائل متفرّع منه، وكالصفة من صفاته، وإنّما يسمّى باسم خاص كالشفقة، والمروءة، والتقوى، ومحبة الوطن، وخلوص القلب، وصفاء الباطن، والكرم، وتهذيب الأخلاق، والتواضع، وما ماثل ذلك، فهذه كلها نتائج العدل. ثم أن الحديث الشريف، وهو قوله، صلّى الله عليه وسلّم: "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه". يتضمّن الدرجة العليا في العدل، وهو موافق

لما نطقت به حكم الحكماء وشرائع الأنبياء قبل الإسلام، فقد حسنه الشرع والطبع، وإن كان تحسين النواميس الطبيعية لا يعتد به إلّا إذا قرّره الشارع. (طهطاوي، اكا٢، ٤٧٧، ٢٤)

- الحق حق هو ويستحيل زواله. ومتى وجد هذا الحق وجد العدل. لأنّ الحق والعدل يلتقيان. ومتى زال الحق زال العدل لأنّ الحق والعدل لا يفترقان. فإذا عدل الإنسان رضى الحق عنه وأثابه الفلاح وحسن الرجعي. أمّا إذا ظلم وتعدّى أقرَّ بفساد سيرته وسريرته وكان للحق جحودًا ومن الله مردودًا ومن ضميره مرضوضًا ومن الناس مرفوضًا. أمّا الصدق فهو ابن الحق وهو كأبيه يستنكف أن يختفي ويستحي ويترفّع أن يماري ويحابي ويأنف الهلع ويسام الهجوع ولا يمكن للمقاومات والقوامع أن تقاومه أو تقمعه، وكل قوات الكذب والنفاق توجد أمامه كالهباء الذي تذريه الريح عن وجه الأرض. وهكذا فمتى حصل الصدق حصلت السلامة. ومتى زاغ الصدق زاغت السلامة. لأنّ الصدق والسلامة يتلائمان ولا يتنافران. فإذا لم يضع الإنسان في بناء علمه قاعدتي الحق والصدق كان كل بنيانه وهنًا وأقلّ صدمة تهوى به إلى الحضيض، وهكذا يكون جانيًا على نفسه لأنه يتلف صيته ومقامه. وجانيًا على الناس لأنّه يغشّهم ويغري بهم. وجانيًا على الله لأنّه يكون من أولئك الذين يخادعون الله وهو خادعهم ولا يخدعون إلّا أنفسهم. (مرّاش، غبج، ٩٢، ١٢)

- ديدن العدل جعل العادل حازم الرأي قويم الأعمال غيّورًا على الحق والأمانة وساهرًا على إخدار بنات الشريعة. وعادة رقّة الجانب أن تخطّ حدودًا بين مملكة البشر ومملكة الوحوش. لأنّ البشرية يجب أن تتّصف بالرقّة وتتميّز بها. فالرقيق إنسان والغليظ وحش. (مرّاش، غبج، ١٢٠، ١٨)

- العدل؛ حالة للنفس، بها يسوس الغضب والشهوة، ويحملها على مقتضى العقل، في الاسترسال والانقباض. (جزائري، ذغ، ٥٧، ٦)

- الذي يمنع الإنسان عن ارتكاب المنكرات هو أحد ثلاثة أمور، أو جميعها أو بعضها وهي: الدين والشئمة وخوف الحكّام. أمّا الأول فيكاد يكون في فقدان. والثاني إنّما يكون بحسب العادة والأخير يقوم بالسطوة والعدل والتدقيق، فإن أفلت البشر من هذا اللجم يحلّ بالعالم الويل والهوان. لا يخفى أن أهمّها لنسبتنا العالمية هو الأخير لأنّه أشدّ سطوة في هذا العصر. ولذلك أقلّ تغاضٍ يضرُّ بالأعمال، وعلى الخصوص في الشرق. لأن أحواله كانت في ارتباك وأحكامه في فساد. (سبستاني، فجل١، ٧٨، ٢٤)

- إنّ أسَّ الراحة العمومية هو الدولة. لأنّها إن سلكت بحسب مقتضيات الحال وروح الزمان واعتبرت صالح رعاياها صالحها قادتهم إلى جنان الراحة والأمان. وإلّا فتطرحهم في ساحة الفقر والانشقاق والأتعاب والرزايا. أما أسباب الراحة العمومية فهي العدل والأمان والإسعاف ماديًا وأدبيًا. فأمّا العدل فهو ولد الاستقامة والمساواة. وأمّا الأمان فهو ابن القوة والضبط والصرامة والانتباه، وأمّا الإسعاف فهو ماء ينبوع تقدّم المحبة والنجاح. ولكل منها أشواك تكزها فتنفر منها. فشوك العدل الرشوة والتعصّب والمطاولة في إنجاز الأشغال. وشوك الأمان

هو الضعف والتراخي والتغفّل. وشوك الإسعاف هو محبّة الذات. وراحتنا متوقّفة على جري هذه الأمور في المجاري الصحيحة وجريها في تلك المجاري إنّما يكون بحسب استعداد واقتدار الحكومات المحلّية. وهذا يتوقّف على حالة أعضائها من الكبير إلى الصغير. (سبستاني، فجل١، ٨٤، ١٥)

- أمّا القوانين بالنسبة إلى الحكومة فعلى جريها في مجاري العدل والإنصاف يتوقّف ضبط الأحكام وعدلها. لأنها هي التي تقصر أيدي الرشوة وتجعل المتوظّفين يسلكون السبل المستقيمة لئلّا يقعوا تحت المسؤولية ويسقطوا في حفر الويل والهوان. وعلى الخصوص لأنّ الحكومة التي لا تجري قوانينها على المرتكبين من أعضائها لا تستطيع إجراءها على رعاياها وهذا هو ركن العدل وبالنتيجة الراحة. لأن الحاكم الذي لا يشعر بمفعول قوانين دولته في نفسه لا يعتبرها بحيث يحمله اعتبارها على الاهتمام بتنفيذها في غيره. ولا يخفى أنّه بدون ذلك تسقط سهام الحكومة دون الغرض ويصبح شأنها الفساد والعدوان. (سبستاني، فجل١، ٩٠، ٣٧)

- إنّ التمدّن هو عبارة عن إقامة أمر الحريّة الذاتية والتعاونية وصيانة التقدّم المعنوي والحسّي في الهيئة الاجتماعية، أوليست الحريّة عبارة عن إجراء أحكام العدل في جميع الأعمال الإنسانية؟ وهل العدل إلّا إتباع حكمة: لا تعاملوا الناس إلّا بما رمتم أن يعاملوكم: ألا يعلّم التمدّن الأوروبوي أن من حقوق كل من الناس ومن الهيئات الإجتماعية أن يذود عن حوضه، ويدافع عن وطنه، فكيف ساغ له أن يُكرِه أمّة ما على أمر لا يرضاه لأي كان من أقوامه؟ (إسحق، كسج، ٨٠، ٣٤)

- العدل والظلم في نفس الأمر منسوبان لضعف الرعيّة وهمّتها، فلو ملك الواهنين كسرى العادل لعلَّموه الظلم، إذ يقول فلا يجد إلّا الامتثال ويأمر فلا يرى إلّا الطاعة. (إسحق، كسج، ٩٩، ٢٠)

- إنّ العدل وحسن التدبير والتراتيب المحفوظة من أسباب نموّ الأموال والأنفس والثمرات، ويضدّها يقع النقص في جميع ما ذكر كما هو معلوم من شريعتنا. (تونسي، أقوم، ١٠، ٣)

- قال صلّى الله عليه وسلّم العدل عزّ الدين وبه صلاح السلطان وقوة الخاص والعام، وبه أمن الرعيّة وخيرهم. ومن أمثال الفرس الملك أساس والعدل حارس، فما لم يكن له أساس فمهدوم، وما لم يكن له حارس فضائع، وفي نصائح الملوك أن ولي الأمر يحتاج إلى ألف خصلة وكلها مجموعة في خصلتين إذا عمل بهما كان عادلًا وهما عمران البلاد وأمن العباد. (تونسي، أقوم، ١٠، ٦)

- مِنْ حِكَم أرسطو العالم بستان سياجه الدولة، والدولة سلطان تحيا به السنّة، والسنّة سياسة يسوسها المَلِك، والمُلْك نظام يعضده الجند، والجند أعوان يكلفهم المال، والمال رزق تجمعه الرعيّة، والرعيّة عبيد يكنفهم العدل، والعدل مألوف وبه قوام العالم، فقد تضمّنت هذه الكلمات الحكمية الإشارة بجعل العالم بستانًا إلى تشبيه الرعيّة بشجر ثمرته المال وحارسه الجند، وإن استقامة الدولة بها حياة السنّة السياسية التي هي مادة حياة بستان العالم. (تونسي، أقوم، ٢١، ١٢)

- إنّ من واجبات الممالك التي تنال الحرية ولو

خصوص الشخصية أن يقابلوا تلك النعمة بإظهار آثارها واستجناء ثمارها بتعاطي المعارف وأنواع الصناعات الراجعة إلى الأصول الأربعة الفلاحة والتجارة والأعمال البدنية والفكرية، وبهذه الأصول قوام السعادة الدنيوية المربية للهمّة الإنسانية وكمال الحرية المؤسّسة على العدل وحسن نظام الجماعة حتى يكون المحترف مثلًا آمنًا من اغتصاب شيء من نتائج حرفته أو تعطيله في بعض أحوال خدمته، فما ينفع الناس كون أرضهم خصبة كريمة المنابت إذا كان الباذر فيها لا يتحقّق حصاد ما زرع، ومن الذي يُقْدِم حينئذٍ على ازدراعها، ولضعف أمل الناس في كثير من أراض آسيا وأفريقية تجد أخصب مزارعها بورًا معطّلة، ولا شكّ أنّ العدوان على الأموال يقطع الآمال، وبقدر انقطاع الآمال تنقطع الأعمال إلى أن يعمّ الاختلال المفضي إلى الاضمحلال. (تونسي، أقوم، ٧٦، ٩)

- قالت الشرائع وقبلته العقول، العدل أن يعمل كل أحد عمله الذي يعود نفعه على الناس كاملًا وأن يوفيه الناس قيمة ذلك العمل كاملة، فإذا لم يعمل وطلب قيمة أو عمل ناقصًا وطلب كاملة فقد ظلم، وإذا عمل ولم يوفه الناس قيمة عمله فقد ظلموه. (حرصيفي، ركث، ٩٣، ٢)

عدل سياسي

- مثل ما كان لأمّة اليونان التي لمّا استولى العدوّ على بعض بلدانهم ولزمهم الخروج منها سألوا حكيمًا لهم أين تصلح السكنى، فقال لهم في بلد تكون الشريعة فيه أقوى من السلطان، إلى غير ذلك من الأمم التي ما بلغت غاية الاستقامة إلّا باحترام قوانين إحكامها المؤسّسة على العدل السياسي، كما أنّ عدم احترامها كان منشأ رجوعهم القهقرى، ولا يتوهّم أن ذلك بسبب بركة في شرائع الأمم المذكورة إذ الواقع أنّها قوانين عقلية مبنيّة على مراعاة الوازع الدنيوي، فإذا انضمّ إلى ذلك وجود البركة والحرمة الإلهية كما هو حال شريعتنا المطهّرة كانت المخالفة مما تستعقبه من النكال الأخروي اجلب للانحطاط الدنيوي، ومن تتبّع تواريخ الأمم المشار إليها وتواريخ الأمة الإسلامية رأى ذلك عيانًا. (تونسي، أقوم، ٨٦، ٢٠)

عدل في الحكم

- إنّ العدل في الحكم في ظروف هذه الظروف هو صعب ولا تقدر العامّة أن تدركه، وأسهل طريقة للوصول إلى المرغوب البحث في ما هو التأخّر الحاضر وأسباب ثبوته وملازمته للأمة، فنقول إنّ التأخّر الجاري هو أدبي ومادي. أي في انتظام الهيئة الاجتماعية، فإن المعارف ناقصة والشقاق سائد والفضائل قليلة والاعتبار للعرضيات والاحتقار للجوهريات هذا من جهة الأدبيات، أمّا الماديّات فهي عدم لأنّ الزراعة إسم بلا مُسمّى بالنسبة إلى خصب البلاد واتّساعها، وكذلك التجارة فإن أهل الرساميل عندنا قد ضاقت دونهم الأشغال فكثرت المناظرة ففسدت حالة التجارة من كل الوجوه، وصارت مداخيل النقود والعقار عرضة لاحتمال أثقال خسائر المعاطاة التجارية، وكذلك الصناعة فإنها غير مستندة إلى قوة المعارف والمال ولكنها حرف بسيطة ربحها أقلّ من استحقاق القوة المصروفة في سبيل القيام بها. فهذه هي أساسات تقدّم الأمم ولا سبيل إلى النجاح ما دامت على ما هي عليه ولو لم تدخل البلاد الحكومة التي دخلتها منذ

خمسين سنة أي لو لم يكن شأن حكومتها في ذلك الزمان مؤديًا إلى الخراب والضعف لما بتنا على ما نحن عليه فإلقاء الشقاق بين الأمة كافٍ لحفظ الضعف فيها وكان شأن أولئك الحكّام في السهول والجبال إخضاع البلاد بدفع قوة بقوة أخرى من نفس البلاد وليس بالعدل والإنصاف وجعل صوالح الأهالي لجام الطاعة وسعادة المعيشة ورفاهيتها مغناطيس الانقياد وحارس الراحة والأمنية. ففساد مبادئ تلك السياسة في زمان كانت البلاد فيه في حالة الجهل أفسد الأمة فصار إصلاحها صعبًا جدًّا لأن كثيرين من الذين يؤتمنون على تنفيذ الشرائع والقوانين والنظامات التي هي ضمانة النجاح والتقدّم يدوسونها ولا يعبأون بها إلّا عند مناسبتها لأغراضهم وغاياتهم المخالفة لإرادة حضرة ولي النعم، ولولا فساد الأمة لكان ذلك نادرًا ولم ينحصر في الممالك الشرقية في آسيا ولكنه فاعل في كثير من ممالك أوروبا وأميركا. والظاهر أن فساد زمان الظلام لا يمحى إلّا بعد استيفاء حقّه من زمان النور، وبما أن حالتنا لا تزال في احتياج شديد إلى الإصلاح وقد انتبه الأهالي إلى ذلك الاحتياج وشرعوا في البحث عن أسبابه فأخطأوا وأصابوا نخاف أن يفرغ صبرهم فيتذمّروا قبل حلول الزمان الذي يحقّ لهم أن يتذمّروا فيه بعد الحصول على عناية وزارة ذات حذق وهمّة وإقدام كوزارة حضرة صاحب الفخامة محمد رشدي باشا شرواني زاده، ومن يعرف يا ترى بقيّة الوكلاء الفخام ولا يبشر نفسه بنوال المرام وهذا هو لسان حال كثيرين حتى أنّنا نخاف أن نوسّع دائرة الأمل فتظهر النتيجة صغيرة بالنسبة إليه. (سبستاني، فجل١، ٢٧٠، ١٣)

عدل محض

- معنى العدل المحض وضع الشيء في محلّه من غير اعتراض على الفاعل، ضدّ الظلم الذي هو وضع الشيء في غيره محلّه مع الاعتراض على فاعله. (بيجوري، تمر، ٦١، ٣٦)

عدل معتبر في منع الصرف

- إن قلت ما الفرق بين الاشتقاق والعدل المعتبر في منع الصرف، قلت المشهور أنّ العدل يعتبر فيه الاتّحاد في المعنى، والاشتقاق إن اشترط فيه الاختلاف في المعنى كانا متباينين، وإلّا فالاشتقاق أعمّ، إلّا أنّ الشيخ ابن الحاجب قد صرّح في بعض مصنّفاته أنّ بمغايرة المعنى في العدل، فالأولى أن يقال إنه صيغة أخرى، مع أنّ الأصل البقاء عليها، والاشتقاق أعمّ من ذلك، فالعدل قسم منه، ولذلك قال في شرحه للكافية عن الصيغة المشتقّة هي منها فجعل ثلث مشتقّة من ثلثة ثلثة، هذا كله خلاصة ما ذكره السيد الشريف في حاشية العضدي. (مخان، عخش، ١٩، ١٥)

عدل وإنصاف

- "سائر الفرنسيس مستوون قدّام الشريعة" معناه سائر من يوجد في بلاد فرنسا من رفيع ووضيع لا يختلفون في إجراء الأحكام المذكورة في القانون، حتى أنّ الدعوة الشرعيّة تقام على الملك، وينفذ عليه الحكم كغيره، فانظر إلى هذه المادة الأولى فإنّها لها تسلُّط عظيم على إقامة العدل وإسعاف المظلوم وإرضاء خاطر الفقير بأنّه العظيم نظرًا إلى إجراء الأحكام، ولقد كادت هذه القضية أن تكون من جوامع الكلم عند الفرنساوية، وهي من الأدلّة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة

عالية، وتقدّمهم في الآداب الحاضرة، وما يُسمّونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف، وذلك لأنّ معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجور الحاكم على إنسان، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة. (طهطاوي، اكا٢، ١٠٢، ٢٧)

عدم

- إنّ العدم مكان كل ممكن، فإذا استقرّ الممكن في مكان سكنت حركته، وإذا سكنت حركته ظهر وجه الحي القيّوم، وذلك هو حضرة الأزل. فلا تظنّ أنّ الأزل زمان ماض، وإنّما الأزل محيط بالزمان الماضي والزمان الحال والزمان المستقبل إحاطة واحدة، ونسبته إلى الماضي كنسبته إلى المستقبل من غير تفاوت، وكذلك الأبد في الحقيقة. فالأبد والأزل بمعنى واحد بالنسبة إلى الوجود الحق، وهما شيئان بالنسبة إلى العالَم، فطرف العالم الماضي يسمّى أزلًا، وطرفه المستقبل يسمّى أبدًا، ومن نظر بعين المعرفة عرف ما قلناه، ومن نظر بعين العقل حار في عماه. (نابلسي، أش، ١٧٤، ٦)
- العدم ضد الوجود، والضدّ لا يقبل من صفات ضدّه إلّا ما هو لائق به مما يناسبه دون ما لا يناسبه، ولهذا ظهر في الممكن القصور التام عن مشابهة الواجب لأنّه ضدّه، باعتبار أنّ العدم أصل الممكن ووجوده ليس له بالأصالة. (نابلسي، أش، ٢٣٠، ١٨)
- السجود هو لحوق نفسك بأرضها التي خلقت منها وهي العدم، والاقتراب هو السجود الثاني وهو لحوق فوق هذا اللحوق الذي ظهر لك بالعدم أيضًا (يكشف) بالبناء للمفعول أي يكشف الله تعالى (لك) بأن يظهر فيك وتجده في نفسك المعدومة، وهذا الانكشاف ليس كانكشاف الأشياء المغطاة. قال العفيف التلمساني رضي الله عنه من أبيات:

جميع خطاب أهل الله معنى
بلا حرف وكشف دون كشف

أي هو كشف لكنّه ليس كما يكشف الغطاء عن الآنية أو الستر عن الباب؛ بل هو أمر إذا ظهر يَرى العبد أنّ ذلك لم يكن مستترًا بشيء وإنّما الإدراك كان ضعيفًا عن الوصول إليه فقوّاه الحق تعالى فأدرك ما كان ظاهرًا (أنّه) أي الشأن أو الذي انكشف لك (هو) أي الله سبحانه وتعالى الموجود وحده فقط بالوجود القديم الخاص به، (لا أنت) أي لا وجود لك بالكلية بل أنت عدم محض. (نابلسي، رت، ٣٩، ٦)
- إعلم أنّ جميع الحوادث: المحسوسات والمعقولات والموهومات والمُتخيَّلات، مما كان، وما يكون، وما هو كائن إلى الأبد، ما قام وثبت بنفسه، ولا يقوم ويثبت بنفسه، ولا هو قائم وثابت بنفسه. وإنّما هو محتاج ومفتقر إلى "الوجود" ليقوم ويثبت به، كما هو مشاهد معلوم. ووجوده الذي هو قائم وثابت به مشاهد معلوم بديهيّ. والخلق والتقدير والتصوير والتكوين إنّما هو واقع على جميع الحوادث المذكورة، لا على ذلك الوجود الذي هو قيّوم مثبِّت لجميع الحوادث كما ذكرنا. ولا يصحّ أن يكون الوجود مخلوقًا؛ كما أنّ جميع الحوادث مخلوقة. لأنّ المخلوق: ما وقع عليه خلق الخالق، وتقدير المُقدِّر، وتكوين المُكوِّن، بعد أن لم يكن كذلك. ولا يصحّ أن يكون الوجود وقع عليه إيجاد الموجد بعد أن لم يكن كذلك،

فيلزم عليه أن يكون عدمًا فيصير وجودًا. والعدم ضدّ الوجود، لا خلاف الوجود. والذي لم يكن مخلوقًا، خلاف الذي صار مخلوقًا، لا ضدّه. ولهذا يجتمع الخلافان، كالمخلوق على وصف مخصوص، مع المخلوق على وصف آخر، خلاف ذلك الوصف. ولا يجتمع الضدّان، اللذان هما العدم والوجود، أصلًا. فالعدم لا يصير وجودًا، والوجود لا يصير عدمًا، أصلًا. وغير المخلوق يصير مخلوقًا وقت ما، والمخلوق يصير غير مخلوق في وقت ما. لأنّ الحوادث كلّها مخلوقة على الترتيب بخلق الله تعالى لها من الأزل كذلك. (نابلسي، وج، ٢٩، ١٤)

- قال تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ﴾ (القمر: ٤٩). قرأها ابن السماك برفع "كل". أخبر تعالى أنه كلُّ شيء، من حيث الذات، من معدوم وموجود. فإن الشيء أعمُّ العام، وهو كلُّ ما يصحُّ أن يعلم ويخبر عنه. فهو من حيث هو: العدم والوجود والمعدوم والموجود. فقولنا: العدم المطلق، والوجود المطلق، والعدم المقيَّد، والوجود المقيَّد، وهذا كان معدومًا ودخل في الوجود، ومعدوم لا يدخل في الوجود، وعدم إضافي، وعدم حقيقي... ونحو هذا. كلُّ ذلك كناية عنه، فلا يتصوَّر شيء يكون محسوسًا أو معلومًا أو مكتوبًا أو ملفوظًا؛ إلّا وهو هو. وليس الوجود بشيء زائد على الموجود، ولا العدم بشيء زائد على المعدوم. فانبساط النور، وليس إلّا مرتبة الصفات على العدم، حتى كان منه قابل للنور، وليس إلّا الممكنات. وغير قابل؛ وليس إلّا الممتنعات، المشار إلى ذلك بقوله - صلّى الله عليه وسلّم - "إن الله خلق الخلق في ظلمة، ثمَّ رشَّ عليهم من نوره، فمن أصابه من ذلك النور اهتدى. ومن أخطأه ضلَّ". هو هو. فهو النور المنبسط، وهو الظلمة المنبسط عليها. فما قبل النور من العدم، وليس إلّا الذات، فإنها مادة العدم. والوجود حصلت له صور في العلم تسمَّى أعيانًا ثابتة. وما لم يقبل النور ضلَّ. يعني في العدم، وهو ظلمة الذات. وما وجد وانعدم، وليس إلّا الصور والأعراض؛ رجع إلى الظلمة. وأمَّا الجواهر فإنها لا تنعدم بعد الوجود. (جزائري، مواف٢، ٨٨١، ١)

- العدم ضدّ الوجود عند أهل السنّة والجماعة المتكلّمين، وعند القوم سادات الطوائف نقيض الوجود كالثبوت والنفي. فالثبوت غير الوجود كما أن النفي غير العدم، فإنّ الثبوت عند السادة - رضوان الله عليهم - عبارة عن إمكان المعدوم وقابليته للوجود وطلبه له طلبًا استعداديًا، وهذا الثبوت أزلي ليس بجعل وفعل فاعل، لأنّه عدم صرف. والعدم لا يكون بفعل فاعل، فإن من فعل العدم لم يفعل، وعدم العدم وجود، فليس هو مبالغة في العدم وتوضيح ما أشار إليه سيّدنا ومولانا هو أن الأشياء الإلهية والكونية كانت ولا كون ولا زمان، ولكن ضرورة التفهيم اقتضت هذه العبارة ونحوها في مرتبة الأحدية الصرفة، مستهلكة في الذات الأحديّة، لا تميّز لها عن الذات بوجه من الوجوه. فكانت معدومة لا وجود لها في العين ولا في العلم، وإلى هذه المرتبة الإشارة بقوله: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا﴾ (الإنسان: ١). أي معلومًا متميّزًا. (جزائري، مواف٣، ١٢٩٣، ١٩)

- العدم والوجود ليسا بشيء زائد على المعدوم

والموجود. قال سيّدنا ومولانا في غير هذا الكتاب: الوهم يتخيّل أنّ الوجود والعدم صفتان راجعتان إلى الموجود والمعدوم، ويتخيّلهما كالبيت. والموجود والمعدوم قد دخلا فيه، ولهذا يقول: قد دخل هذا الشيء في الوجود بعد أن لم يكن. وإنّما المراد بذلك عند المتحذلقين أن معناه أن هذا الشيء وجد في عينه. فالوجود والعدم عبارتان عن إثبات عين الشيء أو نفيه. ثم إذا أثبت عين الشيء وانتفى فقد يجوز عليه الاتّصاف بالوجود والعدم معًا، وذلك بالنسبة والإضافة، فيكون زيد الموجود في عينه موجود كذا في السوق، معدومًا في الدار. فلو كان الوجود والعدم من الأوصاف التي ترجع إلى الموجود، كالسواد والبياض، لاستحال وصفه بهما معًا. فثبت أنّ الوجود والعدم من باب الإضافات والنسب، فليسا *بصفة قائمة* بموصوف. (جزائري، مواف٣، ١٢٩٧، ١٣)

- الأمل وأمل الأمل هو العالم والإنسان والحظّ والسرور والسعادة والأبدية وبالجملة هو محور الأرض ومركز دورانها ما دار الدوران. وطوت بناتها الأدهار والأزمان. وفقدان الأمل فقدان الوجود لأنّ الوجود إنّما يكون بنسبة الإنسان إلى العالَم، ونسبة الإنسان إلى العالَم تكون بالمركز الذي يحرزه لنفسه بأعماله، وإحراز ذلك المركز إنّما يكون بالأعمال التي تقوم فيه، ولا عمل بل أمل فوجود الإنسان هو الأمل، والأمل هو الاستقبال، والاستقبال هو العدم لأنّ من لا يملك شيئًا يقبض عليه أنامله هو بلا ملك، وما قام في خزينة الاستقبال لا تقبض عليه الأنامل، فالإنسان عدم بالنسبة إلى الدنيا أو بنسبة الدنيا إليه، والمقصود من العدم هو عدم تأكيد الوجود الذي إنّما يكون بتأكيد العمل، والإنسان لا يتأكّد وجوده إلّا بتأكيد أعماله، وأعماله مبنيّة على الأمل، والأمل غير مؤكّد، وهذا هو الإنسان وهذه هي الدنيا شكوك وريب وارتعاد فرائص. (سبستاني، فجل١، ١١٣، ٣١)

عدم إضافي

- إنّ معنى كون الشيء ممكنًا هو كونه قابلًا لظهور الوجود الحق - تعالى - به، لتتميّز عين الممكن وحقيقته في حال اتّصافها بالعدم الإضافي، وهو الإمكان والثبوت. فتكون لها صورة علمية عن العدم المطلق، وهو المحال الذي لا عين له في العلم الإلهي، إذ المحال لا صورة له في العلم، بخلاف الممكن. (جزائري، مواف٢، ٧٤٩، ٢٢)

عدم صرف

- إنّ جميع الموجودات لولا ملازمة فاعليّة الله تعالى لذواتها وجميع صفاتها وأحوالها، وملازمة قيوميته عليها، لما كانت موجودات أصلًا. فحينئذٍ دوام تجلّيه عليها بالفاعليّة والقيومية هو الذي اقتضى ظهوره بها لها. وهو الوجود الصرف، كما قدّمناه، وهي العدم الصرف. ولهذا السرّ كانت الموجودات موجودات عند العقل، لا في التحقيق. (نابلسي، وج، ١٣٢، ٢٠)

عدم محض

- أمّا القسم المعدوم الذي لا يصحُّ وجوده وهو المستحيل؛ فلا يتعلّق به علم أصلًا، لأنه ليس شيئًا، فهو عدم محض. والعدم المحض لا يتصوّر تعلّق العدم به، لأنّه ليس على صورة ولا مقيّد بصفة. وما عدا هذا من أقسام المعدوم

فقد جعلناه إمّا وجوبًا أو جوازًا أو محالًا اختيارًا، مع فرض وجود شخص من الجنس. وكلّها راجعة إلى الوجود. وما كان راجعًا إلى الوجود فالعلم يتعلّق به. (جزائري، مواف٢، ٦١١، ١٣)

عدم مطلق

- ذكر "الشيخ الأكبر" رضي الله عنه في كتابه الفتوحات المكّية، في "الباب الثاني عشر وثلاثمائة" قال: "إعلم أنّ المعلومات ثلاثة لا رابع لها. وهي: "الوجود المطلق" الذي لا يتقيّد، وهو وجود الله تعالى، الواجب الوجود لنفسه. والمعلوم الآخر: "العدم المطلق" الذي هو عدم لنفسه، وهو الذي لا يتقيّد، وهو المحال. وهو في مقابلة الوجود المطلق، حتى لو اتّصفا بحكم الوزن عليهما لكانا على السواء. وما من نقيضين متقابلين إلّا وبينهما فاصل، فإنّه يميّز كل واحد عن الآخر، وهو المانع أن يتّصف أحدهما بصفة الآخر. وهذا الفاصل الذي بين الوجود المطلق والعدم المطلق هو "البرزخ الأعلى": له وجه إلى الوجود، وله وجه إلى العدم. فهو يقابل كل واحد من المعلومين بذاته، وهو المعلوم الثالث. يعني هو "الإمكان المطلق". وفيه جميع الممكنات. وهي لا تتناهى. كما أن كل واحد من المعلومين لا يتناهى". (نابلسي، وج، ٧٥، ٢٥)

- حقيقة العدم المطلق؛ هو الذات المتجرِّد تجرّدًا أصليًّا، أي غير نسبيّ، كما أنّ العدم المقيَّد هو الذات المتجرّد تجرّدًا نسبيًّا. فلولا تقوُّم العدم المطلق والعدم المقيّد بالذات ما صحَّ عليهما حكم. ولا استقامت عليهما عبارة، ولا كان لهما تصوّر، حتى قيل: هذا مُطْلَق هذا مُقيّد. وحكم المطلق عدم قبول الوجود العينيّ، وحكم المقيّد قبول الوجود العيني، إلى غير هذا. والعَدَم المطلق - وإن لم تكن له صورة علمية كالعدم المقيّد - فله وجود في بعض مراتب الوجود الأربعة، كما أن حقيقة الوجود المطلق هو الذات لمتعيِّن تعيُّنًا أصليًّا، أي غير نسبي. (جزائري، مواف٢، ٥٣٧، ١٨)

عدم مقيَّد

- حقيقة العدم المطلق؛ هو الذات المتجرِّد تجرّدًا أصليًّا، أي غير نسبيّ، كما أنّ العدم المقيَّد هو الذات المتجرّد تجرّدًا نسبيًّا. فلولا تقوُّم العدم المطلق والعدم المقيّد بالذات ما صحَّ عليهما حكم. ولا استقامت عليهما عبارة، ولا كان لهما تصوّر، حتى قيل: هذا مُطْلَق هذا مُقيّد. وحكم المطلق عدم قبول الوجود العينيّ، وحكم المقيّد قبول الوجود العيني، إلى غير هذا. والعَدَم المطلق - وإن لم تكن له صورة علمية كالعدم المقيّد - فله وجود في بعض مراتب الوجود الأربعة، كما أن حقيقة الوجود المطلق هو الذات لمتعيِّن تعيُّنًا أصليًّا، أي غير نسبي. (جزائري، مواف٢، ٥٣٧، ١٩)

- حيث قيل: العدم هو انتفاء التعيُّن النسبي؛ فالمراد به: العدم المقيَّد. وإنّما كانت مرتبة الوجود المحض المطلق، مستلزمة للوجود المقيَّد والعدم المقيّد، لأن الوجود المحض المطلق؛ مرتَّب على العدم المحض المطلق، والوجود المقيّد، مرتّب على الوجود المطلق. والعدم المقيّد مرتَّب على الوجود المقيّد، فافهم، فإنه من النفائس المخزونة. (جزائري، مواف٢، ٦٠٠، ٨)

عدميات

- معرفة الحقائق المفردة أي التي هي حقيقة الموضوع وحقيقة المحمول وحقيقة النسبة الكلاميّة، واعترض تعبير المؤلّف بالحقائق بأنّه مخرج لمعرفة مفاهيم العدميّات مع أنّها من التصوّرات، وإنّما كان مخرجًا لها لأنّ العدميّات لا حقائق لها عند أهل السنّة خلافًا للمعتزلة القائلين بأن لها حقائق، وأنّها كالثياب في الصندوق، وأجيب بأنه أراد بالحقائق المفاهيم سواء كانت للموجودات أو للمعدومات. (بيجوري، حبم، ١٧، ٥)

عدمية

- لا نحسب العدميّة شيعة دينيّة فإنْ كان أولياؤها على الجحود فلا يكون ذلك من لوازم مشربهم وإنّما هو فيهم كالنفور من خدمة الدين في أحزاب الجمهورية. ومن ذلك المذهب أنّهم يقولون بالاشتراك في العرض والأموال، وهي بدعة جديدة لم يسبقهم إليها أحد من الناس. عفوًا إنّ العدمية لا يحسبون العرض مشاعًا، بل العرض لا يحتمل الشيوع فهو النفس، أو النسب، أو الشأن، ولا نعلم له من معنى يصحّ فيه الاشتراك. فإن كان الزاعم يكني به عن النساء على وجه جديد من المجاز فالقول منقوض عليه من وجهين: الأول أنّ العدميّة لا يجيزون الاشتراك في الزوجات والثاني أن هذه البدعة غير جديدة بين الناس. فالمرمون في أميركا يشتركون في نسائهم، والكومون في فرنسا يوجبون تقاسم الأموال. أمّا العدميّة فهي الطرف المقابل للاستبداد في الهيئة السياسية. قاله وكتور هيكو ولعلّه أعرف بالحقيقة ممّن ذهبوا ذلك المذهب. ومشربها مقاومة الشرّ بمثله. فالعنف بالشدّة، والعسف بالغيلة، والشنق بالطعن، والنفي إلى سيبريا بالحبس بين جدران القصور. ومقصدها أعنات المستبدّ، وتنبيه الخواطر، وتحصيل الحقوق، ورفع لواء الحريّة، وكسر شوكة الاستعباد. ونعم القصد لولا أن وسيلته آخذة بشيء ممّا يعبث عليه. (إسحق، كسج، ١٥٢، ٤)

عدن

- العدن الإقامة، ولذلك تضاف إليه الجنّة كما قال تعالى ﴿جَنَّتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا﴾ (الرعد: ٢٣)، وقد تطلق جنّة عدن على خير الجنّات ومحلّ الرؤية الربّانية. (سنوسي، سم، ٢٢، ١٠)

عدول

- إعلم أن العدول أن تجعل أداة السلب جزء من المحمول، وقد يطلق على جعلها جزء من الموضوع وعلى جعلها جزأ منهما معًا، وتُسمّى القضية في الأول معدولة المحمول وهي المرادة عند الإطلاق، وفي الثاني معدولة الموضوع وفي الثالث معدولتهما فأقسامها ثلاثة. (بيجوري، حبم، ١٠١، ١)

عرّاف

- قال البغوي: العرّاف: الذي يدّعي معرفة الأمور بمقدّمات يستدلّ بها على المسروق ومكان الضالّة ونحو ذلك، وقيل: هو الكاهن. والكاهن هو الذي يخبر عن المغيبات في المستقبل. وقيل: الذي يخبر عمّا في الضمير. (وهاب، كت، ٦٦، ١٠)
- قال أبو العباس ابن تيمية: العرّاف: اسم للكاهن والمنجّم والرمّال ونحوهم ممن يتكلّم في معرفة الأمور بهذه الطرق. (وهاب، كت، ٦٦، ١٤)

عرب

- أمّا العرب على الإطلاق فكانوا من الأزمان القديمة يسيحون في الأرض، سوقة وملوكًا، حتى بلغوا أرض المغرب، وبلغوا من حدود المشرق "سمرقند"، وبلغوا باب الأبواب، ودخلوا بلاد الهند، ولكن كانوا يغيرون على غير بلادهم، ولم يستقرّوا فيها حتى يصيروا ملوكها، بل في الغالب كان يقتصر على ملك أبيه، وإذا غلبه غيره رحل إلى البلاد البعيدة ليستنجد على خصمه بملك أجنبي ذي قوّة وبأس، كما وقع لامرئ القيس الكندي ذهب إلى قيصر الروم ليستنجد به. (طهطاوي، اكا١، ٣٥٩، ١٤)

- أمّا العرب؛ فهم من ولد سام بن نوح، وهم الأمة الرحّالة، الخيام؛ لسكناهم. والخيل؛ لركوبهم. والأنعام؛ لكسبهم. يقومون عليها، ويقتاتون بألبانها، ويتّخذون اللباس والأثاث؛ من أوبارها وأشعارها. ويحملون أثقالهم على ظهورها، ويبتغون الرزق - في غالب أحوالهم - من الصيد، وقطع الطرق، والغارات على مَن جاورهم من الأمم. ومساكنهم، ما بين البحر المحيط، من المغرب، إلى أقصى اليمن والهند، من المشرق. وما بين ذلك. كمصر، وصحارى بَرْقَه، وأفريقية، والزاب، والمغرب الأقصى، والسوس. فما انتقلوا؛ إلّا في المائة الخامسة. وكانت لهم دول عظيمة، وآثار كريمة. وصل ملكهم إلى طنجة، من المغرب. وإلى سمرقند، من المشرق، في الجاهلية. (جزائري، ذغ، ١٥٧، ١٥)

- قال ابن دِحْيَة: العرب أقسام: الأوّل: عاربة وعرباء: وهم الخُلَّص، وهم تِسع قبائل، من ولد إرم بن سام بن نوح، وهي: عاد، وثمود، وأُمَيم، وعَبيل، وطَسْم، وجَدِيس، وعِمْلِيق، وجُرْهُم، ووَبَار. ومنهم تعلّم إسماعيل - عليه السّلام - العربيّة. الثّاني: المتعرِّبة: قال في "الصِّحاح: وهم الذين ليسوا بخُلَّص، وهم بنو قحطان. الثالث: المُسْتَعْرِبة، وهم الذين ليسُوا بخُلَّص أيضًا، كما في "الصِّحاح". قال ابن دِحْيَة: وهم بنو إسماعيل، وهم ولد معدّ بن عدنان بن أُدَد. وقال ابن دُرَيْد في "الجَمْهَرة": العرب العارِبة سبع قبائل: عاد، وثمود، وعِمْلِيق، وطَسْم، وجَدِيس، وأُمَيم، وجَاسِم؛ وقد انقرض أكثرهم إلّا بقايا متفرّقين في القبائل. قال: وسُمّي يَعْرُب بن قحطان؛ لأنّه أوّل من انعدل لسانه عن السُّريانيّة إلى العربيّة. وهذا معنى قول الجوهريّ في "الصِّحاح": أوّل من تكلّم بالعربيّة يَعْرُبُ بن قحطان. وعن بُرَيدة في قوله تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ (الشعراء: ١٩٥) قال: بلسان جُرْهُم. وقال يونس بن حبيب: أوّل من تكلّم بالعربيّة إسماعيل بن إبراهيم. وقال ابن سلاّم: أوّل من تكلّم بالعربيّة ونسي لسان أبيه إسماعيل. (مخان، بصل، ٩٠، ١١)

- عن أبي عمرو بن العلاء قال: العرب كلُّها ولد إسماعيل إلّا حِمْيَر وبقايا جُرْهُم. وكذلك يُروى أنّ إسماعيل جاوَرهم، وأصهر إليهم، ولكنّ العربيّة التي عنى محمَّد بن عليّ، اللِّسان الذي نزل به القرآن، وما تكلّمت به العرب على عهد النّبيّ - صلّى الله عليه وآله وسلّم - وتلك عربيّة أخرى غير كلامنا هذا. وقال الحافظ ابن كثير في تاريخه: قيل: إنّ جميع العرب ينتسبون إلى إسماعيل، والصّحيح المشهور أنّ العرب العارِبة قبل إسماعيل، وهم عاد، وثمود، وطسم، وجديس، وأُمَيم، وجُرْهُم،

والعماليق، وأُمَم آخرون، لا يعلمَهم إلّا اللّه، كانوا قبل الخليل، وفي زمانه أيضًا. فأمّا العرب المُستَعْربة، وهم عرب الحجاز، فمن ذُرِّيَّة إسماعيل، وأمّا عرب اليمن وحِمْيَر فالمشهور أنّهم من قحطان، واسمه مُهَزِّم، قاله ابن ماكُولا. وأنّهم كانوا أربعة إخوة: قحطان، وقاحِط، ومُقْحِط، وفالَغ، وقحطان بن هود، وقيل: هود، وقيل: أخوه، وقيل: من ذرّيّته؛ وقيل: إنَّ قحطان من سُلالة إسماعيل. والجمهور على أنَّ العرب القحطانيَّة من عرب اليمن، وغيرهم ليسوا من سُلالة إسماعيل. (مخان، بصل، ٩٤، ٢)

– أمّا العرب فكانوا قد اقتسموا نواحي البلاد (مصر)، كل قبيلة وضعت لنفسها حدًّا. ولذلك كان يحصل بين القبائل حروب، وكان إفسادهم متنوّعًا؛ فمنه أن أهل القوة يفرضون على البلاد فروضًا، وإذا مرّ الواحد منهم على فلاح يحرث أرضًا سأله عن صنف الزراعة الذي أراده، فمتى عرف ذلك قال؛ أنا شريكك ومضى، حتى إذا جاء وقت الحصاد حضر وقاسمه الغلّة نقيّة نظيفة وافية الكيل. وانظر ما يفعله القادر الظالم الغشوم الذي لا يرجع إلى ذمّة ولا يتمسّك بدين، ولا تضبطه حكومة. وكانت البدوية من البدويات تمرّ بالرجل يسوق ساقية، فتنام له في مدار الثور، فإن لم يبادر الفلاح بمنعه من الحركة حتى يمسّ طرف ثيابها، هلك بسيوف قومها وحزب منزله؛ فكان يبادر بإيقاف البهيمة ويسأل البدوية عمّا تريد، فتقترح عليه ما شاءت من بن وصابون وأقمشة، فلا تبرح مكانها حتى يحضر لها جميع ما رسمت. (حرصيفي، ركث، ٧٧، ١)

عرب مستعربة

– إنّنا إذا رجعنا إلى إسماعيل عليه السلام نرى أنّ العرب المستعربة هي كلدانية الأصل أي سريانية فإنّه هو ابن إبراهيم وإبراهيم عليه السلام هو كلداني من أهالي بلاد ما وراء النهرين. ولكن الصواب أن نقطع النظر عن ذلك جميعه ونسير في سبيل واحد منضمّين إلى بعضنا ا لبعض انضمام عصبة واحدة وهي عصبة الأمّة العربية، ولذلك في الكلام عن غد هذه الأمة العظيمة نتوكّأ على أمسها أي أمس الأمة العربية ذي الرفعة والشأن. لا نقول ذلك على سبيل الافتخار بما قد طوى نسر الأمس عليه أجنحته وطار ولكن نقوله لنحرّك فينا الحمية العربية ونرفع عن أعيننا برقع الجهل. والمقصود من هذا أجمع أن نبيّن لأبناء وطننا أنه لا نجاح لهم إلّا في الاعتصاب بالعصبة الوطنية واعتصابنا بالعصبة العربية هو حقيقة لا وهم واصطلاح. لأنّه يكاد لا يوجد بين أمم الدنيا أمة لم تمتزج بغيرها. فالذي سوّغ لقريش أن تتجنّس بالجنسية العربية حال كونها من إسماعيل يسوغ للذين أصلهم منذ قرون كثيرة غير عربي أن يتجنّسوا بالجنسية العربية الآن. (سبستاني، فجل١، ١٢٧، ١٨)

عريان

– ماذا نقول عن سورية بلادنا التي هي بعيدة عن مركز الحكومة ومحاطة بالعربان الذين هم أعداء العمران والتمدّن. ومع أنّ عدد سكّانها لا يكاد يبلغ مليونين من الأنفس، فيها طوائف من أكثر المذاهب التي تحت قبّة السماء، وعناصر بعيدة المشارب ومختلفة المذاهب، تكون حاصلة على هذا المقدار من الراحة

والأمنية وساعية على قدم النجاح من كل جهة. (سبستاني، فجل١، ٧٣، ٣٤)

عرش

- العرش في المشهور: الجسم المحيط بسائر الأجسام، سمّي به إمّا لارتفاعه، وإمّا للتشبيه بسرير الملك: فإنّه يقال له عرش. (آلوسي، مق، ٤٠، ٨)

- العرش كما سبق هو الجسم المحيط بسائر الأجسام، ولا تصل إلى حقيقة عظمة الأفهام والأوهام. وسمّته الفلاسفة "فلك الأفلاك" و"محدِّد الجهات"، وليس لهم على ذلك برهان ولا إثارة من علم. (آلوسي، مق، ٤٢، ٤)

- العرش لغة: سرير الملك، وفي الشرع سرير ذو قوائم، له حملة من الملائكة فوق السماوات مثل القبّة. (آلوسي، مق، ٨٧، ٦)

- المرتبة الخامسة من المراتب الكلّية، وهي مرتبة عالم الأجسام، وأوّلها العرش، ثم أوجد الله - تعالى - العرش في الجسم الكلِّ المعقول وجودًا عينيًّا شهاديًّا، فهو موجود عيني طبيعي بعد النفس الكلّية. واسم العرش يطلق لغة على السرير وعلى الملك. والمراد هنا السرير. والعروش خمسة أوّلها عرش الحياة، ويقال: عرش الهويّة، وعرش المشيئة وهو العماء المتقدّم الذكر، ويسمّى فلك المعاني، وهو عرش معقول. الثاني العرش المجيد، وهو العقل الأوّل، الثالث العرش العظيم وهو النفس الكلُّ، الرابع العرش الرحماني عرش الاستواء، الخامس العرش الكريم وهو الكرسي. والمراد هنا العرش الرحماني، وبعض السادة يسمّيه بالجسم الكلِّ نظرًا لإحاطته بجميع الأجسام. (جزائري، مواف٢، ٦٦٠، ٤)

- أوجد الله - تعالى - الكرسي بعد العرش الرحماني، إيجادًا عينيًّا شهاديًّا جسمًا لطيفًا بسيطًا طبيعيًّا روحانيته غالبة على جسمانيته كالعرش. والأجسام الطبيعية في اصطلاح ساداتنا: العرش والكرسي. وكما أن علوم العقل الأول مجملة، تتفصّل في اللوح النفس الكلِّ؛ كذلك علوم العرش مجملة تتفصّل في الكرسي، فإنّ العالَم المُلْك كتابًا مجملًا وهو العرش، وكتابًا منفصلًا وهو الكرسي. فباعتبار اندراج ما ينفصل في الكرسي في العرش؛ يقال للعرش "أم الكتاب" وباعتبار ما كان في العرش مجملًا في الكرسي يقال للكرسي "الكتاب المبين" فبين القلم والعرش مضاهاة من جهة الإجمال. (جزائري، مواف٢، ٦٦٤، ٥)

عرش مطلق

- العرش المطلق هو الفلك الجامع لجميع الأفلاك المعنويّة والحسّية. وإذا قيّد بالعظيم أو المجيد أو الكريم فهو إسمه، لوجه من وجوه هذا العرش المطلق. (جزائري، مواف٢، ٨٩٦، ١٨)

عَرَض

- كل عَرَض حادث، والقديم لا يفتقر إلى الحادث كما ذكرنا، (ولا عرض) بالعين المهملة وفتح الراء وهو ما لا يقوم بذاته بل بغيره بأن يكون تابعًا لغيره في التحيّز، فمعنى وجود العرض في غيره هو أن وجوده في نفسه هو وجوده في غيره أي في محلّه الذي يَقوّمه. (نابلسي، رق، ٨، ٢٠)

- العَرَض ثلاثة أقسام: الكم وهو المقدار، والكيف كاللون والطعم والرائحة، والنسبة وهي سبعة أقسام: المضاف وهو النسبة المتكرّرة كالأبوّة والبنوّة والفوقيّة والتحتيّة، والأين وهو الحصول في المكان، والمتى وهو الحصول في الزمان كالعتاقة والحداثة، والوضع وهو الهيئة الحاصلة للجسم من نسبة بعض أجزائه إلى بعض أو إلى الأمور الخارجية كالسماء والأرض مثل القيام والقعود، والجدّة وهو نسبة الشيء إلى ملاصق يتقل بانتقاله كالتعمّم والتقمّص والتختّم، والتأثير كالقطع، والتأثّر كالانقطاع، فمجموع أقسام العرض تسعة وهو ممتنع بقاؤه، لأن البقاء عَرَض، فلو بقي العَرَض لقام العَرَض بالعَرَض، والعَرَض لا يقوم بنفسه بل لا بدّ له من جوهر يقوم به، فكيف يقوم به غيره، وإذا امتنع بقاؤه وجب حدوثه، والله تعالى قديم فيستحيل عليه أن يكون حادثًا فليس هو عَرَضًا سبحانه وتعالى. (نابلسي، رق، ٩، ٣)

- حقيقة العَرَض؛ هو ما لا يقوم بنفسه. (جزائري، ذغ، ٦٨، ٧)

- أنعم الله - تعالى - على الجوهر بإيجاد العرض. فإنّه لا وجود له بدونه. وأنعم على العَرَض بإيجاد الجوهر؛ فإنّه لا قيام له بدونه. وأنعم على الأسماء الإلهيّة بإيجاد العالم، فإنّه لا ظهور لها إلّا به. ولا تأثير لها إلّا فيه. والمتصدّقون طوائف: طائفة تعطي المتصدّق عليه رحمة به، مع رجاء ما وعد الله به المتصدّقين. وهؤلاء لا يفرّقون في صدقاتهم بين المؤمن والكافر والمطيع والعاصي، نظرهم إلى ما ورد من الأمر باختيار الإنسان لصدقته. وطائفة أعلى منها، تعطي المتصدَّق عليه لبقاء صورته مسبِّحة للّه - تعالى - ذاكرة له. وهؤلاء لا يفرّقون بين مؤمن وكافر، ولا بين حيوان ناطق وصامت. بل ولا بين حيوان ونبات. نظرهم إلى أن كلَّ صورة، كانت ما كانت؛ مسبِّحة للّه - تعالى - ما دامت باقية. وطائفة وهي أعلى الجميع، وقليل ما هم؛ تعطي المتصدَّق عليه لبقاء ظهور آثار الأسماء الإلهية، فإنّه لا ظهور لها إلّا بالصور، وكلُّ اسم أنهد مناره؛ خبت آثاره. (جزائري، مواف٣، ١٠٢٠، ٢٠)

- الحياة لازمة للوجود اللزوم البيّن. فكل موجود حيّ بحياة حسب استعداد صورته ومرتبته، فالأعراض حيّة بحياة حسب استعدادها، إذ الأعراض موجودة فإنّ حقيقة العَرَض هو ما لو وجد لكان في موضوع. فالأعراض حيّة بحياة مستقلّة غير حياة موضوعاتها، وكذلك الأشكال والهيئات والأقوال والأعمال وقد ورد في الأخبار الصحيحة: أن الأعمال تكون صورًا تخاطب صاحبها، وأنها تؤنّس صاحبها في القبر إن كانت أعمالًا صالحة. وتوحشه إن كانت سيّئة. والحياة وإن كانت حقيقة واحدة وهي حياة الله لا غيره، والأشياء حيّة بها فظهورها في الصور متنوّع. فتختلف لاختلاف قبول الصور للحياة، فحياة المسمّى عَرَضًا غير حياة المسمّى جوهرًا، غير حياة المسمّى جمادًا أو نباتًا أو حيوانًا، أو إنسانًا. فما في العالم إلّا حيّ، لكن من العالم من بطنت حياته، ومن العالم من ظهرت حياته. (جزائري، مواف٣، ١٠٥٠، ٣)

عَرَض عام

- العَرَض العام سمّي بذلك لأنّه يعمّ الماهيّة

وغيرها وإن لم يكن شاملًا لجميع أفرادها. (بيجوري، حبم، ٦٥، ٢٢)

- العرض العام كلّي يقال على ما تحت حقائق مختلفة قولًا عرضيًّا. وهو إمّا لازم أو مفارق. واللازم إمّا أن يكون لازمًا بالنظر إلى الماهيّة كالفرديّة للثلاثة من العدد. أو بالنظر إلى الشخص كالسواد للزنجيّ. والمفارق إمّا أن يكون انفكاكه سريعًا كحمرة الخجل. أو بطيًّا كسواد الشعر. واعلم أنّ الكلّيين لا بدّ أن يكون بينهما إحدى هذه النِسَب. وهي التباين كما بين الإنسان والفرس. والتساوي كما بين الإنسان والكاتب. والعموم والخصوص. إمّا مطلقًا كما بين الإنسان والحيوان. فإن الحيوان يعمُّ كل فرد من الإنسان. والإنسان يخصُّ بعض أفراد الحيوان. وأما من وجه كما بين الحيوان والأسود. فإن كلًّا منهما يصدق على بعض أفراد الآخر ولكن يصدق أيضًا على أفراد لا يصدق عليها الآخر. فيصدق الحيوان وحده على الرجل الأبيض والفرس الأزرق ونحوه مما ليس بأسود من أنواع الحيوان. ويصدق الأسود وحده على الحديد والفحم ونحوه مما ليس بحيوان من أنواع الأسود. (يازجي، قم، ١٣، ١٢)

عرضي

- أبتِ الآثار أن تحصى وما كانت المؤثّرات لتستقصى ولا بدّ من سببين للتأثير وهما مهيّأ ومثير، فإذا كان السبب عرضيًّا كانت المُسَبّبات غِيَرًا وأعراضًا، وإذا كان جوهريًّا كانت محنًا وأمراضًا، ويُدعى العرضي في علم المعقول أدبيًّا، والجوهر في علم المحسوس طبيعيًّا، وقد خصَّ الطبيعي بما لا يعقل من الأكوان كما خصَّ الأدبي بالإنسان، ويشترك في الإثنين الإثنان، فإذا صدق على الأفراد هذا المقال صدق طبعًا على الإجمال. أما ترى أن الشهوات تهيئ الأسقام والإفراط يثيرها. ألا ترى أن اللهو يُعد الفاقة والإسراف يصيرها. فكم الغبت المعاطش ريان سيله وكم أسبغت العيلة شبعان ليله وما يلمُّ بالواحد يلمُّ بأمّه وهيهات أن تنحصر الملّمه وهاك مثل الإفرنسيس وما جرى على باريس، فما لبثت هذه المدينة العظمى تسحب على الدنيا ذيل خيلائها وتتيه في غرورها وإغوائها وهي سكرى بكميت الجاه ومصروعة بين المجون والباه حتى دارت عليها الدوائر وبكى يومها على أمسها الدابر. (مرّاش، غبح، ١٢٩، ٥)

عروة وثقى

- قوله تعالى ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ (محمد: ١٩) وسمّاها سبحانه بالعروة الوثقى وكلمة التقوى وسمُّوها الطواغيت كلمة الفجور، ومن قال لا إله إلّا الله عصم دمه وماله ولو هدم أركان الإسلام الخمسة، وكفر بأصول الإيمان الستة. (وهاب، رشح، ٩٦، ٣)

- إذا قيل: إيش العروة الوثقى؟ فقل لا إله إلّا الله. ومعنى "لا إله" نفي و"إلّا الله" إثبات. فإذا قيل لك: أيش أنت نافي، وأيش أنت مثبت؟ فقل: نافي جميع ما يعبدون من دون الله، ومثبت العبادة للّه وحده لا شريك له. (وهاب، عس، ٣٧١، ٥)

عروض

- للعرب العَروض التي هي ميزان الشِّعر، وبها يُعْرَف صحيحه من سقيمه. (مخان، بصل، ١٩١، ٩)

عرية

- العرية وهي هبة الثمرة والعارية وهي تمليك منفعة مؤقّتة لا بِعَوض. (سنوسي، مدر، ١٣٧، ١٣)

عزم

- الحركات النفسيّة الخمسة التي تتقدّم الفعل، وهي: الخاطر، ويقال نقر الخاطر، ويقال الهاجس، ويقال السيّد الأول. ثم الهمّ، ثم العزم، ثم القصد، ثمّ النيّة تقارن الفعل الظاهر، والهمّ يعطي الحيرة في الأمر الفعل والترك، ولا يكون إلّا في المعاني لا يكون في الأعيان. (جزائري، مواف٢، ٨١٩، ٣)

عساكر

- أمّا جلب العساكر فهو من أهمّ ما يتوقّف عليه حفظ الدين والوطن والذبّ عنهما فيلزم الأهالي أن يقدّموا أشخاصًا منهم للخدمة العسكرية، لكن الطريقة الجارية في ذلك إلى الآن مما فيها من عدم الانتظام تؤدّي إلى اختلال أصول الزراعة والتجارة وإلى قلّة التناسل (فيقع النقص في الأموال والأنفس والثمرات)، ومنشأ ذلك عدم اعتبار عدد النفوس الموجودة ببلدان المملكة فيؤخذ من بعضها أكثر من المقدور ومن بعضها أقلّ من الميسور واستمرار الجندي في الخدمة العسكرية مدّة حياته، وبذلك يقلّ النسل ويحصل الضجر المخلّ بفوائد الخدمة المذكورة، فبناءً على ذلك نرى من اللازم إذا مسّت الحاجة لأخذ العسكر من الممالك أن يوضع لذلك أصول مناسبة جارية على منهج المساواة المطلوبة، ثم يسلك في الاستخدام العسكري طريقة المناوبة بحيث لا يبقى الشخص في الخدمة المذكورة أكثر من خمسة أعوام مثلًا، فبهذه الأصول التي عليها مدار القوانين والتنظيمات يحصل بمعونة الله نموّ العمران والقوة والأمن والراحة. (تونسي، أقوم، ٩٤، ٢١)

عسكر

- أمّا العسكر فالطائفة التي هي بأول مكان من عناية الأمّة، تنتخبها من أهل الشدّة وسلامة الأبدان وتمام الجسامة، لتكون عليها سورًا يقيها طوارئ الأسواء، وبينها حجازًا يمنع سفاءها من تعدّي بعضهم على بعض، حيث تحقّقت مما سلف أن الناس متزاحمون على مطلوب واحد وخصوصًا وطيباته ونفائسه لا تكفي الجميع. وهي مطامح العيون ومحوّم النفوس، وكل طالب شيئًا محب للاختصاص به، ولا سيّما والمطلوب الحياة، يكره كل ما يعوقه عن الوصول لبعض مطلوبة. وتعويق بعض الناس بعضًا ليأخذ كل حصّته أمر ضروري الوقوع. فإذا لا محالة تكون بينهم من تلك الجهة عداوة بيّنة، ومن ثم وجب التوافق والتراضي على وضع أصول يلتزمونها ويرجعون إليها في رفع المنازعات وفصل الخصومات. (حرصيفي، ركث، ٨٨، ٢٢)

- من وظائف العسكر الضبط والأخذ على أيدي أهل البغي والعدوان منهم الحكّام الذين من جهتهم تقطع عروق الجنايات وتحسم أصول الفساد، فإن بهم المخافة التي لا بدّ منها في ردع الأنفس المستعدّة طبعًا لإنشاء الشر وتكثيره والفرح عند ظهوره. (حرصيفي، ركث، ٨٩، ٢٣)

عشار

- لا نقول إنّ كل عشار يفعل أفعالًا دنيّة ومخلّة كهذه ولكن الحكم على العموم والأفراد لا يعتدُّ بها. ومن ترك البيض والمواشي فربما سلب من الفلاح بالقوة الجبريّة أكثر مما يحقّ له من غير ذلك. هذا ولا نقول إنّ الفلاح لا يحاول أن يسلب ما للعشار بوسائط كثيرة. ولكن لما كان ذلك العشار كأنّه وكيل الحكومة في أخذ نصيبها من المحصولات وكان المنتظر من الحكومة أن تعامل بالحلم والأناة ذلك الذي منه ينبوع ثروتها وعلى الخصوص لأنه من الجهل والغباوة على جانب عظيم. كان لا بدّ من قطع أسباب تلك التعدّيات وإيجاد وسائط لجمع عشر المحصولات بدون الالتجاء إلى واسطة الالتزام التي قد علّمتنا التجارب أنها بئس الواسطة لأنّها قد أضعفت قوة ينبوع الثروة. وقطعت أمله من الارتقاء والتقدّم فأصبح من الكسل على جانب عظيم. (سبستاني، فجل١، ١٠٤، ٢)

عشر

- في هديه صلّى الله عليه وسلّم في الزكاة: كان هديه صلّى اللّ عليه وسلّم أكمل هدي في وقتها وقَدْرها ونصابها، ومن تجب عليه، ومصرفها، وراعى فيها مصلحة أرباب الأموال، ومصلحة المساكين، وجعلها الله سبحانه وتعالى طهرة للمال ولصاحبه، وقيّد النعمة بها على الأغنياء، فما زالت النعمة بالمال عن من أدّى زكاته، بل يحفظه عليه وينميه. ثم إنه جعلها في أربعة أصناف من المال وهو أكثر الأموال دورًا بين الخلق، وحاجتهم إليها ضرورية. أحدها: الزرع والثمار. والثاني: بهيمة الأنعام، الإبل والبقر والغنم. الثالث: الجوهران اللذان بهما قوام العالم، وهما الذهب والفضة. الرابع: أموال التجارة على اختلاف أنواعها. ثم إنّه أوجبها في كل عام، وجعل حول الثمار والزرع عند كمالهما واستوائهما، وهذا أعدل ما يكون، إذ وجوبها كل شهر أو جمعة مما يُضِرُّ بأرباب الأموال، ووجوبها في العمر مرّة مما يُضِرُّ بالمساكين. ثم إنّه فاوت بين مقادير الواجب بحسب السعي في التحصيل، فأوجب الخُمْس فيما صادفه الإنسان مجموعًا محصلًا وهو الركاز، ولم يعتبر له حولًا، وأوجب نصفه وهو العُشْر فيما كان مشقّة تحصيله فوق ذلك، وذلك في الثمار والزرع التي يباشر حرثها، ويتولّى الله سقيها بلا كلفة من العبد، وأوجب نصف العشر فيما يتولّى العبد سقيه بالكلفة والدوالي والنواضح ونحوهما، وأوجب نصف ذلك وهو ربع العشر فيما كان النماء فيه موقوفًا على عمل متّصل من رب المال، متتابع بالضرب في الأرض تارة، وبالإدارة تارة، وبالتربّص تارة. (وهاب، مع، ٧٧، ١٤)

- أمّا العشر فهو سبب فقر الفلاح نظرًا لمطامع العشّار وفي حكمة الدولة العليّة ما يزيل بعض هذا الضرّ إذا لم تقل جميعه. وحينئذٍ يقوى الفلاح فتكثر المحصولات التي هي أساس غنى الأمة. (سبستاني، فجل١، ١١٩، ٢٥)

عشق

- قال أفلاطون: العشق قوّة غريزية متولّدة من وساوس الطمع وأشباح التخيّل للهيكل الطبيعي، تُحدث للشُّجاع جبنًا، وللجبان شجاعة، وتُكسب كل إنسان عكس طباعه. (عاملي، كشك١، ١٣، ١٦)

- قال بعض الحكماء: العشق إلهام شوقيّ أفاضه

الله على كل ذي روح ليتحصّل له به ما لا يمكن حصوله له بغيره. (عاملي، كشك١، ١٤، ١)

- قال المأمون ليحيى بن أكثم: ما العشق؟ فقال: سوانح تسنح للمرء يهيم بها قلبه، وتتأثّر بها نفسه، فقال له ثمامة - وكان حاضرًا - أسكت يا يحيى، فإنما عليك أن تجيب في مسئلة طلاق أو مُحرِمٍ قتل صيدًا، فأما هذا فمن مسائلنا، فقال المأمون: قل يا ثمامة. فقال: هو جليس ممتنع، وصاحب مالك، مذاهبه غامضة، وأحكامه جارية، يملك الأبدان وأرواحها، والقلوب وخواطرها، والعقول وألبابها، قد أعطى عنان طاعتها، وقوّة تصريفها. فقال له أحسنت يا ثُمامة وأعطاه ألف دينار، وقال له: من يصف العشق يصفه مثلك، فإنك طبيبه الحاذق. انتهى. (عاملي، كشك١، ١٥، ٢)

- الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا صنّف رسالة في العشق وقال: إنّه لا يختصّ بنوع الإنسان، بل هو سار في جميع الموجودات من الفلكيات، والعنصريات، والمواليد الثلاث: المعدنيات، والنباتات، والحيوان. (عاملي، كشك١، ١٧، ٦)

- العشق: انجذاب القلوب إلى مغناطيس الحسن، وكيفية هذا الانجذاب لا مطمع في الاطّلاع على حقيقتها، وإنّما يعبَّر عنها بعبارات تزيدها خفاء، وهو كالحسن في أنه أمر يدرك ولا يمكن التعبير عنه، وكالوزن في الشعر. وما أحسن قول بعض الحكماء: من وصف الحب ما عرفه. (عاملي، كشك١، ٧٦، ١٢)

- العشق قسمان: عشق الحواس، وعشق القلب، فعشق الحواس المجرّد من عشق القلب شهواني، ينتهي بالوصال، ولذّة الاتّصال، وأمّا عشق القلب الذي هو العشق الحقيقي، فهو حب قلبي يرسّخ في النفس ما دامت أسبابه التي جلبت القلب إلى المعشوق راسخة، فإذا عشق الإنسان صفات محبوبه، وكانت هذه الصفات خيالية، ومجرّد استحضارات تصوّرية، كان العشق محض خيال وتصوّر، فإذا انجذب القلب لمحاسن وجودية، ثم انقضت، فإن العاشق يستصحب الأصل نوعًا، يعني أن العقل يدرك الحقيقة، ويسكت عنها، فكل عاشق يمدح معشوقه بصفات الجمال الكاملة، والمحاسن الشاملة، وكأن قد فات زمانه، فإنه إنما يشاهدها بعين الاستحضار، ويبصرها ببصيرة التذكار، فإذا وصف محبوبه بما ليس فيه لا ينسب إلى الكذب، وإذا تمدح بشمائل محبوبه لا يعدّ من أرباب السخافة والطيش، وإنّما عقول السامعين تقبل ما يقوله، ولا تحكم بوجوده، وبالجملة، فالحب يعمي بصيرة العاشق، ويشوّش ذهن الوامق، ويملك روحه ويتسلطن عليها. (طهطاوي، اكا٢، ٥٥٤، ٦)

عصا القوة

- إن علوّ الممالك وانحطاطها لا يتوقّف في هذه الأيام على مجرّد كونها مبنيّة على القوّة الماديّة أو على غيرها فقط. وما يصحّ في هذه الأيام كان يصحّ أيضًا في الأيام القديمة. والبراهين على ذلك كثيرة. لأنّ الدهر يدور أي يعيد اليوم ما فعله أمس. ولذلك لا نقدر أن نسلّم بأن حصول الدولة على درجة سامية من القوة يتكفّل لها بالارتقاء إلى أعلى درجات المجد والسطوة ويمكنها من القيام بحق واجباتها السياسية، وإذا ارتقت بها فارتقاؤها يكون مؤقّتًا وضعيفًا لأنّه لا يكون مبنيًّا على أساسات صحيحة.

وحسبنا برهانًا ارتقاء تيمورلنك الذي داس بقدم عزمه وسطوته كل الممالك الشرقية وشيّد حصون مملكته على رؤوس العوالي وصانها بحدّ السيف. ولكنّها لم تثبت بل سقطت بموته وكذلك مملكة الإسكندر وغيره من الذين كانوا يعتمدون على القوة لقيام الملك. وذلك لأنّهم لم يلتفتوا إلى ما يمكن جلوسهم في سروج السطوة من أخذ التدابير اللازمة التي من شأنها تمكين العلائق الكائنة بينهم وبين الشعب بل كانوا يحاولون أن يتسلّطوا على رعاياهم تسلّطًا مطلقًا ويجذبوهم إليهم بعصا القوة وليس بحسن السياسة المبنيّة على أساسات العدل ومراعاة الحقوق وظروف الأزمنة والأماكن. (سبستاني، فجل١، ٨٩، ١٦)

عصبة الأمة العربية

- إنّنا إذا رجعنا إلى إسماعيل عليه السلام نرى أنّ العرب المستعربة هي كلدانية الأصل أي سريانية فإنّه هو ابن إبراهيم وإبراهيم عليه السلام هو كلداني من أهالي بلاد ما وراء النهرين. ولكن الصواب أن نقطع النظر عن ذلك جميعه ونسير في سبيل واحد منضمّين إلى بعضنا ا لبعض انضمام عصبة واحدة وهي عصبة الأمّة العربية، ولذلك في الكلام عن غد هذه الأمة العظيمة نتوكّأ على أمسها أي أمس الأمة العربية ذي الرفعة والشأن. لا نقول ذلك على سبيل الافتخار بما قد طوى نسر الأمس عليه أجنحته وطار ولكن نقوله لنحرّك فينا الحمية العربية ونرفع عن أعيننا برقع الجهل. والمقصود من هذا أجمع أن نبيّن لأبناء وطننا أنه لا نجاح لهم إلّا في الاعتصاب بالعصبة الوطنية واعتصابنا بالعصبة العربية هو حقيقة لا وهم واصطلاح. لأنّه يكاد لا يوجد بين أمم الدنيا أمة لم تمتزج بغيرها. فالذي سوّغ لقريش أن تتجنّس بالجنسية العربية حال كونها من إسماعيل يسوغ للذين أصلهم منذ قرون كثيرة غير عربي أن يتجنّسوا بالجنسية العربية الآن. (سبستاني، فجل١، ١٢٧، ٢١)

عصبة جنسية

- إمّا العصبة الجنسيّة فهي غير العصبة الوطنية ولكنها خصوصية ولا تصلح أن تكون عمومية وما هي إلّا اعتصاب قوم من نسب ودين واحد ولغة واحدة في بلاد واحدة وأكثر. مثلًا عصبة الأمة الإسرائيلية فإنّها معتصبة بالنَسَب والدين واللغة، وكذلك الأمة الأرمنية، وأضرار العصبة الجنسية هي كأضرار العصبة الدينية وهي على الغالب في اتّحاد. ولكن روح هذا العصر لا يسمح بها عند وجود وسائط للتخلّص منها بدون إيقاع الضرر بالقوم المعتصبين عصبة جنسية. فالأمة الأميركانية مثلًا هي من أجناس مختلفة منها من هم من الإنكليز ومنها من الألمان ومنها من الفرنساويين وغيرهم. ومع ذلك نرى أن ارتباطهم في صوالح واحدة وسكنهم في بلاد واحدة يقودهم على رضاهم التام إلى الانتظام في سلك جنسية واحدة وهي الجنسية الجديدة الأميركانية مع قطع النظر عن جنسياتهم الأولى، وكذلك مكسيكو وبرازيل وبيرو وغيرها. أما بولونيا فلا تقدر من تلقاء نفسها أن تنتظم في سلك العصبة الجنسية الروسية أو البروسيانية أو غيرها لأنّها أمّة عظيمة ساكنة في بلاد واحدة ومحافظة على دينها ولغتها وجنسيتها كل المحافظة، فأولى بها أن تتحرّر أمّة مستقلّة ذات عصبة وطنية من أن تفقد عصبتها الجنسية وعصبتها الوطنية. وهي من الأمم التي خضعت لنير غيرها بالسيف

وحفظها على ما هي عليه هو مضادٌ لروح هذا العصر، وكذلك حكم الإنكليز على الهنود وغيرهم من الممالك التي لا تقدر أن تنظّم الأمم التي تأخذها بالسيف في سلك عصبتها الوطنية بدون أن تستخدم القوة الجبرية المضرّة التي لا يحتملها روح هذا العصر. أمّا نحن فعصبنا الجنسية هي على الأكثر قليلة العدد نظرًا لعصب أوروبا الوطنية لأنّه لو أردنا أن نوفّق بين عصبتنا الوطنية والجنسية بحسب جنسيّتنا القديمة لأصبحنا في دوائر صغيرة جدًّا، وإذا كان منّا قوم على كفاية من حيثية العدد. (سبستاني، فجل١، ١٢٥، ٤)

عصبة دينية

- من شروط العصبة الدينية أن تجمع في عصبة واحدة كل أبناء دين واحد وبناء على ذلك كان من المقتضي في حرب كحرب بروسيا وفرنسا أن يعتصب كل الكاثوليكيين مع فرنسا كل البروتستانتيين مع بروسيا. وهذا مضحك ومبك لأنه يطرح العالم في نيران الحروب الآكلة وفي خراب وويل. ويخرب نظام الممالك بنوع يضحك ذا السياسة الصحيحة فإنّه يجعل بروسيا في فرنسا وفرنسا في بروسيا وإنكلترا في النمسا والنمسا في بولونيا وبالعكس. ونتيجة العصبة الدينية ظلم الذين هم أقلّ عددًا من الأمة التي تخالفهم في المذهب في نفس البلاد. وهذا هو آفة الراحة والحرية لأنه يطرح البلاد في ساحة الضعف والخراب وعلى الخصوص عند شبوب نيران حروب أجنبية والشواهد على صحّة ذلك كثيرة جدًّا. منها حالة أمسنا فإن العصبة الدينية هي التي آلت بنا إلى الخراب والخسران. وأقامت في ربوعنا الضعف والشقاق والويل والهوان. لأنه عوضًا عن أن يكون في بلادنا عصبة واحدة وطنية أصبح فيها أكثر من اثنتي عشرة عصبة دينية شأن كل منها الاجتهاد في ترقية أسباب صوالحها بالدوس على هامة صوالح غيرها. فديدنها ديدن اثنتي عشرة مملكة مرتبطة بعضها ببعض وكذلك رعاياها وعناصر الحسد والبغض والعدوان والتعصّب قائمة بينها على قدم وساق وأنهر الدم تجري كل مدّة بسيف العصبة الدينية ودماء التعدّي لا تحجب لحظة واحدة. فنتيجة العصبة الدينية خراب الأمة لأنها مبنية على عدم الأساس وعلى الخصوص في بلاد كثرت فيها الأديان وبالنتيجة كثرت فيها التعصّبات الغير الصوابية لأنّه بالعصب الدينية تبطل قوّة الشرائع والقوانين وتقوم على آثارها قوة السطوة العصبية. (سبستاني، فجل١، ١٢٤، ٧)

- إنّ التمسّك بالعصبة الدينية في بلاد مختلفة الأديان هو الضعف بالانقسام ونتيجته الخراب وهذا هو أساس الحروب الأهلية الكثيرة التي كانت رعودها تدمدم في سماء سياسة الأمس. وعلى الخصوص لأن اعتصاب السياسة إنّما كان مع الدين الغالب، ففي الجبل مثلًا كان اعتصابها مع الطائفة المارونية، وفي حلب مثلًا مع الإسلام وربما في غيرهما مع غير هاتين الطائفتين كالدروز في حوران والنصيرية في جبال النصيرية وغيرهم، مع أن السياسة الصحيحية تلتفت إلى الضعيف لتنشيطه وليس لتعزيزه بإذلال غيره، وكانت بدون ترتيب في ما يتعلّق بأخذ الأموال فإنها كانت تلقي ضريبة على زيد اليوم وعلى عمرو غدًا حال كونها كانت لا تكلّف خالدًا شيئًا من ذلك. وهذا هو ينبوع التذمّر والاضطراب. (سبستاني، فجل١، ١٣١، ١)

- العصبة الدينية والمذهبية عند الأمم الأوروبية بعد العصبة الجنسية، فإنّ أهل المذهب البروتستانتي في فرنسا كانوا يتمنّون النصر لدولتهم الفرنساوية الكاثوليكية في محاربة البروتستانتية، وكاثوليك ألمانيا يتمنّون الفوز لألمانيا البروتستانتية على فرنسا الكاثولكية، فأصبح الكاثوليكي مقاتلًا للكاثوليكي والبروتستانتي للبروتستانتي لقيام الصالح الجنسي، وكم من مرّة اتّحد النصارى في القرون المتوسّطة مع الإسلام في محاربة أبناء دينهم مراعاة لصوالح دنيوية، ولذلك نخطئ من يقول إن الدول النصرانية تحارب بعض الإسلام لأنّهم إسلام، ولو كانت البلاد العثمانية مسيحية لما كان ذلك سببًا لمنع روسيا عن فتح حرب القرم عند سنوح الفرصة واقتضاء الأحوال. هذا ولا يخفى أن أوروبا قد ضاقت دون أهلها وتجارتهم المتّسعة وصنائعهم وأموالهم فلا بدّ لها من أن توسع دائرة ميدان أشغالها في العالم للقيام بمصالحها ولجمع الثروة، وعلى أنّ تلك الصوالح المتمدّنة لا تستغني عن التمدّن أينما سارت وأساسه احترام حقوق الأفراد والمحافظة على الحقوق الدولية، وهذا لا يتمّ إلّا باتّحاد صوالح العائلة البشرية اتّحادًا مستندًا إلى سياسة ذات غاية واحدة وهي ترقية أسباب الأدبيات والماديات وجعل الاختلافات السياسية التي تنتج الحروب عنها محصورة الدائرة، فلا تمسّ حقوق الأفراد ولا تتجاوز الزمان الواقع بين فتح الحرب وعقد الصلح ولا مكان إجتماع الجيوش للقتال. (سبستاني، فجل١، ٢٦٤، ٨)

عصبة وطنية

- هيئة الدنيا الحالية مبنيّة على العصبة الجنسية والوطنية. فإنّ وطن الإنسان هو المكان الذي له فيه تعلّقات نسبية وعملية وأدبية وسياسية ولغوية. فوطن الإنكليزي إنكلترا وله أوطان أخرى فيها بعض تعلّقاته، فالهند مثلًا وطن للإنكليزي الذي يأتيها باعتبار تعلّقاته السياسية والعملية. أما كندا في أميركا فهي وطن له أيضًا باعتبار السياسة والعمل واللغة. وتعرض على بعض هذه الأوطان الغير التامّة عوارض تفصلها عن الوطن الأصلي وتجعلها مع تمادي الزمان وطنًا مستقلًا لغير الأمة التي اتّخذته وطنًا غير كامل في أول الأمر. فإن أميركا مثلًا كانت وطنًا إنكليزيًّا في أول الأمر بعد أن كانت وطنًا فرنساويًّا مدّة. ومع تمادي الأيام خرجت من دائرة الوطنية الإنكليزية وأصبحت وطنًا مستقلًا. أما الإنكليز الذين أتوا أميركا فلم يحفظوا وطنيّتهم وجنسيّتهم الإنكليزية مع أنهم من نفس الأمة الإنكليزية ومن بلادها ولكنهم تجنّسوا بجنسية أخرى واستوطنوا بوطن آخر لأنهم قطعوا كل العلاقات التي كانت تربطهم بجنسيتهم الأصلية وبوطنهم الأول. والذي يحفظ الدنيا على هيئتها الحاضرة هي الجنسية والعصبة الوطنية وليس العصبة الدينية. ولولا ذلك لتغيّرت هيئة الدنيا وأصبحت كأنها دولة واحدة. (سبستاني، فجل١، ١٢٢، ٢٨)

- العصبة الوطنية إنّما هي تكاتف قوم اجتمعوا في مكان واحد وأكثر لترقية أسباب نجاحهم ولدفع الأضرار عنهم. وللحصول على ذلك ارتبطوا بعضهم ببعض برباطات واحدة وأقاموا لأنفسهم شرائع وقوانين واحدة أو بحسبما يقتضيه مكانهم وزمانهم إذا كانوا قاطنين في

أكثر من بلاد واحدة، أو في بلاد واحدة قسّموها إلى دوائر لقيام صالح الوطن أجمع، وذلك مع قطع النظر عن الأفراد وبالنتيجة مع قطع النظر عن اختلاف الدين والمشارب والآراء. هاك فرنسا مثلًا فإن العصبة الوطنية المسمّاة عند أهاليها العصبة الفرنساوية قد حملت جميع الفرنساويين في الحرب الحالية وفي غيرها على التكاتف والتعاون في دفع الأضرار التي لحقت بهم مع قطع النظر عن اختلاف مذاهبهم وتحزّباتهم. وكذلك ألمانيا اتّحدت تحت إسم الأمّة الألمانية على دفع حرب فتحتها عليها أمة غريبة حال كون الأمة الألمانية هي بالنظر إلى نفسها ذات أوطان كثيرة فإنها غير مرتبطة بعضها ببعض بقوانين وعلاقات واحدة، ولكنها عندما تمسّ الحاجة تجتمع أمة واحدة تحت إسم الأمة الألمانية لدفع ما ربما يعرض عليها من العوارض الخارجية حال كونها في حقيقة الأمر أكثر من أمة واحدة نظرًا لتعلّقاتها السياسية الداخلية وهي مركّبة من أكثر من عصبة واحدة. فإذًا ألمانيا بالنسبة إلى الخارجية وطن واحد. وبالنسبة إلى الداخلية أوطان كثيرة منها وطن البروسيانيين ووطن البافاريين ووطن الباديين ووطن السكسونيين وغيرها. (سبستاني، فجل١، ١٢٣، ٨)

عصبية

- العصبية: عن جندب بن عبدالله رضي الله عنه مرفوعًا: "من قتل تحت راية عمية يدعو عصبية أو ينصر عصبية فقتلته جاهلية" رواه مسلم. ولأبي داود بسند جيد عن ابن مسعود رضي الله عنه مرفوعًا وموقوفًا "فمن نصر قومه على غير الحق فهو كالبعير الذي تردى في بئر فهو ينزع بذنبه". (وهاب، كب، ٦٣، ١)
- إنّ المُلْك لمّا كان عبارة عن المجتمع الضروري للبشر ومقتضاه التغلّب والقهر اللذان هما من آثار القوة الغضبية المركّبة في الإنسان، كانت أحكام صاحبه في الغالب حائدة عن الحق مجحفة بمن تحته من الخلق لحمله إيّاهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من شهواته فتعسر طاعته لذلك، وتجيء العصبية المفضية إلى الهرج والقتل فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم، وإذا خلت الدولة عن مثل هذه السياسة لم يستقم أمرها ولا يتمّ استيلاؤها، فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية، وإذا كان فرضها من الله تعالى بشارع يقرّرها كانت سياسة دينية نافعة في الدنيا والآخرة. (تونسي، أقوم، ١٢، ١٢)

عصبية دينية

- إذا بسط المسلم رسم الأرض يرى بلادًا من البلدان البعيدة التي وصل سيف الإسلام إليها مشغلة في دفع أهالي أوروبا عنها محافظة على استقلاليتها والعادات التي ورثتها من سلفائها وإن كلًا منها بعيدة عن الأخرى، فأين خيوا من اتشين وأين هما من زنجبار، فإذا حكم على ذلك بحسب الظاهر وعادة أهل الشرق فربما قال إنّ النصارى عاملون على فتح البلاد الإسلامية ليلحقوا ما لا يزال مستقلًا منها بالهند والجزائر وغيرهما، وتصديق ذلك في الشرق أقرب من تصديق غيره ولو كان مخالفًا للواقع ليس من جهة ما يجري ولكن من جهة ما أتى

بالأمور الجارية، لأنّه من المؤكّد أن روسيا قد حملت على خيوا وهولاندا على اتشين وإنكلترا قد أمرت بوارجها بأن تجتمع عند زنجبار، إمّا لإجبارها بمنع تجارة العبيد وإمّا لمنعها بمراقبتها في بحار تلك السلطنة، ولا يسوغ أن نقول إن الإنكليز قد فتحوا حربًا على زنجبار إذ أنّها لم تفتحها والمرجّح أنّها لن تفتحها، ولذلك نكتفي بتقرير الواقع وهو أنّها غير مرتضية من سلطانها لأنّه تمنّع عن إبطال تجارة سيأتي الكلام عنها مع أن أخاه السيّد تركي إمام مسقط قد أجاب طلبها وبيّن بذلك أن ما يعدُّه أخوه غير ممكن في تلك الديار هو ممكن إذا عضدته إرادة الدولة السائدة، ومع أنّه ليس بين أكثرية البلدان المذكورة وأكثرية بلادنا قرابة جنسيّة فإنّ بينها اتّحادًا في الدين، فإنّ أهالي خيوا من التتر وأكثر أهالي زنجبار من السودان وأهالي اتشين من الماليين وجميعهم من الإسلام، على أنّ الدين عند أكثرهم إسم فلا يقومون بفروضه ولكنهم يقومون بتعصّبه، فشأنهم في ذلك غير شأن أكثر أهالي بلادنا، ومع أنّ ذلك ذو أهمّية عند أبناء دينهم هو بلا أهمّية عند أصحاب الأديان الأخرى، إذ أنّه ما دام الإنسان يقرّ بالإسلام هو مسلم عندهم ولو لم يقم بفروض دينه، وكذلك النصارى عند أصحاب غير دينهم، ومن المعلوم أنّ للدين عند الدول المحلّ الثاني في السياسة، والصالح المحل الأول والشواهد كثيرة ولولا ذلك لما اتّحدت فرنسا وإنكلترا والنمسا والساردو مع الدولة العلية حال كونها دولًا نصرانية لصدّ الدولة الروسية عن الهجوم على بلادها. (سبستاني، فجل١، ٢٦٤، ٣)

عصمة

- العصمة من الذنوب الكبائر والصغائر عمدها وسهوها قبل النبوّة وبعدها، وجميع ما ورد عنهم مما سمّي معصية وذنبًا في النصوص محمول على كونه كذلك بالنسبة إلى مقامهم الشريف، كما قالوا حسنات الأبرار سيّئات المقرّبين، وفي شرح المقاصد للسعد التفتازاني حقيقة العصمة مَلَكة اجتناب المعاصي مع التمكّن منها، فذكر التمكّن لأجل بقاء التكليف، ولهذا قال الشيخ أبو منصور رحمه الله تعالى العصمة لا تزيل المحنة. (نابلسي، رق، ١٩، ٦)
- العصمة لغة مطلق الحفظ، واصطلاحًا حفظ الله للمُكلَّف من الذنب مع استحالة وقوعه. (بيجوري، تمر، ٧٧، ٣٦)
- العصمة ثابتة لكل رسول مطلقًا، لكن من مقامين، ولا تتصوَّر عصمة الرسول فيما يبلِّغه عن الله فقط، ولا يكون معصومًا في غير ذلك. فإنّ العصمة هي المنع ممَّا نهى الله عنه. ونهيه تعالى لا يعلم إلّا من الرسول، فإنه لا حكم إلّا للشارع. فاحذر أن تتوهَّم أن سيّدنا لا يقول بعصمة الرسل - عليهم الصلاة والسلام - مطلقًا. ولكن أهل هذه الطريقة العليّة، لما أطلعهم الحق - تعالى - على حقائق الأشياء، وعرَّفهم نسبة كلّ شيء في العالم، فهم يثبتون كلَّ شيء من مقامه وبابه. لا يخلطون الحقائق، كما يفعل من ليس له علمهم ولا ذوقهم. (جزائري، مواف٢، ٨٨١، ٢٠)

عصمة للأنبياء

- إنّا نقول: العصمة للأنبياء ليست بالغة مبلغ القسر والإلجاء، فيكونون مضطرّين مسلوبين الاختيار والكسب، فإنهم مكلَّفون منهيّون

مأمورون، مثابون على امتثال الأوامر واجتناب النهي، ولا يكلّف ويثاب إلّا فاعل مختار، وإنّما أمرهم بالاستغفار، بالمعنى الذي ذكرناه، وهو استغفار خاصّة الخاصّة. (جزائري، مواف٢، ٨١٧، ١٢)

عفّة

- العفّة، التي هي أمانة كل من الزوجين لصاحبه، فضيلة دقيقة، تفيد أن لا يصدر من أحد الزوجين ما يخدش صداقته للآخر، وفي الحقيقة، وجود هذه الفضيلة ينبغي أن يحرص عليها ولو كانت عزيزة، وقلّ من يتّصف بها في أعلى درجات كمالها، مع دقّة النظر اللازمة لذلك. فهي عصمة معنوية، وهي أساس روابط الجمعية البشرية، لأن عقد الزواج بمجرّد انتهائه رابط أحد الطرفين بالآخر، ومشروط فيه الأمانة، ضمنًا، على الوجه الذي قضته الحكمة الإلهية، فتقصير أحد الزوجين في تأدية حقوق الزوجية يعدّ مضادًا للأمانة الواجبة على كل من الزوجين على حدّ سواء، وبالنظر للعرف يقتضي أن تكون الأمانة في المرأة آكد، وإن كانا مشتركين فيها، وسبب ذلك أن عوائد جميع البلاد وطبائع جميع المدن وعرف أرباب السياسة والدول والملل كل ذلك يقضي بأنه لا يليق من النساء إلّا كمال الصيانة والعفّة، وسلوك سبيل الحياء، أكثر مما يطلب من الرجال، فإن الحياء ممدوح، وعدمه مذموم. (طهطاوي، اكا٢، ٥٧٣، ٣)
- العفّة؛ تؤدّب قوّة الشهوة، بتأديب العقل والشرع. (جزائري، ذغ، ٥٧، ٩)
- أمّا العفّة؛ فيصدر منها السخاء، والحياء، والصبر، والمسامحة، والقناعة، واللطافة، والمساعدة، والظرف، وقلّة الطمع. وأمّا خروجها عن الاعتدال، إلى الزيادة والنقصان؛ فيحصل منه الحِرْص، والشرَه، والوقاحة، والتبذير، والتقتير، والرياء، والمَلَق، والشماتة، والتذلّل للأغنياء، واحتقار الفقراء، وغير ذلك. (جزائري، ذغ، ٥٨، ١٧)

عقار

- العقار الضيعة كالعقري بالضم، وذكر من معاني العقار القصر أو المتهدّم منه والبناء المرتفع والنخل، وقال العقرة للموات، وكلاء عقار كسحاب ورمان، يعقر الماشية فحصل من هاته المعاني أن العقار في أصل اللغة العربية يقال على الأرضين والأبنية. (سنوسي، مدر، ٩٣، ١)

عقار تبعي

- إنّ العقار التبعي هو الحقوق الملكية العقارية الآتية ودعاوي استرداد العقار المستحقّة. (سنوسي، مدر، ٩٩، ١٤)

عقار حقيقي

- إن العقار الحقيقي هو الأرض والبناء وطواحن الماء والهواء المتّصلة والقنوات المتّصلة. (سنوسي، مدر، ٩٩، ٩)

عقار حكمي

- إن العقار الحكمي هو ما اتّصل بالبناء مما لا يتقلع إلّا بالإفساد وما يضاف إليه ويتقيّد به من أدوات المعامل وقدور الحمامات والمعاصر والأنابيق وخلايا النحل وحمام البروج وأرانب الأوجرة وسمك الجوابي، وكذلك ما التحق بالأرض وتقيّد بها من حيوانات الزراعة وعدّة

الحرث ونفس البذر وأدوات الحصاد والعلف المختصّ بها. (سنوسي، مدر، ٩٩، ١٠)

عقد الذمّة

- أما هديه (الرسول) في عقد الذمّة، وأخذ الجزية، فلم يأخذ جزية إلّا بعد نزول (براءة) في السنة الثامنة، فلمّا نزلت آية الجزية أخذها من المجوس وأهل الكتاب، ولم يأخذها من يهود خيبر، فظنّ من غلط أنّه مختصّ بأهل خيبر، وهذا من عدم عمق فقهه، فإنّه صالحهم قبل نزول آية الجزية، ثم أمره الله أن يقاتل أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية، فلم يدخلوا في ذلك، لأنّ العقد كان قديمًا بينه وبينهم على إقرارهم وأن يكونوا عمّالًا في الأرض بالشطر، فلم يطالبهم بغيره، وطالب سواهم ممن لم يكن له عقد كعقدهم، فلمّا أجلاهم عمر، تغيّر ذلك العقد، وصار لهم حكم غيرهم من أهل الكتاب. (وهاب، مع، ٢٥٧، ٥)

عقد الزواج

- عقد الزواج إنّما يقصد منه ارتباط أحد الزوجين بالآخر، وإيجاد علاقة الاتّحاد بينهما، للعفاف والنسل، بحيث يكون ذلك على وجه شرعي. وكل منهما معان ومجازى عليه بالثواب. (طهطاوي، اكا٢، ٤٨٥، ٣)

عقل

- العقل مخلوق في الإنسان لقبول ما يفرض الله عليه من أمر الدين والشريعة فيُصدّق بجميع ذلك إيمانًا بالغيب، فإذا عرض الله عليه المعنى الإلهي الصحيح بطريق الفيض أي الفتح على قلب السالك بالصدق في طريق الله تعالى والإلهام قبل ذلك فكان له فقهًا في الدين وإلهامًا لرشده، وأمّا أنّه يخوض بفكره مع الخائضين فلا يباح له لأنه يهلك مع الهالكين. (نابلسي، رت، ٧٨، ١٩)

- العقول جمع عقل، وهو جوهر روحاني منبثّ في الدماغ أو في القلب تدرك به الحاضرات بواسطة الحواس والغائبات بواسطة الفكر. (نابلسي، رق، ١٠، ١)

- "العقل" شرط التكليف. وهو أول مخلوق خلقه الله تعالى. (نابلسي، وج، ٥٨، ٦)

- إنّ الحوادث كلها تُسمّى "موجودات" في النظر العقلي، حيث أضاف العقل "الوجود" إليها، ونسبه إلى ذواتها وصفاتها؛ وهو أمر بديهيّ عند العقل، لا تشكيك فيه ولا ارتياب. وقد أرسل الله الرسل، وأنزل الكتب، وخاطب المكلّفين في الأمر والنهي، باعتبار هذا النظر العقلي. فإنّ العقل مناط التكليف، فلا تكليف بدونه، إذ لا اتّصاف لشيء من الأشياء بالوجود بدونه، كما ذكرنا؛ وإن لم يكن له حكم في الشريعة، بإلزام أو منع، وإنّما هو شرط فقط للتكاليف الشرعيّة التي كلّف الله تعالى بها عباده. (نابلسي، وج، ٦١، ٧)

- إعلم أنّ "العقل" إنّما سمّي عقلًا بالمعنى المصدري، أي: "الربط"، لأنّه يعقل الأشياء، أي: يربطها بالوجود، أو يربط الوجود بها. ولهذا قال العارف بالله تعالى، سيدي "علي وفا المصري" قدّس الله سرّه: "سُمّي العقل عقلًا، لموضع، "التقييد التحديدي" الذي هو شأنه. ويُسمّى: لبًّا، من حيث تنزّله لذلك في لبس "الخلق الجديد". لأنّ اللبّ مُنحجِب بقشور لا تلزمه، وهو مبدؤها، فافهم". - انتهى. وقوله: "من حيث تنزّله"، أي: تنزُّل الوجود

الحق المطلق سبحانه، لذلك التقييد التحديدي في لبس الخلق الجديد. وقوله: "لأنّ اللبّ مُنحجِب بقشور لا تلزمه"، يعني: أنّ الوجود المطلق مُنحجِب بالصور التي هي غير لازمة له، لأنّها منفكّة عنه، فما هي مُقَيِّدَة لإطلاقه الحقيقي. "وهو مبدؤها"، أي: إنّما نشأت منه، وصدرت عنه له. (نابلسي، وج، ١٦٩، ٤)

- العقل مثل الروح من حيث الخوض في بيان الحقيقة والوقف عن ذلك، واختلف كلام المصنّف في الترجيح فرجّح في هداية المريد طريق الخوض، ورجّح في الكبير طريق الوقف وهو المختار لأنّه من المغيبات، وكل ما هو كذلك فالأولى الكفّ عن الخوض فيه، وهو لغة المنع من عقل البعير إذا منعه بالعقال، وسُمّي بذلك لمنعه صاحبه من العدول عن سواء السبيل، وأعلم أن العقل على خمسة أنواع: الأول غريزي، وهو غريزة يتهيّأ بها لدرك العلوم النظرية كما قاله شيخ الإسلام، والثاني كسبي وهو ما يكتسبه الإنسان من معاشرة العقلاء، والثالث عطائي وهو ما يعطيه الله للمؤمنين ليهتدوا به إلى الإيمان، والرابع عقل الزهّاد وهو الذي يكون به الزهد، والخامس شرفي وهو عقل نبيّنا صلّى الله عليه وسلّم لأنه أشرف العقول. (بيجوري، تمر، ٩٦، ٣)

- أن يراد بالعقل النور الروحاني الذي به تدرك النفس العلوم الضروريّة والنظريّة وبالبيان جميع العلوم، والثاني أن يراد بالعقل بعض العلوم الضروريّة كما ذهب إليه إمام الحرمين وبالبيان باقي العلوم، والثالث أن يراد بالعقل جميع العلوم وبالبيان الكلام الفصيح المبيّن لها، والرابع أن يراد بالعقل العلوم الضروريّة وبالبيان العلوم النظريّة. (بيجوري، حبم، ١٠، ٣٣)

- إنّ العقل ليس متوقّفًا على العلوم من حيث وجوده بل من حيث تحصيله للمعلومات، فغاية الأمر أن العلوم للعقل كالآلات للصانع يتحصّلها ثم يستحضر بها ما لم يستطعه قبل. (بيجوري، حبم، ١١، ١٥)

- إنّما خُصَّ الضروريّ بالعقل والمُكْتسب بالبيان لأنّ الأول ملازم للعقل، والثاني هو الذي يحتاج للبيان لتقدّم الجهل به، والفرق بين هذا الاحتمال المبني على مذهب إمام الحرمين أنّ المراد بالعقل هنا جميع العلوم الضروريّة، والمراد هناك بعضها، وأنّه أطلق عليها هنا مجازًا مع أنّه غيرها، وأطلق عليها هناك حقيقة لأنّه عينها. (بيجوري، حبم، ١٤، ٨)

- مقام العقل: ثم إنّ الله سبحانه وتعالى جعل العقل النوراني في القلب الإنساني مرآة للعارف الفاضل، يميّز به الحق من الباطل، كما أرسل رسلًا ظاهرة ليبيّنوا العلم الظاهر الذي تجهله النفس الأمّارة بالسوء، حتى لا تقيسه بقياسها الفاسد، بناء على ما يفهمه عقلها الكاسف الكاسد، فالعقل النيّر رسول قبل واسطة النبي المرسل والملك المقرّب، وأمّا الرسول الحقيقي المشرّع فقد أرسل من عند الله تعالى مبشّرًا ومنذرًا لئلّا يكون للناس على الله حجّة بعد الرسل، فهو مبين ومعين لما لا تستقلّ به عقول البشر، وإن كانت العقول أفادت قبل الشرائع نوعًا من التدبير، فالعقل الراجح الصحيح النظر، الخالي عن الموانع، قد يميّز الحق من الباطل، وهو مؤيّد لرسالة المرسلين، وقد فرّق الله سبحانه وتعالى بين العالمين في

العقول، ومنحهم منها ما شاء من كثير وقليل، وكما فضّل بعضهم على بعض في بعض الرزق وكثرة المال فضّل بعضهم على بعض في العقل، فعقول الأنبياء أرجح من عقول العلماء، وعقول العلماء أرجح من عقول العوام، وبقدر تفاوت العقول والبصائر، الشبيهة بالأبصار قوة وضعفًا، يكون التفاوت في إدراك قواعد الدين والدنيا، وبهذا يقع الإنكار والاعتزال لكثير من الناس في أمور الدين، لنقصان العقول، كأهل الضلال والمشركين وعبدة الأصنام والوثنيين. (طهطاوي، اكا٢، ٢٨٤، ١٣)

- من متعلّقات الروح بعضها ببعض بما فيها من الجامع، والحكم عليها بما يقتضي، فالعقل في الإنسان هو الجزء الناطق المتفكّر، وهو عبارة عن قوّة روحانيّة نورانيّة تدرك ما له وجود في خارج العيان أو في الأذهان على حقيقته، وتدرك جميع العلاقات والمعاينات في المخاطبات والمحاورات، فإذا أعرب المتكلّم عمّا في ضميره، تصوّر عقل السامع، إذا كان سليمًا قويًّا، صحّة الكلام أو فساده من أوّل وهلة، وبقدر إدراك الإنسان النسب والعلائق بين الكائنات التي حوله تكون جودة عقله على حسب قوة هذا الإدراك. (طهطاوي، اكا٢، ٤١٧، ١٦)

- العقل هو الوسيلة الوحيدة في التصوّر والتصديق، وتمييز الحقائق على وجه دقيق نميق، وإذا كان حادًّا ذكيًّا متوقّدًا يخترع ويبتدع كان قريحة، فالعقل الواسع يدرك العلاقات المتولّدة بين الأشياء، ومن أوّل وهلة يحفظ فروعها ومتشعّباتها، وينسبها إلى أصل واحد ومركز عمومي يجمعها، حتى تصير بالنسبة للعقل معلومًا واحدًا، ومستحضرة فيه بصورة واحدة، فتنتقش في مرآة العقل المعلومات تأصيلًا وتفريعًا في صورة جليّة، فالمدرك لهذه الصورة هو القريحة، فلا يتّصف بالقريحة إلّا من اتّصف بسعة العقل، ولكن قد يتّصف الإنسان بسعة العقل ولا يكون متّصفًا بالقريحة، إذ كل منهما ممتاز عن الآخر، لأنّ القريحة دائمًا نشطة شغّالة فعّالة ولّادة متصوّرة، بخلاف العقل - ولو متّسعًا - فإنّه، في الغالب، مثله كمثل التاجر يعطي ويأخذ مع الفتور والكسل وقلّة الحماس والسرعة، ولا مانع أن يقال: إن القريحة هي أعلى درجات أفكار العقل البشري بقدر ما يستطيع أن يتفكّر، فهي بهذا المعنى أجل نعم الباري سبحانه وتعالى، إذ بها يكون للإنسان ملكة الوقوف على الحقائق والدقائق والرقائق، وبها ربط التصوّرات المتجدّدة العجيبة التي تدركها النفس والاختراعات والابتداعات التي لا على مثال سابق، فالقريحة تجمع أطراف التصوّرات والتصديقات المتفرّقة بما تدرك فيها من العلاقات وتتصرّف التصرّف التام في هذا الجمع. (طهطاوي، اكا٢، ٤١٧، ٢٣)

- لمّا كان العقل مطبوعًا على الاكتساب وحاويًا ملكة التمييز بين الخطأ والصواب أوعزت إليه دواعي الحركات الذهنية وبواعث الحياة البدنية واللوازم الدينية أن يرتّب تصوّراته ويهذّبها ويحمل دلائلها النطقية ويؤدّبها، وأن يبحث في الموجودات ويستقصيها فيدنيها إليه أو يقصيها حتى يستخدمها ما طاب له وسرّ ويطرد ما خبث وضرّ فيستعين بالجوامد على حيويّاته وبالماديات على روحياته، وأن يعرف الخالق من المخلوق والصانع من المصنوع والموجد

من الموجود كمعرفة الوالد من المولود. (مرّاش، سام، ١٥٢، ٢١)

- كما أنّ الشيء، يكون حاضرًا بين يدي الإنسان، وإذا لم يحرّك حدقته، من جانب إلى جانب، تحريكات كثيرة، لم يرَ ذلك الشيء؛ فكذلك العقل، ما لم يتحرّك، من معقول إلى معقول؛ لم يدرك الشيء على حقيقته. وتلك التحريكات؛ هي المسمّاة: بالفكر، ونظر العقل. وكما أنّ العين الباصرة، لا يمكنها إدراك الأشياء؛ إلّا عند طلوع النيّرات، كالشمس ونحوها؛ فكذلك العقل، لا يقدر على إدراك الحقائق، دون خطأ، إلّا إذا طلعت عليه أنوار التوفيق والهداية، من الله تعالى. (جزائري، ذغ، ٣٨، ١٢)

- إسم العقل؛ يُطلق على أربع معان، بالاشتراك. الأول: الوصف، الذي يفارق الإنسان به جميع البهائم، وهو الذي استعدّ به الإنسان لقبول العلوم النظرية. الثاني: هي العلوم، التي تخرج إلى الوجود، في ذات الطفل المميّز، بجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات، كالعلم بأن الاثنين؛ أكثر من الواحد. وأن الشخص الواحد؛ لا يكون في مكانين، في آن واحد. وتسمية هذه العلوم عقلًا؛ ظاهر، فلا تُنكر. الثالث: علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال. فإنّ من جرّب الأمور، وهذّبه تخالف الأحوال؛ يقال: إنه عاقل، في العادة. ومَن لا يتّصف به؛ يقال: إنه غبيّ جاهل. وهذا؛ نوع آخر من العلم، يسمّى عقلًا. الرابع: أن تنتهي قوة تلك الغريزة، إلى أن يعرف الإنسان عواقب الأمور، ويقمع الشهوة، الداعية إلى تناول اللذّة المضرّة، ويقهرها. فإذا حصلت هذه القوة؛ يسمّى صاحبها عاقلًا، من حيث أنّ إقدامه وتأخّره، بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب. وهذه المعاني الأربعة، كلّها؛ من خواصّ الإنسان. ولفظ العقل؛ موضوع، في الحقيقة، لتلك الغريزة. وإطلاقه على العلوم؛ مجاز، من حيث أنّها ثمرتها. وهذه العلوم، كأنها متضمّنة في تلك الغريزة بالخلقة. ولا تظهر إلى الوجود؛ إلّا إذا جرى سبب يخرجها. حتى كأنّ هذه العلوم، ليست بشيء واردٍ عليها من خارج. وكأنها كانت مستكنّة فيها؛ فظهرت. ومثاله: الماء في الأرض. فإنه يظهر بالحفر، ويجتمع، ويتميّز بالحسّ، لا بأن يُساق إليه شيء جديد. وكذلك؛ الدهن في اللوز، وماء الورد في الورد. فكلُّ آدمي؛ خُلق مجبولًا على معرفة الأشياء؛ على ما هي عليه. أعني: أنها كالمتضمّنة فيه، لقرب استعداده للإدراك. (جزائري، ذغ، ٤٩، ٧)

عقل أول

- "الوجود، في حق الحق، عين ذاته، وفي من عداه أمر زائد على حقيقته. وحقيقة كل موجود عبارة عن نسبة تعيُّنه في علم ربّه أزلًا. ويُسمّى في اصطلاح المحقّقين من أهل الله "عينًا ثابتة"، وفي اصطلاح غيرهم "ماهيّة" و"المعلوم المعدوم" و"الشيء الثابت"، ونحو ذلك..." "والحق سبحانه، من حيث "وحدة وجوده"، لا يصدر عنه إلّا واحد، لاستحالة إظهار الواحد - وإيجاده من حيث كونه واحدًا - ما هو أكثر من واحد. لكن ذلك الواحد، عندنا، هو "الوجود العام" المفاض على أعيان المكوّنات، ما وجد منها وما لم يوجد، مما سبق العلم بوجوده". "وهذا الوجود مشترك بين "القلم الأعلى"

الذي هو أوّل موجود، المُسمّى أيضًا بـ"العقل الأول"، وبين سائر الموجودات؛ ليس كما يذكره أهل النظر من الفلاسفة. فإنّه ماثم، عند "المحقّقين" إلّا الحق، والعالم. والعالم ليس بشيء زائد على حقائق معلومة لله أولًا، متّصفة بالوجود ثانيًا. "والحقائق من حيث معلوميتها، وتعيّن صورها في علم الحق الذاتي الأزلي، يستحيل أن تكون مجعولة، لاستحالة قيام الحوادث بذات الحق، ولاستحالة أن يكون الحق ظرفًا لما سواه، أو مظروفًا، ولمفاسد أخر لا تخفى على المستبصر. فلهذا لا توصف بـ"الجعل" عند "المحقّقين" من أهل الكشف والنظر أيضًا. إذ المجعول هو الموجود. فما لا وجود له لا يكون مجعولًا . . .". (نابلسي، وج، ١٤٢، ٢٢)

- إعلم أنّ "العماء" الذي ذكرنا أنّه هو "الخيال المطلق"، وهو الذي تعيّنت فيه، بـ"الوجود المطلق"، صور الأشياء كلها، أولًا، بـ"علم الحق" تعالى الذي هو ذلك "الوجود المطلق" - كما أخرج "الديلمي" في الفردوس عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: "سبق علم الله في خلقه، قبل أن يخلقهم، فهم صائرون إلى ما علم الله عزّ وجلّ منهم". - انتهى - ثم ظهر منه بالوجود المطلق، الذي هو "القدرة الإلهية" جميع ما تعيّن فيه على التدريج، من تلك "الصور الخياليّة". فقد كان أول ظاهر منه، بإضافة الوجود المطلق، هو "العقل الأول". ظهرت من ذلك العقل قوة "الإضافة" المذكورة. فنظر "العقل الأول" إلى نفسه، وليست نفسه غير "الخيال المطلق" الذي هو "العماء" المذكور، فانصبغ بـ"الوجود المطلق" العقل في نفسه، وكل ما هو تابع له من ذلك الخيال المطلق، والعرش وما يحتوي عليه، والأرض وما فيها من الأصول والطبائع، والسموات وما اشتملت عليه من الأفلاك والأملاك، وجميع المولّدات. وكل ذلك الانصباغ بـ"الوجود المطلق" لاعتبار الإضافة المذكورة إلى الوجود المطلق الذي هو الله تعالى. (نابلسي، وج، ١٨٧، ١٢)

- فلنسم الصورة التي ظهر الملك متحجّبًا بها بالتعيُّن الأول، وبالحقيقة المحمَّدية، وبحقيقة الحقائق، وبهيولى الكل، وبالصورة الرحمانية، وبالوحدة المطلقة . . . وبغير ذلك من الأسماء، ولنسمِّ أوَّل صورة أخذت عن هذه الصورة بالعقل الأول، فإنه أوَّل صورة روحانية، وبالقلم الأعلى، وبالروح الكلّ . . . وبغير ذلك من الأسماء. ولنسمِّ التي أخذت عن هذه الصورة بأجناس العالَم، والصور التي أخذت عن هذه الصور الجنسيَّة، وهي أشخاص الأجناس لا نهاية لها. ولنسمِّ الأوراق التي تجعل عليها الأصباغ لتستعدّ لظهور الصورة فيها بالأعيان الثابتة، وبالاستعدادات الإمكانية، عند ساداتنا وبالماهيّات، عند الحكماء، وبالمعلوم المعدوم، وبالشيء الثابت عند المتكلّمين. (جزائري، مواف٢، ٥٩٦، ٢٣)

عقل عملي

- القوة العقلية، باعتبار إدراكها للكلّيات، والحكم بينها، بالنسبة السلبية والإيجابية؛ تُسمّى العقل النظريّ. وباعتبار استنباطها للصناعات الفكرية، مما ينبغي أن يفعل، أو يترك؛ تُسمّى العقل العملي. (جزائري، ذغ، ٦٧، ٦)

عقل نطقي

- إذا نظرنا إلى الإنسان من حيث فطرته الطبيعية فلا نراه إلّا حيوانًا محضًا كسائر الحيوان، على أنّه يغتذي وينمو ويعيش ويتحرّك نظير كل نوع من الجنس الحيواني، وهكذا بالنظر إلى وظائفه وأعماله الطبيعية. ثم إذا نظرنا إلى الإنسان من حيث مزيته الأدبية إنّما نراه يختلف عن سائر الحيوان اختلافًا لا مزيد عليه، وإذا أخذنا نبحث على سبب هذا الاختلال العظيم فإنّنا نجده ناشئًا عن تلك القوة العجيبة المزيّن هو بها أعني العقل النطقي. أمّا هذا العقل فلا يوجد في الإنسان مخلوقًا في نفس فطرته بل يوجد فيه على طريقة الاكتساب المتدرّج مع تدرّجه في العمر. وجلّ ما يوجد في الإنسان طبعًا أي في نفس فطرته إنّما هو مزية القبول لهذا العقل، وهذه المزية توجد في نفسه الناطقة فيتج مما تحصل أن العقل لا يحصل في الإنسان إلّا بالاكتساب. أمّا هذا الاكتساب فإنه يتمّ مما يدركه الإنسان بحواسه ويتلقّنه من أشباهه ويطّلع عليه من آثار أسلافه وأعماله. فإذًا تكون سعة العقل بمقدار سعة الاكتساب وهذا ما يقال له العلم، وهكذا بمقدار زيادة العلم يزيد الفرق بين الإنسان والحيوان وبمقدار نقصانه ينقص ذلك الفرق. (مرّاش، غبح، ٩٠، ٧)

عقل نظري

- القوة العقلية، باعتبار إدراكها للكلّيات، والحكم بينها، بالنسبة السلبية والإيجابية؛ تُسمّى العقل النظريّ. وباعتبار استنباطها للصناعات الفكرية، مما ينبغي أن يفعل، أو يترك؛ تُسمّى العقل العملي. (جزائري، ذغ، ٦٧، ٤)

عقليات

- العقليّات أي الأمور التي ثبتت بالأدلّة العقليّة، كقولك القدرة واجبة للّه فذلك أمر عقلي استفيد من الدلالة الوضعية، لأنّ هذا التركيب موضوع لهذا المعنى، وقوله والنقليّات أي الأمور التي ثبتت بالأدلّة النقليّة كقولك النيّة واجبة في الوضوء، فذلك أمر نقلي استفيد من الدلالة الوضعيّة لِمَا تقدّم، وقوله والطبيعيات أي الأمور التي تقتضيها الطبيعية، كقولك الحمرة تدلُّ على الخجل فهذا أمر طبيعي أستفيد من الدلالة الوضعية لما مرّ، وقوله وغيرها أي كالعاديات، كقولك النار محرقة فهذا أمر عادي استفيد من الدلالة الوضعيّة. (بيجوري، حبم، ٢٧، ١٧)

عقود

- العقود: العهود. وأصل العقود الربط واحدها عقد يقال: عقدت الحبل والعهد فهو يستعمل في الأجسام والمعاني، وإذا استعمل في المعاني - كما هنا - أفاد أنّه شديد الإحكام وقوي التوثيق. قيل المراد بالعقود هي التي عقدها الله على عباده وألزمهم بها من الأحكام، وقيل هي العقود التي يعقدونها بينهم من عقود المعاملات. (مخان، نمر، ١٨٥، ١٤)

عقول

- اعلموا: أنّ العقول، متفاوتة بحسب خلقة الله تعالى، التي خلق الناس عليها. فعقول الأنبياء؛ ليست كعقول سائر الناس. وعقل أبي علي بن سينا؛ فائق على كثير من العقول. يحكى؛ أنّ الرازي قال يومًا للآمدي: لِمَ حسُن إهلاك الحيوانات وذبحها للإنسان. فقال له

الآمدي: إهلاك المفضول، لمصلحة الفاضل؛ هو عين العدل. فقال له الرازي: إذًا؛ يحسن ذبحك أنت، لأبي علي بن سينا!! (جزائري، ذغ، ٥٢، ٦)

عكس

- من أحكام القضايا التناقض والعكس. أمّا التناقض فهو اختلاف القضيَّتين في الإيجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة نحو زيد كاتب وزيد ليس بكاتب. وله شرائط شتّى قد حصرها المتأخّرون في وحدة الموضوع والمحمول كما رأيت. وأمّا العكس فينقسم إلى المستوي والمتقابل. أمّا المستوي فهو جعل الموضوع محمولًا والمحمول موضوعًا مع بقاء كلٍّ من الصدق والكذب والإيجاب والسلب على حاله. وهو يجري في الكلّية السالبة نحو لا شيء من الإنسان بحجر. فتنعكس كنفسها بقولك لا شيء من الحجر بإنسان. وفي الجزئية الموجبة نحو بعض الإنسان حيوان. فتنعكس كذلك بقولك بعض الحيوان إنسان. وأمّا المتقابل فهو جعل نقيض الجزء الثاني من القضية أولًا ونقيض الجزء الأول منها ثانيًا مع بقاء الصدق والكذب على حالهما. ولذلك يقال له عكس النقيض. وهو يجري في الكلّية الموجبة نحو كل إنسان حيوان. فتنعكس بقولك كل ما ليس بحيوان ليس بإنسان. وفي الجزئية السالبة نحو بعض الإنسان ليس بحجر. فتنعكس بقولك بعض ما ليس بحجر ليس بإنسان. (يازجي، قم، ٢٦، ٨)

عكس الانتزاع

- عكس الانتزاع: وهو عبارة عن أن ينتزع المشبّه من المشبّه به، وهذا النوع من مستخرجات آزاد ذكرته هنا لكونه عكس النوع المتقدّم كقول التهامي:

دجوجية الفرعين شمسية الرُّؤى
كثيبية الأرداف خوطية القد

من الورد خداها من الدر ثغرها
على أن رياها من العنبر الورد

(مخان، غبم، ١٠، ٧)

عكس المخالطة

- عكس المخالطة: هو أن يعلّل أمر صادق بأمر كاذب باعتبار لطيف، وهذا النوع وجدته في بعض أمثلة حسن التعليل كقول أبي هلال العسكري:

زعم البنفسج أنه كعذاره
حسنًا فسلوا من قفاه لسانه

فكون لسان البنفسج في قفاه صادق وزعمه أنّه كعذار المحبوب كاذب. (مخان، غبم، ١٩، ٤)

عكس النقيض

- من أحكام القضايا التناقض والعكس. أمّا التناقض فهو اختلاف القضيَّتين في الإيجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة نحو زيد كاتب وزيد ليس بكاتب. وله شرائط شتّى قد حصرها المتأخّرون في وحدة الموضوع والمحمول كما رأيت. وأمّا العكس فينقسم إلى المستوي والمتقابل. أمّا المستوي فهو جعل الموضوع محمولًا والمحمول موضوعًا مع بقاء كلٍّ من الصدق والكذب والإيجاب والسلب على حاله. وهو يجري في الكلّية السالبة نحو لا شيء من الإنسان بحجر. فتنعكس كنفسها

بقولك لا شيء من الحجر بإنسان. وفي الجزئية الموجبة نحو بعض الإنسان حيوان. فتنعكس كذلك بقولك بعض الحيوان إنسان. وأمّا المتقابل فهو جعل نقيض الجزء الثاني من القضية أولًا ونقيض الجزء الأول منها ثانيًا مع بقاء الصدق والكذب على حالهما. ولذلك يقال له عكس النقيض. وهو يجري في الكلّية الموجبة نحو كل إنسان حيوان. فتنعكس بقولك كل ما ليس بحيوان ليس بإنسان. وفي الجزئية السالبة نحو بعض الإنسان ليس بحجر. فتنعكس بقولك بعض ما ليس بحجر ليس بإنسان. (يازجي، قم، ٢٧، ٢)

علامات التمدُّن

- هل علامات التمدّن ودلائل العظم إلّا ثلاثة أشياء، وهي: حسن الإدارة الملكية، والسياسية العسكرية، ومعرفة الألوهية: فهذه الثلاثة أساس تمدّن الممالك العدلية على العموم، والمصريون من قديم الزمان كانوا منقادين للحكم الملوكي. (طهطاوي، اكا١، ٣٨٤، ١١)

علة التأثير والإيجاد

- إنّ المرأة من حيث ما هي امرأة مظهر مرتبة الانفعال، وهي مرتبة الإمكان. ومرتبة الانفعال، وهي مرتبة الإمكان والقبول، لتأثير مرتبة الفعل، وهي مرتبة الألوهة، مرتبة الأسماء؛ ما ظهر لأسماء الألوهة أثر، ولا عرف لها خبر. إذ علّة التأثير والإيجاد مركّبة من الفاعل، وهي مرتبة الألوهة والوجوب. ومن القابل، وهي مرتبة الإمكان والانفعال. فلذا كان الفاعل لا يفعل في المستحيل، فإنّه لا يقبل التأثير، ولا ينفعل لفعل الفاعل. (جزائري، مواف٢، ٧٤٤، ٩)

علة تامة لوجود الأشياء

- العلّة التامّة لوجود الأشياء مركّبة من الفاعل والقابل، فإيجاد العالم مستند إلى العالم من حيث القبول والتأثّر، وإلى الله - تعالى - من حيث الفاعلية والتأثير، فإن الممكن لولا ما هو قابل لأن يتأثّر ما أثر فيه الاقتدار الإلهي، لأنّه لا يؤثّر في الممتنعات وهي التي لا تقبل التأثّر والانفعال. وسمّى الممكن ممكنًا لتمكينه الفاعل فيه من الفعل. وسمّي المستحيل ممتنعًا لامتناعه من قبول أثر الفاعل وعدم تمكينه من الفعل فيه. فالعلّة التامة مجموع التأثير، والتأثّر. (جزائري، مواف٣، ١٣٠٠، ٢٥)

علة صورية

- الذهن وقد تقدّم غير مرّة أنّ الفكر حركة النفس في المعقولات، وقيل هو ترتيب أمرين معلومين فأكثر للتوصّل إلى مجهول، وهذا التعريف مستلزم للعلل الأربع أعني العلّة الصوريّة وهي هيئة الشيء وصورته المخصوصة، والعلّة المادّية وهي ما يتركّب منه ذلك الشيء، والعلّة الفاعليّة وهي ما منه ذلك الشيء، والعلّة الغائيّة وهي ما لأجله ذلك الشيء، مثلًا السرير لا بدّ له من علّة صوريّة وهي هيئته وترتيب خشبه على الوجه المخصوص، وعلّة مادية وهي الخشب والمسمار، وعلّة فاعليّة وهي النجّار، وعلّة غائيّة وهي الجلوس عليه. (بيجوري، حبم، ١٨، ٢٨)

علة غائية

- الذهن وقد تقدّم غير مرّة أنّ الفكر حركة النفس في المعقولات، وقيل هو ترتيب أمرين معلومين فأكثر للتوصّل إلى مجهول، وهذا التعريف مستلزم للعلل الأربع أعني العلّة الصوريّة وهي هيئة الشيء وصورته المخصوصة، والعلّة الماديّة وهي ما يتركّب منه ذلك الشيء، والعلّة الفاعليّة وهي ما منه ذلك الشيء، والعلّة الغائيّة وهي ما لأجله ذلك الشيء، مثلًا السرير لا بدّ له من علّة صوريّة وهي هيئته وترتيب خشبه على الوجه المخصوص، وعلّة مادية وهي الخشب والمسمار، وعلّة فاعليّة وهي النجّار، وعلّة غائيّة وهي الجلوس عليه. (بيجوري، حبم، ١٨، ٢٩)

علة فاعلية

- الذهن وقد تقدّم غير مرّة أنّ الفكر حركة النفس في المعقولات، وقيل هو ترتيب أمرين معلومين فأكثر للتوصّل إلى مجهول، وهذا التعريف مستلزم للعلل الأربع أعني العلّة الصوريّة وهي هيئة الشيء وصورته المخصوصة، والعلّة الماديّة وهي ما يتركّب منه ذلك الشيء، والعلّة الفاعليّة وهي ما منه ذلك الشيء، والعلّة الغائيّة وهي ما لأجله ذلك الشيء، مثلًا السرير لا بدّ له من علّة صوريّة وهي هيئته وترتيب خشبه على الوجه المخصوص، وعلّة مادية وهي الخشب والمسمار، وعلّة فاعليّة وهي النجّار، وعلّة غائيّة وهي الجلوس عليه. (بيجوري، حبم، ١٨، ٢٩)

علة قادحة

- العلّة القادحة: أن يكون في إسناده علّة خفيّة، يكون بها ضعيفًا. (سنوسي، موم، ٤٨، ١٧)

علة مادية

- الذهن وقد تقدّم غير مرّة أنّ الفكر حركة النفس في المعقولات، وقيل هو ترتيب أمرين معلومين فأكثر للتوصّل إلى مجهول، وهذا التعريف مستلزم للعلل الأربع أعني العلّة الصوريّة وهي هيئة الشيء وصورته المخصوصة، والعلّة الماديّة وهي ما يتركّب منه ذلك الشيء، والعلّة الفاعليّة وهي ما منه ذلك الشيء، والعلّة الغائيّة وهي ما لأجله ذلك الشيء، مثلًا السرير لا بدّ له من علّة صوريّة وهي هيئته وترتيب خشبه على الوجه المخصوص، وعلّة مادية وهي الخشب والمسمار، وعلّة فاعليّة وهي النجّار، وعلّة غائيّة وهي الجلوس عليه. (بيجوري، حبم، ١٨، ٢٩)

عِلْم

- إنّ الحقائق لا تقتضي من قبل الإطلاقات العرفية، وقد يطلق في العرف على معنى من المعاني لفظ يوهم ما لا يساعده البرهان، بل يحكم بخلافه، ونظير ذلك كثير: منه أنّ لفظ العلم إنّما يطلق في اللغة على ما يُعبّر عنه بدانستن ودانش، ومُرادفاتهما، مما يوهم أنّه من قبل النّسب، ثم البحث المحقّق والنظر الحكمي يقضي بأن حقيقته هو الصورة المجرّدة، وربما يكون جوهرًا كما في العلم بالجوهر، بل ربما لا يكون قائمًا بالعالم بل قائمًا بذاته كما في علم النفس وسائر المجرّدات بذواتها، بل ربما يكون عين

العالم كعلم الواجب تعالى بذاته. ومنه أنّ الفصول الجوهرية يعبّر عنها بألفاظ توهم أنّها إضافات عارضة لتلك الجواهر كما يُعبَّر عن فصل الإنسان بالناطق والمُدرِك للكليّات، وعن فصل الحيوان بالحسّاس والمُتحرِّك بالإرادة. والتحقيق أنّها ليست من النِّسب والإضافات في شيء بل هي جواهر، فإنّ جزء الجوهر لا يكون إلّا جوهرًا كما تقرّر عندهم. (عاملي، كشك١، ٢٣٧، ١٥)

- العارف بالله تعالى الذي أنتجت له محبّته لله تعالى معرفته به تعالى، وأنتج له علمه وعمله محبته للّه تعالى، فهو صاحب المرتبة الثالثة عَلِمَ وعَمِلَ فأحبَّ فَعَرف. ولو لم يعلم ما عمل. ولولا أنه علم وعمل ما أحب. ولولا أنه أحبّ ما عرف، فالعلم شرط العمل، والعمل شرط المحبّة، والمحبّة شرط المعرفة، فالمراد بالعلم العلم بالله وأحكامه؛ وبالعمل العمل مع الإخلاص، وبالمحبّة محبّة الحق تعالى وبالمعرفة المعرفة به تعالى، فكم من عالِم ليس عالمًا بالله تعالى ولا بأحكامه، وكم من عالِم بالله تعالى وبأحكامه غير عامل بذلك، أو عامل بغير ما علم من ذلك جهلًا منه بكيفيّة العمل أو عامل بذلك على وجهه غير مخلص في عمله للّه تعالى أو مخلص في ذلك بغير دوام فلا يصل بسبب ذلك الانقطاع إلى مقام المحبّة فلا يحصل على المعرفة. (نابلسي، رت، ١١٦، ١٦)

- عن عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما قال: قال رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - "العلم ثلاث: آية محكمة أو سنّة قائمة أو فريضة عادلة، وما كان سوى ذلك فهو فضل" رواه الدّارمي وأبو داود. (وهاب، أي، ٤٠، ٢)

- عبادة الرهبان هي أفضل الأعمال، وتسمّى الولاية، وعبادة الأحبار، هي العلم والفقه، ثم تغيّرت الحال إلى أنّ عبد من دون الله من ليس من الصالحين، وعبد بالمعنى الثاني من هو من الجاهلين. (وهاب، كت، ٨٤، ١١)

- إنّ العلم لا يُسمّى علمًا إلّا إذا أثمر، وإن لم يثمر فهو جهل كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ (فاطر: ٢٨) وكما قال عن يعقوب ﴿وَإِنَّهُۥ لَذُو عِلْمٍ لِّمَا عَلَّمْنَٰهُ﴾ (يوسف: ٦٨) والكلام في تقرير هذا ظاهر، والعلم هو الذي يستلزم العمل، ومعلوم تفاضل الناس في الأعمال تفاضلًا لا ينضبط، وكل ذلك بسبب تفاضلهم في العلم. (وهاب، رشح، ١٦٢، ٨)

- قال (الشافعي) فيما رواه عنه البيهقي العلم من وجهين: يعني علم الشريعة إتباع واستنباط، فالإتباع إتباع كتاب الله، وإن لم يكن فسنّة، فإن لم يكن فقول عامة من سلف لا يعلم له مخالف، فإن لم يكن فقياس على كتاب الله، فإن لم يكن فقياس على سنّة رسول الله، فإن لم يكن فقياس على قول عامة من سلف لا مخالف له ولا يجوز القياس إلّا في هذه الحالة، ومثل الذي يطلب العلم ولا حجّة له كمثل حاكب بليل يحمل حزمة حطب وفيها أفعى تلدغه ولا يدري. (سنوسي، كو، ٨٥، ١٠)

- إنّ العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به. (سنوسي، كو، ١٠١، ١٩)

- إعلم أنّ الله ورسوله وأئمة الدين من العلماء قد أوضحوا الفرق بين التقليد الذي عرفت حدّه أول الباب (الثالث)، والإتباع الذي هو سلوك طريق المتبع والإتيان بمثل ما يأتي به، وقد قدمت الفرق بينهما. وإذا عقدت هذا الفصل له فأزيده إيضاحًا، قال ابن عبد البر، قال أهل

العلم والنظر، حدُّ العلم التبيين وإدراك المعلوم على ما هو به، فمن بان له الشيء فقد عَلِمه، قالوا والمُقلِّد لا علم له ولم يختلفوا في ذلك واستشهد بقول البحتري:

عرف العالمون فضلك بالعد
م وقال الجهّال بالتقليد

وقال ابن خويز منداد المالكي التقليد معناه في الشرح الرجوع إلى قول لا حجّة لقائله عليه وذلك ممنوع منه في الشريعة، والأتباع ما ثبتت عليه حجّة، وقال في موضع آخر من كتابه كل من اتبعت قوله من غير أن يجب عليك قبوله لدليل يوجب ذلك فأنت مُقلِّده، والتقليد في دين الله غير صحيح، وكل من أوجب عليك الدليل اتّباع قوله فأنت متبعه والاتّباع في الدين متبوع والتقليد ممنوع، فعلم أن الاتّباع أن لا يقدَّم على ما جاء به الرسول صلّى الله عليه وسلّم قول أحد ولا رأيه كائنًا من كان بل ينظر في صحّة الحديث أولًا ثم في معناه ثانيًا، فإذا تبيّن له لم يعدل عنه ولو خالفه من بين المشرق والمغرب، ومعاذ الله أن تتّفق الأمة على ترك ما جاء به نبيُّها صلّى الله عليه وسلّم. (سنوسي، كو، ١١٨، ١٢)

- إن العلم هو معرفة المعلوم على ما هو عليه. (سنوسي، معش، ٧١، ١١)

- العلم إدراك الشيء بحقيقته كما قاله الراغب، وهو كقول شيخ الإسلام إدراك الشيء على ما هو به، ويطلق حقيقة عرفية على القواعد المدوّنة وعلى المَلَكة التي يقتدر بها على إدراكات جزئية، والمراد هنا الأول بدليل الحكم عليه بالتحتم ومقابله الجهل، وهو إمّا بسيط وإمّا مركّب، فالأول عدم العلم بالشيء عمّا من شأنه العلم، والثاني إدراك الشيء على خلاف ما هو عليه في الواقع وإنّما سُمّي مركّبًا لاستلزامه جهلين جهله بالشيء وجهله بأنّه جاهل. (بيجوري، تمر، ١٤، ١)

- إعلم أنّ الإفرنج قسّموا المعارف البشرية إلى قسمين: علوم، وفنون، فالعلم: هو الإدراكات المحقّقة المذكورة بطريق البراهين، وأمّا الفن: فهو معرفة صناعة الشيء على حسب قواعد مخصوصة. ثم أن العلوم تنقسم إلى رياضية وغيرها، وغير الرياضية تنقسم إلى طبيعيات وإلهيات، والعلوم الرياضية هي الحساب، والهندسة، والجبر والمقابلة. (طهطاوي، اكا٢، ٢٢٧، ٤)

- حقيقة العلم معرفة المعلوم على ما هو عليه، فإذا علم الله أنّ زيدًا يموت بوقت معيّن استحال أن يموت قبله أو بعده، فلا يتغيّر علمه تعالى بذلك، وأنّ المعلوم هو الذي يتغيّر ويتبدّل على وفق علمه، وينتقل من حال إلى حال، وذلك معلوم بضرورة المشاهدة، وإنّه لا يمحو شيئًا ولا يثبت إلّا ما سبق علمه به. (طهطاوي، اكا٢، ٦٦٢، ٧)

- قال بعضهم: لا يخفى فضل العلم على المال عند ذوي الكمال، لأنّ المال تصلح به دنياك، والعلم تصلح به دنياك وأخراك، تتركه في هذه الدنيا قهرًا، والعلم يصحبك في الدار الأخرى، حتى لقد ورد في الحديث المرفوع إلى صاحب الوسيلة والدرجة العليا: "إن الناس يحتاجون إلى العلماء في الآخرة كما يحتاجون إليهم في الدنيا". والمال يشغلك عن الله وعبادته، والعلم يحثّك على مراقبته وطاعته. (طهطاوي، اكا٢، ٧٠١، ١٨)

- نشأ العلم وقام الفهم، فالعلم ريحانة النفوس وروح قدّوس به تنشر الأفكار وتبصر الأبصار

وتكشف الأسرار وتجلى السرائر وتبرز الضمائر وتسمو العنايا وتصفو النوايا، وبحسنه تحسن الصفات وبكماله تكمل الذوات وهو الكنز الذي لا يفنى والجمال الذي لا يشنأ قوّة الكبير سند الصغير ذخر الفقير، فمن حازه حاز الجلال ولو كان حقيرًا والكبر ولو كان صغيرًا والثروة ولو كان فقيرًا والعتق ولو كان أسيرًا والسطوة ولو كان ضعيفًا واللطف ولو كان كثيفًا والعزّ ولو كان ذليلًا والصحة ولو كان عليلًا والقبول ولو كان رذيلًا والدخول ولو كان دخيلًا. فيه ارتقى الإنسان ونجح وتجلّل وأفلح وأصبح أعظم الكائنات وأجود الموجودات، والخيرات اتّسعت والإضرارات امتنعت والنفوس علت والحياة حلت والممالك تشيّدت والمدائن تسيّدت والصنائع عمّت والفلاحة تمّت والمتاجر انتشرت والأخطار اندثرت والطبيعة خضعت ودنت والعاصيات أطاعت وعنت والآفات غلبت والنوائب سلبت والمعاملات شاعت والمعامل ذاعت والسياسة صلحت وتجمّلت والأحكام عدلت وتكمّلت، ولم يعد للظلم مدار ولا للجور جوار. فما العلم إلّا جمال الإنسان وكمال الأذهان وما العلم إلّا لذّة ثابتة للعالم وتعزية له في آلام العوالم. (مرّاش، سام، ١٥٣، ١)

- بالإجمال نقول إنّ العلم هو الفاعل الأعظم لتثقيف العقل والمروّض الأكبر لجماح الطباع والسبب الأهمّ لتشييد التمدّن والعمار، إذ إنه يرفع أفكار الإنسان إلى الحقائق السامية فلا تعود دائرة على مستحقرات الأشياء، ويرسم في مرآة ذهنه صور الكائنات الدقيقة فلا يعود متمسّكًا بخزعبلات الأمور فتنطفئ من قلبه جمرات الحسد بنظره إلى زوال المحسودات ويطرد من صدره ضواغط الطمع بإدراكه حقيقة المطموعات. وتتلاشى من روحه بقيّة الأطوار المنتجة رجسة الخراب كالقساوة التي أغرقت مراكب مصر، والالتطاخ الذي هدم قصور أشور. والتغفّل الذي كسف شمس فارس. والطمع الذي كسر صولجان مكدونية. والضغينة التي مزّقت أحشاء فلسطين. والكبرياء التي ثلّثت عرش الروم. والخيانة التي قلبت ممالك الرومانيين. والبغض الذي شتّت شمل لبنان وزعزع أركان دمشق. ثم تنمو فيه الصفات الداعية إلى جلالة العمار كالشجاعة والنباهة والمحبة والاتّضاع والدعة والإحسان والوفاء والأمنية، إذ أنه يعود خبيرًا بغوائل تلك الأطوار الطالحة وعليمًا بنتائج هذه الصفات الصالحة. فبدون تثقيف العقل إذن لا يتّصف الإنسان إلّا بصفة البهائم التي لا عقل لها ولا يمكن أن يُدْعى متمدّنًا قط. (مرّاش، غبح، ٤٨، ١٢)

- إذا نظرنا إلى الإنسان من حيث فطرته الطبيعية فلا نراه إلّا حيوانًا محضًا كسائر الحيوان، على أنّه يغتذي وينمو ويعيش ويتحرّك نظير كل نوع من الجنس الحيواني، وهكذا بالنظر إلى وظائفه وأعماله الطبيعية. ثم إذا نظرنا إلى الإنسان من حيث مزيته الأدبية إنّما نراه يختلف عن سائر الحيوان اختلافًا لا مزيد عليه، وإذا أخذنا نبحث على سبب هذا الاختلال العظيم فإنّنا نجده ناشئًا عن تلك القوة العجيبة المزيّن هو بها أعني العقل النطقي. أمّا هذا العقل فلا يوجد في الإنسان مخلوقًا في نفس فطرته بل يوجد فيه على طريقة الاكتساب المتدرّج مع تدرّجه في العمر. وجلّ ما يوجد في الإنسان طبعًا أي في نفس فطرته إنّما هو مزية القبول

لهذا العقل، وهذه المزية توجد في نفسه الناطقة فينتج مما تحصل أن العقل لا يحصل في الإنسان إلّا بالاكتساب. أمّا هذا الاكتساب فإنه يتمّ مما يدركه الإنسان بحواسه ويتلقّنه من أشباهه ويطّلع عليه من آثار أسلافه وأعماله. فإذًا تكون سعة العقل بمقدار سعة الاكتساب وهذا ما يقال له العلم، وهكذا بمقدار زيادة العلم يزيد الفرق بين الإنسان والحيوان وبمقدار نقصانه ينقص ذلك الفرق. (مرّاش، غبح، ٩٠، ١٢)

- إنّ الاكتساب العقلي ينقل الإنسان من الحالة الوحشية إلى الحالة الأنسية هكذا العلم ينقله من حالة الغفلة إلى حالة النباهة ومن قيود الجهل إلى حرية العقل، على أنّ كلًا من البشر يعود بالعلم حرًّا فلا يتسلّط عليه عدوّ مغتصب. ونبيهًا فلا يخدعه الغشّاشون. وحازمًا فلا يميل مع كل ريح. وشجاعًا فلا يخشى تهديد الطمّاعين وتوعّد المتحشّدين وقويًّا فلا يبالي بصدمات الأعداء وزعازعهم. وفقيهًا فيميّز الحق من الباطل والصواب من الخطأ والعدل من الظلم ويعطي كل ذي حق حقّه ويعلم أين مرتبة كلٍّ من أشباهه البشر ومدارها. هذا وإنّ العلم من شأنه أن يهذّب الإنسان ويحسن تربيته ويصلح فساد فطرته ويجمّل ويزيّن أعماله ويكبّر مقداره ويعظّم أفكاره ويجعله إنسانًا لا بهيمة وبشرًا لا وحشًا ويفتح بصره وبصيرته ليرى الحقائق ويميّز الطرائق. (مرّاش، غبح، ٩٠، ٢٤)

- العلم هو معرفة الموجودات وأحوال طبائعها وأفعالها ونسبة كل منها إلى ما سواه ومعرفة فوائدها وغاياتها. فإن النظر إلى الشمس مثلًا لا يجدي نفعًا ولا يكون علمًا. ولكن العلم هو معرفة بعدها وحجمها وكونها قطب كل السائرات التي تدور حولها، وبذلك تقوم الفصول واختلاف الأنواء وكل حوادث الجو. وبدون نورها وما فيه من الصفات الفاعلة لا يعيش حيوان ولا يحيا نبات ويكون العالم بأسره ظلمات بعضها فوق بعض وسكون الموت داويًا في عموم الكائنات. وهكذا علم كون هذا الفضاء العديم النهاية مفعمًا من الشموس المدعوّة عند العامة بالنجوم ومن السيارة العديمة الإحصاء الدائرة حول تلك المراكز الشمسية نظير فلكنا المعهود، وكلها موسّعة من الخلائق والطبائع والدلائل على عظمة الصانع الذي لا حدّ سموّ قدرته وعلوّ جلاله. (مرّاش، غبح، ١٤٣، ١٤)

- إنّ العلوم المطلوبة، التي ليست فطرية؛ لا تصاد إلّا بشبكة العلوم الحاصلة. بل كلُّ علم؛ لا يحصل إلّا عن علمين سابقين، يأتلفان، ويزدوجان، على وجه مخصوص، فيحصل، من ازدواجهما، علم ثالث على مثال حصول النِّتاج، من ازدواج الفحل والأنثى. ثم كما أنّ من أراد أن يستنتج فرسًا، لم يمكنه ذلك من حمار وبعير، بل من أصل مخصوص، من الخيل، الذكر والأنثى، وذلك؛ إذا وقع بينهما ازدواج مخصوص. فكذلك كل علم؛ فله أصلان مخصوصان، وبينهما طريق مخصوص في الازدواج، يحصل من ازدواجهما، العلم المطلوب. فالجهل بتلك الأصول، وبكيفيّة الازدواج؛ هو المانع من العلم. (جزائري، ذغ، ٣٧، ٤)

- المراد بالعلم، المأمور بطلب الزيادة منه؛ هو علم التجلّيات الربّانية، وعلم الأسماء والصفات الإلهية، وهو العلم الذي لا تزال

ثمرته ملازمة لصاحبه في الدنيا والآخرة في جميع مواطن القيامة، وفي الخلود، في الجنّة أبد الآباد، وأمّا غيره في سائر العلوم؛ فإنّما يحتاج إليه في الدنيا، دار التكليف والاحتياج والفاقة، وليعلم أن العلم حقيقة معنوية بسيطة، لا توصف بالزيادة والنقص، والقلّة والكثرة، إلّا من حيث المعلومات المنكشفة بها. فحينئذٍ تتعدَّد بتعدّد المعلومات. (جزائري، مواف١، ٢٤٤، ٦)

- العلم إنّما يتعلّق بالمعدوم، لتعلّقه بمثله الموجود أو بأجزاء مثله، فهذا معنى تعلُّق العلم بما لا يتناهى معلومًا. فالعلم عند المحقّقين لا يتعلّق إلّا بالموجود، وتعلُّقه بالمعدوم، هو بالمعنى الذي ذكرناه. (جزائري، مواف٢، ٦١١، ٤)

- العلم إنّما يتعلّق بالمعدوم لتعلُّقه بمثله الموجود، وهذا هو إدراك المفصَّل في المجمل مفصّلًا وهو مختصّ بالحق، وأمّا نحن معاشر الحوادث فما ندرك المجمل إلّا من المفصَّل الحادث الحاصل في الوجود. ثم أدركنا في ذلك المُجْمل تفصيلًا مقدّرًا، يمكن أن يكون وأن لا يكون. فهذا هو الفرق بين علم الإجمال المنسوب إلى الحق وإلى الخلق. فالحق - تعالى - يعلم التفصيل في الإجمال كما قلنا، وهو لا يدلّ على أن المجمل مفصَّل، وإنّما يدلّ على أنّه يقبل التفصيل إذا فُصِّل بالفعل، فليس العالم علوًّا أو سفلًا دنيًا وأخرى إلّا صورًا تعقب صورًا. والعلم يسترسل عليها استرسالًا. (جزائري، مواف٢، ٦١٢، ١)

- الألوهة تُعْلَم ولا تُشْهَد، فإنّها مرتبة الذات. والمراتب أمور معقولة، وإنّما المشهود آثارها، فالألوهة مشهودة الأثر مفقودة في النظر، تعلم حكمًا، ولا ترى رسمًا. بخلاف الذات، فإنها تشهد من بعض وجوهها، ولا تعلم علمًا إحاطيًا. فإنّ العلم يقتضي الإحاطة بالشيء من جميع جهاته، والذات مطلق، والمطلق إذا علم لا تعلم حقيقته، وإنّما يعلم ببعض وجوهه واعتباراته، فالذات مرئيّة العين، مجهولة الأين، ترى عيانًا، ولا يدرك لها بيان، ألا ترى أنك إذا رأيت رجلًا مثلًا، تعلم أنّه موصوف بأوصاف متعدِّدة، فتلك الأوصاف إنّما تدركها بالعلم والاعتقاد أنها فيه، ولا ترى لها عينًا. وأما ذاته فإنك تراها بجملتها ولكن تجهل ما فيها من بقيّة الأوصاف، إذ يمكن أن يكون لها ألف وصف وما بلغك إلّا بعضها، فالذات مرئيّة والأوصاف مجهولة. والوصف لا يرى وإنّما المرئي أثره، فلا يرى من الشجاعة إلّا الأثر وهو الإقدام، ولا من الكرم إلّا البذل. والملائكة عباد الله المكرّمون، علمهم بالألوهة ضروري لا مكتسب، بدليل برهان. (جزائري، مواف٢، ٧٨٢، ١٠)

- العلم عند المحقّقين لا يتعلّق إلّا بالموجود. وتعلُّقه بالمعدوم إنّما هو لتعلُّقه بمثله الموجود. وكلُّ ما بقي في الخزائن الإلهية، ممّا لا يتناهى فهو مثل ما وجد وعلم. بل الحق - تعالى - علم العالم أزلًا؛ من علمه بنفسه، وهو موجود، والعالم معدوم أزلًا، فمن علم الحقيقة وشخصها واحدًا من تلك الحقيقة فقد أحاط علمًا بجميع أشخاص تلك الحقيقة وذلك الجنس، فإنه ما ثمّ إلّا أمثال وصور تعقب صورًا، والعلم يسترسل عليها قبل تفصيلها، لأنها لو تفصّلت لتناهت. (جزائري، مواف٢، ٨٧٧، ٢٦)

- إعلم أنّ العلم مطلقًا في القديم والحادث عند المحقّقين من أهل الكشف والوجود ولا يتعلّق إلّا بموجود، وإذا تعلّق بمعدوم فلتعلّقه بمثله الموجود، وذلك أنّ كل عالِم علم إحاطة موجود في نفسه وعينه عالِم بنفسه مُدْرِك لها، وكل معلوم سواه إمّا أن يكون على صورته بكمالها فهو مثل له أو على بعض صورته، فمن ذلك الوجه يكون عالمًا بالمعدومات لأنّه عالِم بنفسه، وذلك العلم ينسحب عليها انسحابًا وهذا هو إدراك المُفصّل في المجمل، والتفصيل في الإجمال، وإدراك الكثير في الواحد، كشهود النخلة والأغصان والأوراق مع الطلع والبسر والتمر في النواة الواحدة، ولا وجود إلّا للنواة. (جزائري، مواف٣، ١١١٨، ١٠)

- أمّا أهل التحقيق من أهل الكشف والوجود فلا يقولون بالزائد، وجميع ما ينسب إليه تعالى من الأسماء والصفات من علم وإرادة وقدرة إنّما هي نِسَب وإضافات بين الحق - تعالى - والممكنات، وليس إلّا الذات إذا نسبتها إلى المعلومات كانت علمًا، وإلى المرادات كانت إرادة، وإلى المقدور كانت قدرة، وقس على هذا، حتى أنهم يتحاشون من التعبير بالصفات إلّا في مقام التعليم، ويعبرون بالأسماء في أنه الوارد في الكتاب والسنّة. (جزائري، مواف٣، ١١٢٩، ١٢)

- قال صاحب السهم ومنها قوله (صاحب الغنية) في صفحة ٣٨ ثم إنّ المعرفة على أقسام: منها ما دلّ على مسمّى بعينه نحو زيد وهو العلم اه. ونص اعتراضه عليه قلت هذا التعريف مختلّ منعًا إذ يصدق على كل أنواع المعرفة، كما يؤيّد ذلك العلامة الصبان بما نصّه، وقد عرّف غير واحد المعرفة بما وضع لشيء بعينه ولا استدراك اه ويخطه ابن الحاجب في كافيته حيث يقول العلم ما وضع لشيء بعينه غير متناول غيره بوضع واحد. (أسير، رشه، ٤٠، ١٥)

علم الأحكام

- علم الأحكام من الواجب، والمندوب، والمباح، والمكروه، والحرام، من قسم العبادات أو من قسم المعاملات، أو من تدبير المنزل، أو من السياسة المدنية وتفصيل هذا العلم منوط بذمّة الفقيه. (دهلوي، فت، ١١، ٥)

علم الأدب

- إنّ من العلوم التي دُوِّنت في الكتب العلوم العربية المسمّاة بعلم الأدب، وهو علم يتعرف منه التفاهم عمّا في الضمائر بأدلّة الألفاظ والكتابة، وموضوعه اللفظ والخط من جهة دلالتها على المعاني، ومنفعته إظهار ما في نفس الإنسان من المقاصد وإيصاله إلى شخص آخر من النوع الإنساني حاضرًا كان أو غائبًا، وهو حلية اللسان والبنان، وبه تميّز ظاهر الإنسان على سائر أنواع الحيوان، وإنّما ابتدأت به لأنّه أول أدوات الكمال ولذلك من عرّي عنه لم يتمّ بغيره من الكمالات الإنسانية، وتنحصر مقاصده في عشرة علوم وهي: علم اللغة وعلم التصريف وعلم المعاني وعلم البيان وعلم البديع وعلم العروض وعلم القوافي وعلم النحو وعلم قوانين الكتابة وعلم قوانين القراءة، وهذه العلوم لا تختصّ بالعربية بل توجد في سائر لغات الأمم الفاضلة من اليونان وغيرهم. (مخان، غبم، ٦، ١٩)

علم الله

- علم الله تعالى مطلق عن جميع قيود الصور ومعلومه تعالى وهو نور محمد صلّى الله عليه وسلّم مطلق أيضًا عن جميع قيود الصور من حيث هو معلومه تعالى، وأمّا من حيث هو نور محمد صلّى الله عليه وسلّم فهو مُقيّد بجميع الصور ما كان منها وما يكون، ولهذا ورد في الحديث (أن أول ما خلق الله تعالى نور محمد صلّى الله عليه وسلّم ثم خلق منه كل شيء)، فما ثَمَّ إلّا الله تعالى متجلّيًا على نور محمد صلّى الله عليه وسلّم، والنور حائر فيه تعالى وقد ألبسه الله تعالى حلّة صفاته وأسمائه، فهو يصوِّر هذا المتجلّي عليه في صور لا نهاية لها ثم ينفيها عنه تعالى وهو حقيقة التسبيح الذي قال تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَٰوَٰتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ (الإسراء: ٤٤). (نابلسي، رت، ٥١، ١٩)

علم باعتبار

- إعلم أنّ الأشياء كلّها: المحسوسات والمعقولات، إلى ما لا نهاية له، أمور متعيّنة بعلم الله تعالى أزلًا، من غير ابتداء لها في أنفسها، وهي في عدمها الأصلي على ما هي عليه. لا هي متعيّنة في علم الله تعالى، لأنّ علم الله تعالى لا يكون محلًّا للحوادث ولا ظرفًا لها أصلًا. وعلم الله تعالى هو "الوجود المطلق" الذي ذكرناه، لأنّه هو ذات الله تعالى. وإنّما الفرق بين علم الله تعالى، وبين ذاته اعتباري، لا حقيقي. فالوجود المطلق من حيث تعيُّن الأشياء، المعدومة في نفسها، به، هو علم الله تعالى، ومن حيث هو في نفسه، من غير اعتبار الأشياء متعيّنة به، "ذات الله" تعالى، كما سنذكره. كما أنّه أيضًا من حيث وجود الأشياء به - حيث هي مضافة إليه أو هو مضاف إليها، حتى صارت موجودة به في نظر العقل والحسّ، كما ذكرنا، بعد أن كانت معدومة - هو قدرة الله تعالى. والفرق اعتباري، لا حقيقي، بين "القدرة" و"الذات". فإنّ القدرة هي الوجود المطلق؛ والذات أيضًا هي الوجود المطلق. وهكذا أيضًا بقيّة الصفات، والأسماء الإلهية مع الذات الإلهية. وليس إلّا "الوجود المطلق" المذكور. فهو "علم" باعتبار، و"ذات" باعتبار، و"قدرة" باعتبار، وهكذا... كما سنبيّنه ونوضحه. (نابلسي، وج، ١٨١، ١٧)

علم بالضروريات

- التفاوت؛ حاصل في الأقسام، التي يطلق عليها اسم العقل. إلّا العلم بالضروريّات، فإنّه لا يحصل فيه تفاوت بين العقلاء. وكلُّ مَن يدركه؛ يدرك إدراكًا محقّقًا، من غير شكّ. (جزائري، ذغ، ٥٢، ١٤)

علم بألوهية الإله

- إعلم أنّ العلم المأمور به هو العلم بألوهيّة الإله، واختصاصه بمرتبة الألوهية لا العلم بذات الإله، فإنّ العلم بذات الإله محال، إذ العلم يقتضي الإحاطة بالمعلوم، والإحاطة بذاته محال، وإن كانت الذات تدرك من بعض الوجوه فلا يحاط بها. وليس للعقل مدخل في الكلام على الذات بوجه ولا حال، والخوض بالعقل فيما إدراكه محال تعب من غير طائل ووبال. (جزائري، مواف٣، ١١٣٨، ١٠)

علم البديع

- علم البديع علم يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية المطابقة ووضوح الدلالة. (دحلان، رسب، ٢٦، ١٠)

- علم البديع وهو علم تعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال وبعد رعاية وضوح الدلالة، وموضوعه اللفظ البليغ من حيث أن له توابع، ومرْتَبة هذا العلم بعد مرتبه علم المعاني والبيان، حتى أنّ بعضهم لم يجعله علمًا على حدة وجعله ذيلًا لهما، لكن تأخّر رتبته لا يمنع كونه علمًا مستقلًا، ومنفعته إظهار رونق الكلام حتى يلج الآذان بغير إذن ويتعلّق بالفؤاد من غير حصن. (مخان، غبم، ٨، ١٦)

علم التجارب

- أمّا قسم علم التجارب؛ فتفاوت الناس فيه؛ لا ينكر. فإنّهم متفاوتون: بكثرة إصابة الرأي، وسرعة الإدراك. ويكون سببه: إمّا تفاوتًا في الغريزة، وإمّا تفاوتًا في ممارسة الأمور. (جزائري، ذغ، ٥٢، ١٦)

علم تدبير المملكة

- إنّ الأصول والأحكام التي بها إدارة المملكة تُسمَّى: فن السياسة الملكيّة، وتُسمّى: فنّ الإدارة، وتُسمّى أيضًا: علم تدبير المملكة، ونحو ذلك، والبحث في هذا العلم، ودوران الألسن فيه، والتحدّث به، والمنادمة عليه في المجالس والمحافل، والخوض فيه الغازيتات، كل ذلك يُسمّى "بوليتيقية"، أي سياسة، وينسب إليه فيقال بوليتيقي، أي سياسي. فالبوليتيقية هي كل ما يتعلّق بالدولة وأحكامها وعلائقها وروابطها، فقد جرت العادة في البلاد المتمدّنة بتعليم الصبيان القرآن الشريف في البلاد الإسلامية وكتب الأديان في غيرها قبل تعليم الصنائع، وهذا لا بأس به في حدّ ذاته، ومع ذلك فمبادئ العلوم الملكيّة السياسيّة، التي هي قوة حاكمة عموميّة، وفروعها، مهملة في الممالك والقرى بالنسبة لأبناء الأهالي، مع أنّ تعليمها أيضًا لهم مما يناسب المصلحة العمومية، فما المانع من أن يكون في كل دائرة بلدية معلّم يقرأ للصبيان، بعد تمام تعليم القرآن الشريف والعقائد ومبادئ العربيّة، مبادئ الأمور السياسيّة والإدارية، ويوقفهم على نتائجها، وهو فهم أسرار المنافع العمومية التي تعود على الجمعيّة وعلى سائر الرعيّة من حسن الإدارة والسياسة والرعاية في مقابلة ما تعطيه الرعيّة من الأموال والرجال للحكومة، ويفيدهم أسباب إيجاب الحكومة على الأهالي أن تخدم وطنها بنفسها خدمة شخصيّة في العسكرية، وأسباب إلزام الأهالي بدفع حصة مخصّصة من أموالهم بوصف خراج أو "ويركو" أو عوائد، أو نحو ذلك من جبايات الحكومة القائمة في الدول الإسلامية مقام الزكاة المعطّلة، وكذلك ليعرف الأهالي أسباب إيجاب الحكومة عليهم أن يتنازلوا عن شيء من أملاكهم وعقاراتهم عند الاقتضاء واحتياج الحكومة لذلك للمصلحة العمومية، كتوسيع الطرق وما أشبع ذلك من العمليات التنظيمية. فإذا ارتكز في أذهان الصبيان من زمن شبوبيّتهم أصول هذه السياسات الشرعية وفروعها، وفهموا الأسباب والمسبّبات، سهل عليهم عند بلوغ الرشد، والوصول إلى كمال الرجولية، إجراء مفعولها. وهل هذا التعليم إلّا إيقاف أهل

الوطن على معرفة حقوقهم وواجباتهم بالنسبة لأملاكهم وأموالهم ومنافعهم وما لهم وما عليهم، محافظة على حقوقهم، ودفعًا للتعدّي عليها؟ (طهطاوي، اكا١، ٥١٧، ١٠)

علم التذكير بآلاء الله

- علم التذكير بآلاء الله من بيان خلق السماوات والأرضين، وإلهام العباد ما ينبغي لهم، ومن بيان صفات الله سبحانه الكاملة. (دهلوي، فت، ١٢، ٧)

علم التذكير بالموت

- علم التذكير بالموت وما بعده من الحشر والنشر والحساب والميزان والجنّة والنار - وحفظ تفاصيل هذه العلوم، وإلحاق أحاديث وآثار مناسبة لها وظيفة المذكر والواعظ. (دهلوي، فت، ١٣، ١)

علم التذكير بأيام الله

- علم التذكير بأيام الله، يعني بيان الوقائع التي أوجدها الله سبحانه وتعالى، من جنس تنعيم المطيعين وتعذيب المجرمين. (دهلوي، فت، ١٢، ١٠)

علم الجندية

- علم الجنديّة، لحراسة البلد بالسيف. (جزائري، ذغ، ٧٢، ١١)

علم الحساب

- حدُّ علم الحساب أنّه: علم يبحث فيه عن الأعداد من حيث ما يعتريها من الأعمال، والعدد اجتماع الآحاد، وهو قسمان: صحيح، وكسر، وزاد بعضهم ثالثًا وهو ما تركّب منهما، وسمّاه عددًا مشتملًا على الكسور. ويتعلّق بهذه الأعداد أعمال أربعة هي الجمع، والطرح، والضرب، والقسمة، وهي معلومة في كتب هذا الفن. (طهطاوي، اكا٢، ٢٤٦، ٧)

علم الحق وعلم الرسول

- إن قيل: ما الفرق بين علمه - صلّى الله عليه وسلّم - وبين علم الحق - تعالى - في مقام الفرق؟! قلنا: هو أنه تعالى علم الأشياء، وهي في العدم، لا عين لها في الوجود بوجه من الوجوه، وهو - صلّى الله عليه وسلّم - إنما علم الأشياء، بعد أن صار لها ضرب من الوجود، وهو الوجود العلمي. فإنه ما علمها إلّا وهي موجودة في علم الحق - تعالى -. (جزائري، مواف٢، ٨٧٦، ٩)

علم الحقيقة

- إنّ للّه تعالى عالمين أنتجهما تَجَلّيه وظهوره بذاته لذاته. الأول يُسمّى عالم الأمر وهو واحد كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾ (القمر: ٥٠) ومعرفته تُسمّى علم الحقيقة. والثاني يسمّى عالم الخلق وهو كثير كما قال تعالى: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ٨) ومعرفته تسمّى علم الشريعة، والمراد بمعرفته المعرفة المطابقة لما هو عند الله تعالى وهي معرفة الإيمان لا معرفة العقل والحسّ وكلا العالمين للّه تعالى. (نابلسي، رت، ٦٦، ١٥)

- علم الحقيقة هو الذي أمر الله تعالى نبيّه عليه السلام أن يطلب الزيادة منه بقوله: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (طه: ١١٤)، أي علمًا بك إذ العلم بغيره راجع في الحقيقة إلى العلم به باعتبار أنّ كل شيء هو صورة ذلك الأمر الواحد كما ذكرنا، ولا اعتداد بالعلم بالشيء من حيث

ظهوره فقط من غير معرفة كنه ذات ذلك الشيء، بل هذا العلم بهذه الطريقة القاصرة ليس بعلم أصلًا كما قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (آل عمران: ٦٦) مع أنّا نعلم بأنفسنا هذا العلم القاصر الذي هو علم الأشياء من حيث ظهورها فقط كما قال تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْءَاخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ﴾ (الروم: ٧)، فنفى الله تعالى أن يكون هذا علمًا فتعيّن أن يكون أمره لنبيّه عليه السلام بطلب الزيادة من العلم هو أمره بالعلم به تعالى وهو علم الحقيقة. (نابلسي، رت، ٦٨، ٥)

علم الحكمة

- إعلم أنّ مدينة باريس هي أعظم مدن الإفرنج التي يرحل إليها الغرباء لتعلّم العلوم، خصوصًا العلوم الطبية، وقد ينتقل المرضى من بلاد بعيدة للبحث عن تداويهم فيها، والعلوم الطبية التي تسمّى أيضًا علم الحكمة هي: علم الطب، والجراحة، والتشريح، وفن "الفيسيولوجيا" من حاله وسياسة الصحة لحفظها وتطبيب الحيوانات، وغير ذلك. والحكماء في باريس كثيرون جدًّا، حتى يوجد في كل خطّ عدّة حكماء، بل الطرق مملوءة من الحكماء، حتى إن الإنسان إذا أصيب في الطريق بداء فإنّه لا بدّ أن يجد الحكيم حالًا، لكثرة الحكماء بهذه البلدة. (طهطاوي، اكا٢، ١٢٩، ٥)

علم الدرس

- علم الدرس هو العلم الكسبي وعلم النفس هو العلم الوهبي كما قال عليه الصلاة والسلام (من عرف نفسه فقد عرف ربه) وقال تعالى: ﴿وَلَٰكِن كُونُوا رَبَّٰنِيِّۦنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ (آل عمران: ٧٩) أي بسبب علم الدرس حصلوا علوم النفس وكونوا ربّانيين لا نفسانيين، وهو قول الشيخ رضي الله عنه العلم طريق العمل والعمل طريق العلم، فالعلم الأول علم الدرس والثاني علم النفس، فعلم الدرس وسيلة إلى علم النفس، فعلم النفس مقصود فهو أفضل من خادمه الذي هو علم الدرس، والله بكل شيء عليم. (نابلسي، رت، ١٠٤، ١١)

علم ذاتي

- العلم الذاتي يقال فيه: علم فعلي، وهو حقيقة كل مرتبة فاعلة، وحقيقة مؤثّرة من حيث فاعليتها وتأثيرها. وإلّا فكلُّ حقيقة ومرتبة فاعلة من وجه، منفعلة من وجه. فإن قيل: كيف هذا والعلم لا تأثير له في المعلوم؟ قلنا: لكون الحقائق إنّما تحقّقت به، وقد كانت مستهلكة في الذات، في مرتبة الأحدية. ولما تعيَّنت التعيّن الإجمالي بالعلم الذاتي؛ صحَّ القول بأنه فاعل لها في الجملة، توسّعًا، بخلاف العلم في المرتبة التي بعد هذه، فإنه يقال فيه: انفعالي، لأنه نسبة ظهرت بين العالم والمعلوم، ظهور الصورة بين المرآة والمتوجِّه عليها. فهو حكاية العلم الذاتي، ولا فرق بينهما إلّا باعتبار أن العلم الذاتي تعلّق بالذات من غير اعتبار شيء مغاير للذات. إذ لا غير في هذه المرتبة. وفي المرتبة الثانية؛ تعلّق العلم بأشياء مغايرة للذات، متميِّزة عنها. والعلم عين الذات في المرتبتين، ليس غيرها. غير أنّه في المرتبة الأولى يقال: علمت الذات. وفي المرتبة الثانية يقال: علمت الذات معلومات غير الذات، مغايرة نسبية لا حقيقية. ولما كانت الذات في المرتبة الثانية عالمًا وعلمًا.

وكان المعلوم غير صحّ القول بأن العلم نسبة. بمعنى أن الذات إذا نسبتها إلى المعلومات تكون علمًا، وهكذا جميع ما ينسب إلى الحق تعالى من قدرة واردة وغيرهما، فافهم وتدبَّر ولا تتحيّر بمخالفة أهل النظر. (جزائري، مواف٢، ٦٠٧، ٢٣)

- في العلم الذاتي الذي هو إدراك الذات بالذات لا بأمر زائد لا علم ولا غيره. وقد أجمع أهل هذا الشأن الراقون إلى ذروة التحقيق بالشهود والعيان على أنّ أوّل تعيُّن للذات من الغيب المطلق هو المرتبة المسمّاة عندهم بالوحدة المطلقة، وهو عبارة عن علمه تعالى ذاته بذاته من ذاته، وعلمه بجميع أسمائه وبجميع المعلومات الحسّية العقلية والخيالية على وجه الإجمال من غير تمييز بعضها عن بعض، فلا تتميّز الذات عن الصفات، والأسماء عن الممكنات، ولا بعض الممكنات عن بعض، بلا اعتبار الاسم العالم ولا العلام ولا العليم، فعلمه تعالى لذاته بذاته، فهو العالِم، والعلم والمعلوم والتغاير اعتباري، فذاته هي المدركة لذاته المكشفة على ذاته، فعلم العالم من علمه بذاته، إذ العالم في هذا الطور والمرتبة عين الذات، وعلمه ذاته أزلًا إذ التجلّي والظهور أزلًا، وتعلّق علمه بالعالم أزلًا على ما يكون العالم عليه أبدًا مهما لبس حالة الوجود لا يزيد الحق - تعالى - به علمًا ولا يستفيد ولا رؤية، فإن الشؤون الإلهية والكونية التي ظهرت في المراتب كانت عين الذات، تعالى الله أن يكون ذاته ظرفًا لغير وسوى، فلا يتوهّم أحد أنّ الممكنات بأنواعها لها وجود في هذه المرتبة في ذات الله - تعالى -. (جزائري، مواف٣، ١١١٦، ٢٢)

علم السفارة

- فن معرفة المشي في مصالح الدول، يعني علم السفارة، ومنه "الإيلجية"، وهي رسالة البلدان، وفروعه: معرفة الألسن، والحقوق، والاصطلاحات. (طهطاوي، اكا٢، ٢١، ١٣)

علم السياسة

- تبيّن بالحجّة النظريّة والشاهد العلميّ، أنّ علم السياسة متّصل بعلم الأخلاق، غير أنّه لا يلزم من ذلك الاتّصال كون الفضيلة هي الغاية المقصودة بالذات من الحكومات. فالحكم لم يكن إلّا لحفظ الحقّ أمّا الفضيلة فهي واجبة على الأفراد. وغاية الدولة العدل ولا عدل إلّا مع حريّة الأمّة، ولكن استعمال الحريّة لا يخلو عن الضرر إلّا إذا اهتدى الوطنيّ فيه سبيلًا مستقيمًا فعرف شأن أخيه، واعترف حقّ دولته ومواطنيه، ولم ينس واجبات الوطن. فالسياسة من هذا الوجه محتاجة إلى علم الأخلاق وإن لم تكن مبنيّة على الفضيلة. أرأيت لو ذهبت الأمانة وعدمت الشجاعة، وزالت الاستقامة، وضاع حبّ الوطن، فكيف تكون أحوال الدولة والأمّة، أتوجد في أهل القضاء ما يغني عن النزاهة - أتحدث للحامية ما يعوّض من الإقدام - أتبدي لأهل الإدارة ما ينوب عن العفاف أو تبدع للكافّة ما يكون بديلًا من المحبّة الوطنيّة - فإن قلت نقيم على أهل القضاء رقباء، ونجعل لذوي الإدارة رؤساء - قلنا إذا لم يكن رقباؤك ورؤساؤك من الفضلاء فما هم بمصلحين فالحاجة إلى الفضيلة واقعة على كلّ حال. وإن حسبت نظام الجند كافيًا في تعويد الشجاعة، وقانون الأحكام مغنيًا عن الأدب الوطنيّ، فاعلم أنّ النظام والقوانين عوامل غير محرّكة، وحواجز غير حصينة لا تجلب حسنة معدومة،

ولا تدفع سيّئة في النفوس. وإنّما نظام الشجاعة في القلوب وقانون الوطنيّة في الأحشاء فليصلح القلوب من رام من الجند الحماية، وليطهّر النفوس من رام من الأمّة حفظ القانون فإنّه:

لا تـنـتـهـي الأنـفـس عـن غـيّـهـا
مـا لـم يـكـن مـنـهـا لـهـا زاجـر

وغاية النظام في الجيش أنّه يحفظ البسالة الموجودة، ولا يقوم مقام المفقودة. وأثر القانون في الأمّة أنّه يكفّ عن بعض الإثم الظاهر، ولا يمنع من ارتكاب الباطن الخفيّ، فما الجند ولا الأمّة بأقلّ حاجة إلى الفضيلة من ذوي الإدارة والقضاء. فإنّه إذا ضاعت الشجاعة فمصير المملكة الاستعباد، وإذا فقد حبّ المصلحة العموميّة فمآلها الضعف، وإذا عدم الاتّحاد والإخاء فغايتها التفرّق، وإذا أُهمل السعي فخاتمتها الفقر، وإذا نُبذ الاقتصاد فمآبها الخراب، وإذا ماتت العزّة والشهامة فعاقبتها الظلم، وجميع تلك الفضائل داخلة في علم الأخلاق. ومن أجل ذلك رأى الحكماء الفضلاء الذين نستمدّ من فيضهم هذه الآراء، أن يجعلوا البحث في السياسة تابعًا للبحث في الأخلاق فاقتفينا أثرهم في ذلك ليعلم الوطنيّ منّا ما يجب عليه لنفسه ولآل بيته وللحكومة والوطن. فإذا حصل من هذا العلم في ذهنه صورة غير خادعة، فإنّه ينظر حينئذٍ إلى السياسة نظر الراشد البصير والله وليّ التدبير. (إسحق، درر، ٢٢٢، ٤)

علم السياسة وعلم الأخلاق

- تفصيل الحجّة النظريّة والحجّة الواقعيّة على اتّصال علم السياسة وعلم الأخلاق. إذا صُرف النظر عن التربية، وأحوال الطباع، والحكمة التي هي البحث عن الحقيقة والعدل، تاه الفكر في أصول الحكومة، وعجز عن معرفة الواجب والجائز، والمحظور والمكروه، لامتناع العلم بذلك من التأريخ أو الآثار، ولأنّه لو حصل هذا العلم الممتنع لما دلّ على أحسن تلك الأصول، لإمكان وقوع الخطإ والظلم وخلاف الحقّ في الأصل الأوّل كما أمكن وقوعه في الكثير ممّا تفرّع عنه، فلا بدّ والحالة هذه أن يكون الحكم في ماهيّة الحكومة الحقّة مبنيًّا على المقابلة بينهما وبين موجب العدل، ومقتضى الفضيلة وهو علم الأخلاق. فإنّ الحكومة ليست بآلة مركّبة من أجزاء معلومة تدار على أعمال معيّنة غير قابلة التغيير، وإنّما هي جسم مؤلّف من رجال ذوي طباع وأخلاق فهي بمنزلة موجود واحد له غاية أدبيّة، وحقوق مدنيّة، وعليه واجبات. فغايته حسن الحال، وحقوقه إجراء الحق، وواجباته إقامة العدل، وكلُّ ذلك لا يحصل إلّا بالفضيلة في جانبه وفي جانب الأمّة معًا (والفضيلة غاية علم الأخلاق). والثانية أنَّ الحريّة التي هي غاية الحياة السياسيّة، والكمال المدنيّ، لا تكمل ولا تحصل إلّا بالفضيلة. فإنَّ المملكة الحرَّة إن هي إلّا بلاد تجوز فيها أمور كثيرة محظورة على الناس في بلد غير حرّ من مثل الاجتماع، والخطابة، والكتابة، والغدو، والرواح، والادلاج، وإطلاق الإرادة في أهواء الأنفس المتعلّقة بها بالذات وهلمَّ جرًّا. فإن وُجدت هذه الحريّة مع فساد الطباع، وسفالة النفوس، واستحكام الجهل، وانتشار الرذيلة، وضياع الفضيلة، كانت مدرجة للخلل والفساد، وذهاب الحقوق، وقيام بعض الناس على بعض يتنافسون ويتقاتلون فيغلب القويُّ

الضعيف ولا يبقى من فارق بين الإنسان وسائر الحيوان، إذ تغلب الشهوة على الشهامة، ويستولي الشرَه على العفّة، ويستعلي حبُّ الذات على الحق، فتنقلب الحريّة استبدادًا بيد الأقوياء، وتنوب التحزّبات عن الرأي العمومي، فينسى الذين تولّاهم الفساد واجباتهم الذاتيّة والوطنيّة والإنسانيّة، ويبيعون أنفسهم ووطنهم وحقوق الإنسان بشهوة القلب ينالونها، وحاجة في النفس يقضونها. والجملة أنّ السياسة لا تصحّ إلّا إذا بُنيت على الحريّة، والحريّة لا تحصل إلّا بالفضيلة (والفضيلة غاية علم الأخلاق). (إسحق، درر، ٢٢٠، ١١)

علم شرعي

- العلم الشرعي كسبي لا وهبي. والعلم الكسبي علم النبي يكسبه العبد بالتعلّم من عبد آخر مثله؛ وتتداوله عقول الوسائط وتتناقله أفهام الرواة ويأخذه العالم به ميتًا عن ميت إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم. (نابلسي، رت، ١٠٣، ١٧)

علم الشريعة

- إنّ للّه تعالى عالمين أنتجهما تَجَلّيه وظهوره بذاته لذاته. الأول يُسمّى عالم الأمر وهو واحد كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾ (القمر: ٥٠) ومعرفته تُسمّى علم الحقيقة. والثاني يسمّى عالم الخلق وهو كثير كما قال تعالى: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ٨) ومعرفته تسمّى علم الشريعة، والمراد بمعرفته المعرفة المطابقة لما هو عند الله تعالى وهي معرفة الإيمان لا معرفة العقل والحسّ وكلا العالمين للّه تعالى. (نابلسي، رت، ٦٦، ١٦)

علم الشريعة والدين

- طريقة التقوى وهي العمل بعلم الشريعة والدين كما ذكرنا، وهذا العلم اللدني هو المعتبر في مسمّى العلم وهو أفضل من العلم الكسبي، لأنّ العلم الكسبي هو علم الشريعة والدين، وهو العلم بأحكام الله تعالى اعتقادًا وعملًا، وهذا العلم اللدني هو العلم بالله تعالى ذاتًا وصفاتًا وأسماء وأفعالًا وأحكامًا على وجه الكشف والشهود، ولا شكّ أنّ العلم بالله أشرف من العلم بأحكامه لتعلّق الأحكام بغيره تعالى دون العلم به، ولأنّ الكل أشرف من البعض، فإن قلت العلم بأحكام الله من جملة العلم بالاعتقادات الشرعية، وهي العلم بالله تعالى ذاتًا وصفاتًا وأسماء وأفعالًا، فقد دخل العلم اللدني في العلم الكسبي؛ قلت نعم العلم بالاعتقادات الشرعية داخل في العلم بالأحكام؛ وهو العلم بالله تعالى ذاتًا وصفاتًا وأسماء وأفعالًا. (نابلسي، رت، ١٠٢، ١٦)

علم ضروري

- قال ابن الأنباريّ في "لُمَع الأدلّة": أمّا المتواتر فلغة القرآن وما تواتر من السُّنَّة، وكلام العرب، وهذا القسم دليل قطعي من أدلّة النحو يُفيد العلم. انتهى. أي العلم الضّروري، وإليه ذهب الأكثرون. وقيل: إنّه نظري، وإليه ذهب الآخرون. والأوّل أولى. وزعمت طائفة قليلة أنّه لا يُفضي إلى علم البتّة. وهذا باطل. (مخان، بصل، ١٣٠، ٨)

علم الطلسمات

- علم الطِّلَّسْمَات: علم يتعرّف منه كيفيّة تمزيج القوى العالية الفعّالة بالسافلة المنفعلة، ليحدث عنها أمر غريب في عالم الكون والفساد.

واختلف في معنى طلّسم، والمشهور أن فيه أقوالًا ثلاثة: الأوّل أن الطلّ بمعنى الأثر، فالمعنى: أثر اسم. الثاني أنه لفظ يوناني معناه عقدة لا تنحلّ. الثالث أنه كناية عن مقلوب، أعني مسلّط. وعلم الطلسمات أسرع تناولًا من علم السحر، وأقرب مسلكًا. وللسكاكي في هذا الفن كتاب جليل القدر عظيم الخطر. (عاملي، كشك١، ٢٥٧، ١٠)

علم الظهور

- إنّك بعد علمك ما تقدّم من بيان علم البداء، بمعنى افتتاح الوجود علمت علم الظهور، وهو ظهور العالم من الغيب الذي كان فيه إلى مرتبة الشهادة، وعلم الابتداء، وهو ابتداء خلق العالم، وله سمّي تعالى بالمبدئ. فكأنّك إذا علمتها علمت ظهور الابتداء، وابتداء الظهور، إذ هما متلازمان. فإنّ كلّ نسبة مرتبطة بالأخرى. فنسبة ظهور العالم مرتبطة بنسبة ابتداء العالم. (جزائري، مواف٢، ٨٣٨، ٢٣)

علم قاصر

- علم الحقيقة هو الذي أمر الله تعالى نبيّه عليه السلام أن يطلب الزيادة منه بقوله: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (طه)، أي علمًا بك إذ العلم بغيره راجع في الحقيقة إلى العلم به باعتبار أنّ كل شيء هو صورة ذلك الأمر الواحد كما ذكرنا، ولا اعتداد بالعلم بالشيء من حيث ظهوره فقط من غير معرفة كنه ذات ذلك الشيء، بل هذا العلم بهذه الطريقة القاصرة ليس بعلم أصلًا كما قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (آل عمران: ٦٦) مع أنّا نعلم بأنفسنا هذا العلم القاصر الذي هو علم الأشياء من حيث ظهورها فقط كما قال تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْآخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ﴾ (الروم: ٧)، فنفى الله تعالى أن يكون هذا علمًا فتعيّن أن يكون أمره لنبيّه عليه السلام بطلب الزيادة من العلم هو أمره بالعلم به تعالى وهو علم الحقيقة. (نابلسي، رت، ٦٨، ١٢)

علم القانون

- صناعة الحكم، لفصل الخصومات. ومنها علم القانون، الذي ينبغي أن يُضبَط به الخلق، ويُلزَموا الوقوف على حدوده، حتى لا يكثر النزاع. (جزائري، ذغ، ٧٢، ١٢)

علم كسبي

- طريقة التقوى وهي العمل بعلم الشريعة والدين كما ذكرنا، وهذا العلم اللدني هو المعتبر في مسمّى العلم وهو أفضل من العلم الكسبي، لأنّ العلم الكسبي هو علم الشريعة والدين، وهو العلم بأحكام الله تعالى اعتقادًا وعملًا، وهذا العلم اللدني هو العلم بالله تعالى ذاتًا وصفاتًا وأسماء وأفعالًا وأحكامًا على وجه الكشف والشهود، ولا شكّ أنّ العلم بالله أشرف من العلم بأحكامه لتعلّق الأحكام بغيره تعالى دون العلم به، ولأنّ الكل أشرف من البعض، فإن قلت العلم بأحكام الله من جملة العلم بالاعتقادات الشرعية، وهي العلم بالله تعالى ذاتًا وصفاتًا وأسماء وأفعالًا، فقد دخل العلم اللدني في العلم الكسبي؛ قلت نعم العلم بالاعتقادات الشرعية داخل في العلم بالأحكام؛ وهو العلم بالله تعالى ذاتًا وصفاتًا وأسماء وأفعالًا. (نابلسي، رت، ١٠٢، ١٨)

- العلم الشرعي كسبي لا وهبي. والعلم الكسبي علم النبي يكسبه العبد بالتعلّم من عبد آخر مثله؛ وتتداوله عقول الوسائط وتتناقله أفهام

الرواة ويأخذه العالم به ميتًا عن ميت إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم. (نابلسي، رت، ١٠٣، ١٨)

- صاحب العلم الكسبي عند أهل التحقيق حامل لعلم غيره وهو النبي صلّى الله عليه وسلّم، لا عالم، وصاحب العلم اللدني عالِم لا حامل علم لأنّه لا علم له من نفسه بل علمه من ربّه. (نابلسي، رت، ١٠٣، ٢٤)

علم لدني

- طريقة التقوى وهي العمل بعلم الشريعة والدين كما ذكرنا، وهذا العلم اللدني هو المعتبر في مسمّى العلم وهو أفضل من العلم الكسبي، لأنّ العلم الكسبي هو علم الشريعة والدين، وهو العلم بأحكام الله تعالى اعتقادًا وعملًا، وهذا العلم اللدني هو العلم بالله تعالى ذاتًا وصفاتًا وأسماء وأفعالًا وأحكامًا على وجه الكشف والشهود، ولا شكّ أنّ العلم بالله أشرف من العلم بأحكامه لتعلّق الأحكام بغيره تعالى دون العلم به، ولأنّ الكل أشرف من البعض، فإن قلت العلم بأحكام الله من جملة العلم بالاعتقادات الشرعية، وهي العلم بالله تعالى ذاتًا وصفاتًا وأسماء وأفعالًا، فقد دخل العلم اللدني في العلم الكسبي؛ قلت نعم العلم بالاعتقادات الشرعية داخل في العلم بالأحكام؛ وهو العلم بالله تعالى ذاتًا وصفاتًا وأسماء وأفعالًا. (نابلسي، رت، ١٠٢، ١٩)

- العلم اللدني الكاشف لصاحبه عن تجلّيات الحق تعالى في كل شيء من غير تشبيه ولا تعطيل إلى غير ذلك من المعارف والحقائق. فإن صاحب العلم اللدني هو الوارث للأنبياء عليهم السلام لأنّ علوم الأنبياء وهبيّة لا كسبية. (نابلسي، رت، ١٠٣، ١٣)

- العلم اللدني علم الله تعالى يهبه الله تعالى إلى العبد بلا واسطة وليس يناله كل عبد، بل لا يحصل إلّا للعبد الحيّ بالحياة الإلهيّة التارك لنفسه المقبل على ربه القائم في باطنه وظاهره بربّه لا بنفسه. (نابلسي، رت، ١٠٣، ٢٠)

- صاحب العلم الكسبي عند أهل التحقيق حامل لعلم غيره وهو النبي صلّى الله عليه وسلّم، لا عالم، وصاحب العلم اللدني عالِم لا حامل علم لأنّه لا علم له من نفسه بل علمه من ربّه. (نابلسي، رت، ١٠٤، ١)

- كلام الله تعالى قديم، والحاصل أنّ الله تعالى متكلّم بكلامه القديم النفسانيّ مع ملائكته وأنبيائه وخاصة أوليائه، فيخلق في نفوسهم معاني وكلمات على اختلاف لغاتهم، وقد ألهمهم بها ما أراده تعالى مما هو في علمه القديم، فتلقّوا ذلك منه على حسب قوة تجرّدهم واستعدادهم له، فسمّي في الملائكة والأنبياء عليهم السلام وحيًا، وسمّي في الأولياء إلهامًا، ولا شكّ أن تجرُّد الملائكة خصوصًا الخواص منهم كجبريل عليه السلام أكثر من تجرُّد البشر، وإن كان خواص البشر أفضل من خواص الملائكة عليهم السلام، لأنّ كلامنا في التجرّد لا في غيره من الفضيلة وتجرّد الأنبياء عليهم السلام أكثر من تجرّد الأولياء رضي الله عنهم ولهذا سمّي ما أوحي إلى جبريل عليه السلام فنزل به على قلوب الأنبياء عليهم السلام كلام الله، وسمّي قرآنًا وتوراة وإنجيلًا وزبورًا وصحائف وما أوحي إلى الأنبياء عليهم السلام وحيًا غير متلو، وكلام نبوّة وحكمة وحديثًا شريفًا، وما وقع في قلوب الأولياء رضي الله عنهم إلهامًا وحكمة وعلمًا لدنيًا وفيضًا وفتحًا وكشفًا، ولا يُسمّى

كلام الله تعالى لعدم تمام التجرّد ببقاء البشرية. (نابلسي، رق، ١٥، ٨)

علم اللغة

- علم اللُّغة مصدرها لسان العرب. وعلومها منقسمة إلى نقليَّة هي الشريعة، وعقليَّة هي الأدب، وكل منهما متوقِّف على معرفة أصولها التي من وقف على مُثُلها ورسومها؛ فقد نال من كل فضل أبوابها وفصولها. (مخان، بصل، ٥١، ١٢)

- قال السيوطي في "المُزْهِر": لا شكَّ أنَّ علم اللُّغة من الدِّين؛ لأنّه من فروض الكفايات، وبه تُعرف معاني ألفاظ القرآن والسُّنَّة، وعن عمر بن الخطّاب قال: لا يقرأ القرآن إلّا عالم باللُّغة. (مخان، بصل، ٥٩، ٤)

- أمّا حدُّ الفنِّ: فهو علم يُبْحَث فيه عن مفردات الألفاظ الموضوعة من حيث دلالتها على معانيها بالمطابقة. وقد عُلِم بذلك أنَّ موضوع علم اللُّغة المفرد الحقيقيّ. ولذلك حدَّه بعض أهل العلم: بأنّه علم الأوضاع الشخصيّة للمفردات. وغايته: الاحتراز عن الخطأ في حقائق الموضوعات اللُّغوية، والتّمييز بينها وبين المجازات والمنقولات العُرْفية. قال بعض أهل التّحقيق: معرفة مفردات اللُّغة نصف العلم؛ لأنّ كل علم تتوقَّف إفادته واستفادته عليها. وحكمه: أنّه من فُروض الكفايات. وقال صاحب "كشف الظُّنون" علم اللُّغة: هو علم باحث عن مدولات جواهر المفردات، وهيئاتها الجزئيّة، التي وُضِعت تلك الجواهر معها لتلك المدولات بالوضع الشخصيّ، وعمّا حصل من تركيب كلّ جوهر وهيئته؛ من حيث الوضع والدلالة على المعاني الجزئيّة. وغايته: الاحتراز عن الخطأ في فهم المعاني الوضعيّة، والوقوف على ما يُفهم من كلمات العرب. ومنفعته: الإحاطة بهذه المعلومات، وطلاقة العبارة وجزالتها والتمكُّن من التفنُّن في الكلام، وإيضاح المعاني بالبيانات الفصيحة والأقوال البليغة. (مخان، بصل، ٦٤، ٦)

- إنَّ التعريف اللَّفظي لا يُقصد به تحصيل صورة غير حاصلة، كما في سائر التعاريف من الحدود والرُّسوم الحقيقيَّة أو الإسميَّة، بل المقصود من التعريف اللّفظي تعيين صورة من بين الصُّور الحاصلة ليُلتفت إليه، ويُعلم أنَّه موضوع له اللفظ، فمآله إلى التَّصديق بأنَّ هذا اللّفظ موضوع بإزاء ذلك المعنى، فهو من المطالب التصديقيَّة، لكن يبقى حينئذٍ أنَّه يكون علم اللُّغة عبارة عن قضايا شخصيَّة حُكِم فيها على الألفاظ المعيَّنة المشخَّصة؛ بأنّها وُضِعت بإزاء المعنى الفلانيّ. (مخان، بصل، ٦٥، ١٧)

- قال ابن خلدون: علم اللُّغة: هو بيان الموضوعات اللّغويّة. وقال ابن الحاجب في "مختصره": حدُّ اللُّغة: كل لفظٍ وُضِع لمعنى. وقال الأسنوي في "شرح منهاج الأصول": اللُّغات: عبارة عن الألفاظ الموضوعة للمعاني. (مخان، بصل، ٦٦، ١)

علم محمود

- العلم المحمود؛ ما يرتبط به مصالح الدين والدنيا، كالطب والحساب. وكل علم؛ لا يستغنى عنه، في قوام أمر الدين والدنيا، كأصول الصنائع من الفلاحة، والحياكة، والسياسة، والحجامة. بل الحجامة؛ من العلوم اللازمة. فلو خلا البلد عن الحجّام؛ تسارع الهلاك إلى أهل ذلك البلد. فإنّ الذي

أنزل الداء؛ أنزل الدواء، وأرشد إلى استعماله، وأعدّ الأسباب لتعاطيه، فيقبح التعرّض للهلاك. (جزائري، ذغ، ٧١، ٢)

علم المخاصمة

- علم المخاصمة والردّ على الفرق الضالّة الأربع من اليهود والنصارى والمشركين والمنافقين والتفريع على هذا العلم منوط بذمّة المتكلّم. (دهلوي، فت، ١٢، ٤)

علم مذموم

- أمّا العلم المذموم، فاعلموا - وفّقكم الله - أنّ العلم، لا يُذمُّ لعينه، من حيث أنّه علم. إذ لا شيء من العلوم، من حيث أنّه علم؛ بضار. ولا شيء من الجهل، من حيث أنّه جهل؛ بنافع. لأنّ في كل علم منفعة. إمّا في المعاد، أو في المعاش، أو الكمال الإنساني. إذ كلُّ علم، يفيد النظر فيه، عقلًا مزيدًا. وجميع العلوم الصناعية والنظرية؛ تفيد عقلًا. وإنما يُذَمُّ بعض العلوم، لأحد أسباب: إمّا لكونه مؤدّيًا إلى ضرر، إمّا بصاحبه، أو بغيره، كعلم السحر والطلسمات، وهو حق صحيح، شهدت بصحّته المشاهدة. وهو علم، يستفاد من العلم، بخواص الجواهر، وبأمور حسابية في مطالع النجوم؛ فيحدث من مجموع ذلك، بحكم إجراء الله العادة؛ أحوال غريبة، وتأثيرات عجيبة. (جزائري، ذغ، ٧٥، ١١)

علم المساحة

- علم المساحة، التي بها تعرف مقادير الأرض، لتمكّن القسمة بينهم (الناس) بالعدل. (جزائري، ذغ، ٧٢، ١٠)

علم المعاني

- علم المعاني علم يعرف به أحوال اللفظ العربي التي بها يطابق مقتضى الحال. (دحلان، رسب، ٢٥، ٣١)
- علم المعاني وهو علم تعرف به أحوال اللفظ العربي التي بها يطابق اللفظ المقتضى الحال، هكذا ذكر الخطيب في التلخيص. وعرّف صاحب المفتاح المعاني بأنّه تتبع خواص تركيب الكلام في الإفادة وما يتّصل بها من الاستحسان وغيره ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق ما يقتضي الحال ذكره. (مخان، غبم، ٧، ١٤)

علم الموسيقى

- علم الموسيقى: علم يعرف منه النغم والإيقاع وأحوالهما، وكيفية تأليف اللحون، واتّخاذ الآلات الموسيقية. وموضوعه: الصوت من جهة تأثيره في النفس باعتبار نظامه. والنغمة: صوت لابث زمانًا تجري فيه الألحان مجرى الحروف من الألفاظ وبسائطها سبعة عشر، وأدوارها أربعة وثمانون، والإيقاع اعتبار زمان الصوت ولا مانع شرعًا من تعلّم هذا العلم، وكثير من الفقهاء كان مبرزًا فيه. نعم، الشريعة المطهرة على الصّادع بها أفضل الصلاة والسلام منعت من عمليته، والكتب المصنّفة فيه إنما تفيد أمورًا علمية فقط، صاحب الموسيقى العلمي يتصوّر الأنغام من حيث إنها مسموعة على العموم من أي آلة اتّفقت، وصاحب العمل إنما يأخذها على أنها مسموعة من الآلات الطبيعية كالحلوق الإنسانية، أو الصناعية كالآلات الموسيقية، هذا وما يقال من أن الألحان الموسيقية مأخوذة من نسب الاصطكاكات الفلكية فهو من جملة

رموزهم، إذ لا اصطكاك في الأفلاك ولا قرع ولا صوت إرشاد. (عاملي، كشك٢، ٤٤، ١٦)

علم نافع

- العلم النافع مرادف للحكمة المفسّرة به، فهو ما يوصل إلى الصفات العليّة، والمناقب السنية، ويثمر الثمرات الدنيوية والأخروية، ويدعو إلى المكرمة، وينهى عن القبيح، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (البقرة: ٢٦٩) حيث فسّر العلماء الحكمة بتفاسير كثيرة ترجع إلى العلم النافع والأفعال الحسنة الصائبة، فالعلم بهذا المعنى يشمل العلوم النظريّة والعمليّة، يعني معرفة الحقائق والإقدام عليها بالعمل، فجميع العلوم النافعة عقلية ونقلية نظرية وعملية داخلة بهذا المعنى تحت قوله صلّى الله عليه وسلّم: «أو علم ينتفع به». (طهطاوي، اكا١، ٢٨٥، ٣)

علم النجم

- غاية علم النجم: الاهتداء في ظلمات البرّ والبحر، وتسيير الشمس والقمر، في المنازل والبروج، للاستعانة على الزراعة ونحوها. وأقلّ أحوال مَن يقصد بعلم النجم؛ الاطلاع على المغيبات، أنه خوض في فضول، لا ينفع. فإن المقدور واقع. والاحتراز منه؛ غير ممكن. وأحكام النجوم؛ ظنٌّ خالص. والحكم بالظنّ؛ حكم بجهل. وما يتّفق من إصابة منجّم، على الندور؛ إنّما هو اتفاقيّ. لأن المنجّم؛ يطّلع على بعض الأسباب، ولا يحصل المسبّب عقبها، إلّا بعد شروط كثيرة، لا يطّلع المنجم عليها. فإن قدّر الله بقيّة الأسباب؛ وقعت الإصابة. وإن لم يقدر؛ أخطأ. (جزائري، ذغ، ٧٧، ٢)

علم النجوم

- العلم الذي له أصل ولا فرع له فهو علم النجوم، فالنجوم لها حقيقة وأثر ظاهري في العالم، كالفصول والأوقات ونحو ذلك، ولا يتفرّع عنها شيء. (طهطاوي، اكا١، ٢٨٨، ١)

علم النفس

- علم الدرس هو العلم الكسبي وعلم النفس هو العلم الوهبي كما قال عليه الصلاة والسلام (من عرف نفسه فقد عرف ربه) وقال تعالى: ﴿وَلَٰكِن كُونُوا رَبَّٰنِيِّـۧنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ (آل عمران: ٧٩) أي بسبب علم الدرس حصلوا علوم النفس وكونوا ربّانيين لا نفسانيين، وهو قول الشيخ رضي الله عنه العلم طريق العمل والعمل طريق العلم، فالعلم الأول علم الدرس والثاني علم النفس، فعلم الدرس وسيلة إلى علم النفس، فعلم النفس مقصود فهو أفضل من خادمه الذي هو علم الدرس، والله بكل شيء عليم. (نابلسي، رت، ١٠٤، ١١)

علم الهندسة

- أمّا علم الهندسة فموضوعه قياس الامتدادات الثلاثة، التي هي: الطول، والعرض، والعمق. (طهطاوي، اكا٢، ٢٤٦، ١١)

علم هيئة الدنيا

- إنّه تارة ينظر إلى الأرض من جهة شكلها، وسكونها أو تحرّكها، ونسبتها لما عداها من الأجرام الفلكية، فتسمّى الجغرافيا الرياضية أو علم هيئة الدنيا، وتارة تلاحظ من جهة مادتها

الترابية أو المائية وما يتعلّق بذلك مما يظهر على سطحها، مثل الجبال فتسمّى بالجغرافيا الطبيعية، أي المتعلّقة بطبيعة الأرض، وتارة ينظر إليها من جهة اختلاف أهلها في الدين والملّة فتسمّى بالجغرافية الدينية، وتارة ينظر إليها من جهة اختلاف أهلها في التدبير والسياسة والرسوم والقوانين فيسمّى ذلك بالجغرافيا السياسية أو التدبيرية، وتارة تعتبر من جهة التغيّرات والتقلّبات الحاصلة طول الأزمان المختلفة في الأرض وفي أجزائها بالنسبة للدين والسياسة ونحو ذلك ويسمّى ذلك بالجغرافيا التاريخية. (طهطاوي، اكا٢، ٢٤٦، ١٨)

علم اليقين

- اليقين بالله تعالى وهو سكون القلب إلى الشيء والطمأنينة به حتى لا يبقى في القلب حركة إلى سواه بالكليّة، (خروجك) أيها المريد أي إعراضك إعراضًا وجدانيًا كما ذكرنا (عنك) أي عن نفسك زيادة على خروجك عن جميع الأغيار بحيث ينمحي تَعيُّن وجودك من عين بصيرتك، وتجد الحق ظاهرًا للحقّ لأنّك معدوم وهو موجود، وهذا اليقين له ثلاث مراتب: مرتبة علم اليقين وهي فهمك لما ذكرنا في تعريف اليقين واطّلاعك على دليل صحّة ذلك من الكتاب والسنّة حتى لا يبقى عندك شبهة في صحّته وصدقه، ومرتبة عين اليقين وهي وجدان ذلك في نفسك وشهوده فيك وذوقك له بحيث تستغني عن حكايته وعن الاستدلال على صحته. ومرتبة حق اليقين، وهي أن تجد ذلك فيك وتجد فهمك لذلك في عين وجدانك له وينمحي وجودك مع الحق تعالى في عين وجودك الثابت لك، فترجع إلى بدايتك في نفس نهايتك وفوق ذلك مراتب أخرى أكثر من هذه. (نابلسي، رت، ٥٥، ٨)
- علم اليقين وهو العلم الحاصل من الدليل العقلي كمعرفة أنّ قطعة الفحم تضيء لو وقع عليها ضوء النار. (سنوسي، معش، ٢٧٥، ٩)
- الحق - تعالى - يكشف للمؤمن العامل عن بواطن الأمور وحقائق الأشياء، فيرفعه من مرتبة الإيمان الذي هو تصديق المُخبِر فيما أخبر به، وهو علم اليقين، إلى عين اليقين، وحق اليقين، فيصير ما كان إيمانًا مشاهدة وعيانًا، وهذه هي زيادة الهدى، وهي المعبَّر عنها بزيادة الإيمان، في غير ما آية وحديث، من باب تسمّيه المسبَّب باسم السبب، حيث كان الإيمان الذي هو قول وعمل واعتقاد سببًا في زيادة اليقين والحصول على عينه وحقِّه. (جزائري، مواف٢، ٤٩١، ٦)
- اليقين مرتبة لا يقبل صاحبها الزيادة في مشهوده، وإن قبل زيادة الظهور والكشف، والفرق بين هذه الثلاثة، هو أنَّ علم اليقين يحتاج في إثباته إلى دليل، ويقبل التشكيك، وعين اليقين يحتاج إلى دليل ولا يقبل التشكيك، وحق اليقين لا يحتاج إلى دليل ولا يقبل التشكيك، وجميع علوم الأذواق - وهي العلوم الحاصلة بالتجلّيات لمن شاء الله تعالى من عباده. (جزائري، مواف٢، ٤٩١، ١٩)

علماء

- أمّا العلماء فكانوا على مرتبتين منهم من أمعن في تتبّع الكتاب والسنّة والآثار حتى حصل له بالقوّة القريبة من الفعل مَلَكة أن يتّصف بفتيا في الناس يجيبهم في الوقائع غالبًا بحيث يكون جوابه أكثر مما يتوقّف فيه ويُخَصُّ باسم

المجتهد، وهذا الاستعداد يحصل تارة باستفراغ الجهد في جمع الروايات فإنّه ورد كثير من الأحكام في الأحاديث وكثير منها في آثار الصحابة والتابعين وتبع التابعين مع ما لا ينفكّ عنه العاقل العارف باللغة معرفة مواقع الكلام، وصاحب العلم بالآثار من معرفة طرق الجمع بين المختلفات وترتيب الدلائل ونحو ذلك كحال الإمامين القدوتين أحمد بن محمد ابن حنبل وإسحق بن راهويه، وتارة بأحكام طرق التخريج وضبط الأصول المرويّة في كل باب عن مشايخ الفقه من الضوابط والقواعد مع جملة صالحة من السنن والآثار كحال الإمامين القدوتين أبي يوسف ومحمد بن الحسن، ومنهم من حصل له من معرفة القرآن والسنن ما يتمكّن به من معرفة رؤوس الفقه وأمهات مسائله بأدلّتها التفصيلية، وحصل له غالب الرأي ببعض المسائل الأخرى من أدلّتها وتوقّف في بعضها واحتاج في ذلك إلى مشاورة العلماء لأنه لم تتكامل له الأدوات كما تتكامل للمجتهد المطلق، فهو مجتهد في البعض غير مجتهد في البعض. (دهلوي، رد، ١٨، ٢١)

- لا يطلق اسم العلماء إلّا على أهل الحديث، وهم الأئمة على الحقيقة، وكذلك الزهّاد والعباد وأهل الآخرة من لم يكن من أهل الحديث منهم كان حكمه حكم الفقهاء، ولا يتميّزون في الورثة ولا يحشرون مع الرسل بل يحشرون مع عموم الناس ويتميّزون بعلمهم عن العامّة ومن كان من الصالحين ممن كان له حديث مع النبي صلّى الله عليه وسلّم في كشفه وصحبه في عالم الكشف والشهود، وأخذ عنه، حُشِر معه يوم القيامة وكان من الصحابة الذين صحبوه في أشرف موطن. (سنوسي، كو، ١٣٣، ١٥)

- يحترم ويكرم العلماء المشتغلون بجملة علوم شريفة ينتفع بها ويحتاج إليها في الدولة والوطن، كعلم الطب، والهندسة، والرياضيات، والفلكيات، والطبيعيات، والجغرافيا، والتاريخ، وعلم الإدارة، والاقتصاد في المصارف، والفنون العسكرية، وكل ما كان له مدخل في فن أو صناعة، فإن أهله يجب إكرامهم من أهل الدولة والوطن، وكذلك يجب إسداء المعروف واصطناعه لأرباب المعارف الأدبية والفصاحة العربية. (طهطاوي، اكا١، ٥٣٢، ١٢)

- لمّا كانت معرفة الأشياء؛ مركوزة في النفوس - بالخلقة - انقسم الناس إلى: مَن أعرض فنسي، وهم الجهّال. وإلى مَن أجال خاطره فتذكّر، وهم العلماء. فكان هذا القسم، كمن حمل شهادة؛ فنسيها، بسبب الغفلة. ثم تذكّرها. (جزائري، ذغ، ٥١، ٨)

علماء الأمة

- مدار سلوك جادة الرشاد والإصابة، منوط بعد وليّ الأمر بهذه العصابة، التي ينبغي أن تضيف إلى ما يجب عليها من نشر السنّة الشريفة، ورفع أعلام الشريعة المنيفة، معرفة سائر المعارف البشرية المدنية، التي لها مدخل في تقديم الوطنية، من كل ما يحمد على تعلّمه وتعليمه علماء الأمة المحمدية، فإنه بانضمامه إلى علوم الشريعة والأحكام، يكون من الأعمال الباقية على الدوام، ويقتدي بهم في اتباعه الخاص والعام، حتى إذا دخلوا في أمور الدولة، يحسن كل منهم في إبداء المحاسن المدنية قوله، فإن سلوك طريق العلم النافع من

حيث هو مستقيم، ومنهجه الأبهج هو القويم، يكون بالنسبة للعلماء سلوكه أقوم، وتلقيه من أفواههم أتمّ وأنظم، لا سيّما وأن هذه العلوم الحكمية العملية التي يظهر الآن أنّها أجنبية، هي علوم إسلامية، نقلها الأجانب إلى لغاتهم من الكتب العربية، ولم تزل كتبها إلى الآن في خزائن ملوك الإسلام كالذخيرة، بل لا زال يتشبّث بقراءتها ودراستها من أهل أوروبا حكماء الأزمنة الأخيرة. (طهطاوي، اكا١، ٥٣٣، ٢٨)

علماء الحقيقة

- أمّا علماء الحقيقة أهل الزهد والورع، وقليل ما هم، فهم أصحاب الإخلاص في الدين، وعن محبة الدنيا تراهم متباعدين. (طهطاوي، اكا١، ٥٣١، ٥)

علماء الشريعة

- المراد بعلماء الشريعة العارفون بالأحكام الشرعيّة والعقائد الدينيّة، أصولًا وفروعًا، يعني الأحكام المتعلّقة بالعمل، عبادات ومعاملات، ويلحق بهم أهل العلوم الآلية العقلية التي يتوقّف عليها فهم العلوم الشرعية، لأن الوسائل تشرف بشرف المقاصد. (طهطاوي، اكا١، ٥٣١، ١٦)

علو الممالك وانحطاطها

- إن علوّ الممالك وانحطاطها لا يتوقّف في هذا الأيام على مجرّد كونها مبنيّة على القوّة الماديّة أو على غيرها فقط. وما يصحّ في هذه الأيام كان يصحّ أيضًا في الأيام القديمة. والبراهين على ذلك كثيرة. لأنّ الدهر يدور أي يعيد اليوم ما فعله أمس. ولذلك لا نقدر أن نسلّم بأن حصول الدولة على درجة سامية من القوة يتكفّل لها بالارتقاء إلى أعلى درجات المجد والسطوة ويمكنها من القيام بحق واجباتها السياسية، وإذا ارتقت بها فارتقاؤها يكون مؤقّتًا وضعيفًا لأنّه لا يكون مبنيًّا على أساسات صحيحة. وحسبنا برهانًا ارتقاء تيمورلنك الذي داس بقدم عزمه وسطوته كل الممالك الشرقية وشيّد حصون مملكته على رؤوس العوالي وصانها بحدّ السيف. ولكنّها لم تثبت بل سقطت بموته وكذلك مملكة الإسكندر وغيره من الذين كانوا يعتمدون على القوة لقيام الملك. وذلك لأنّهم لم يلتفتوا إلى ما يمكن جلوسهم في سروج السطوة من أخذ التدابير اللازمة التي من شأنها تمكين العلائق الكائنة بينهم وبين الشعب بل كانوا يحاولون أن يتسلّطوا على رعاياهم تسلّطًا مطلقًا ويجذبوهم إليهم بعصا القوة وليس بحسن السياسة المبنيّة على أساسات العدل ومراعاة الحقوق وظروف الأزمنة والأماكن. (سبستاني، فجل١، ٨٩، ٦)

علوم

- إنّ العلوم بقسميها الضروري والكسبي تنقسم قسمين: محسوس ومعقول، وليس كذلك بالنسبة للأول لأنّه لا يكون إلّا ضروريًّا كإدراك أنّ الجرم الفلاني أبيض، وأمّا بالنسبة للثاني فمسلّم، فقد يكون ضروريًّا كإدراك أنّ الواحد نصف الإثنين، وقد يكون نظريًّا كإدراك أنّ العالم حادِث، والمراد بالمحسوس الإدراك المحصّل بالحاسّة كالمثال السابق، وبالمعقول الإدراك المحصّل بالعقل. (بيجوري، حبم، ١١، ٤)
- إنّ العقل ليس متوقّفًا على العلوم من حيث وجوده بل من حيث تحصيله للمعلومات، فغاية

الأمر أن العلوم للعقل كالآلات للصانع يتحصّلها ثم يستحضر بها ما لم يستطعه قبل. (بيجوري، حبم، ١١، ١٦)

- العلوم التي تحلُّ في العقل؛ تنقسم إلى: عقليّة وشرعيّة. (جزائري، ذغ، ٨٢، ٨)

- أمّا العلوم فهي من متعلّقات الأمة أكثر مما هي من متعلّقات الدولة، على أنّه لا بدّ من أن تنشطها الدولة وإذا لم تنشطها تضعف نفسها. ولذلك نرى دولتنا تهتمّ في ترقية أسباب العلوم. أما نحن فقد استيقظنا من غفلة كادت تفنينا ولكننا لا نزال نتمسّك بالعَرَض ونترك الجوهر، وفي مراجعة جملة الآن غني عن الإسهاب في ما يتعلّق بالتقصيرات العملية الكائنة في البلاد، ومع ذلك نتقدّم كل يوم أكثر من أمسه. والشواهد كثيرة منها عدد المدارس والذين يعرفون القراءة وعدد المطابع والجرائد والكتب والطلبة. ونتيجة المعرفة الصحيحة قطع أصول الغرض والتعصّب الديني. فإذا تمكّنا من ذلك وضربنا صفحًا عن صرف الوقت سدى بالافتخار والتفتنا إلى ما يقدّمنا تقديمًا حقيقيًّا ننال ما نرغب من الغد وتحملنا العلوم على ترك التعصّب بنوع يمكننا من الاتّحاد الوطني. فنتّحد جميعنا وتكون المصر مثلًا ما تكون مصر لنا. أما الأغراض فتموت ويبقى غرض واحد وهو غرض الوطن ولكن لا يجب أن يكون أعمى. (سبستاني، فجل١، ١٢٩، ١٩)

علوم حادثة

- جميع العلوم الحادثة اعتبارات لأولي الألباب ليعرف بها السالك من أي وجه الباب (فتستغفر) أي تطلب مغفرة الله تعالى ومسامحته (منك) أي من الذنب العظيم الذي هو أنت من قبيل قول الشاعر:

فإن قلت ما ذنبي إليك أجبتني
وجودك ذنب لا يقاس به ذنب

(نابلسي، رت، ٤١، ١٩)

علوم حكمية

- العلوم الحكمية وهي التي يبحث فيها عن أحوال الموجودات قديمها وحادثها. (بيجوري، حبم، ١١٧، ٥)

علوم سوفسطائية

- أمّا العلم الذي لا أصل له ولا فرع فهو العلوم السوفسطائية، والمغالطات، والجدليات، التي هي عبارة عن الفلسفة الفاسدة الهادمة لأصول الأديان، لا الفلسفة الصحيحة المرادفة للحكمة. (طهطاوي، اكا١، ٢٨٨، ١٠)

علوم شرعية

- أمّا العلوم الشرعيّة فهي وآلاتها أول العلم النافع. وقد اعتنى العلماء بالتآليف فيها. لا سيّما العلوم الثمانية، وهي علم التفسير، ويلحق به علم القراآت والتجويد، ثم علم الحديث، دراية ورواية، ثم علم الفقه، ثم علم أصول الفقه، ثم علم أصول الدين. ثم علم النحو ومنه الصرف ثم علم المعاني والبيان ويلحق بهما البديع والعروض ثم علم التصوّف وكل هذه علوم نافعة. ثم يليها الفنون والصناعات، وهي أيضًا علوم وعمليات من درجات أخرى متفاوتة، لا تتمّ العلوم الشرعية إلّا بها، وما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب، فإن الفنون والصنائع عليها مدار انتظام الممالك، وتحسين الحالة المعاشية للأمم

والآحاد، فهي من فروض الكفايات. (طهطاوي، اكا١، ٢٨٨، ١٣)

- لا يتيسّر معرفة امتثال أمر الشارع إلّا بعلم ما جاء به، ولا يتحصّل العلم إلّا بالاشتغال به، والجدّ في طلبه، واستجماع أصوله وفروعه ومكمّلاته ومتمّماته، فالاشتغال به أولى ما أنفقت فيه نفائس الأوقات، وهو ينحصر في جنسين دنيوي، وأخروي، يعني علوم المعاش، وعلوم المعاد، وقد أكرم الله سبحانه وتعالى الإنسان، وخلق له ما في الكون من سائر المنافع، وزيّنه بالعقل الذي يميّز الإنسان، المتّصف بالقريحة الذكيّة والملكة القوية، موفقًا لتحصيل العلم واستفادته واستنباطه وإفادته، وأولى العلوم بذلك العلوم الشرعيّة التي عليها مدار أحكام البلاد وراحة العباد، وهي معرفة الله تعالى، والتفسير، والفقه، والحديث، إذ هي المقصودة بالذات، وما سواها من العلوم والفنون فهي لها كالآلات والإعانات. فالعلوم الشرعية هي أهمّ مما عداها، والاشتغال بها أوجب للحاجة إليها، والاضطرار إلى معرفة الحلال والحرام، وإقامة الحدود والأحكام، ولهذا كان أهلها أفضل من غيرهم. (طهطاوي، اكا٢، ٤٠٠، ٩)

- العلوم الشرعية أهمّ العلوم كلها، والاشتغال بها من أفضل الواجبات، للحاجة إليها، والاضطرار إلى معرفة الحلال والحرام، والمشتبه منهما، ولذلك كان أهلها أفضل من غيرهم. (طهطاوي، اكا٢، ٧٢٩، ١)

- أمّا العلوم الشرعية؛ فهي المأخوذة عن الأنبياء. وذلك يحصل بالتعلّم، لكتب الله المنزلة، مثل: التوراة، والإنجيل، الزبور، والفرقان. وفهم معانيها، بعد السماع. وبها يكمل العقل، ويسلم من الأمراض. (جزائري، ذغ، ٨٣، ٣)

- العلوم العقلية؛ غير كافية في السلامة، وإن كانت محتاجًا إليها. كما أن العقل، غير كافٍ، في استدامة صحّة البدن، بل يحتاج الإنسان، إلى معرفة خواصّ الأدوية والعقاقير، بطريق التعلّم، من الأطباء. إذ مجرّد العقل؛ لا يصل إليه. ولكن لا يمكن فهمه، بعد سماعه، إلّا بالعقل. فلا غنى بالعقل، عن العلوم الشرعية. ولا غنى بها، عن العقل. فالذي يدعو الناس إلى التقليد المحض، مع عزل العقل؛ جاهل. والمكتفي بمجرّد العقل، عن العلوم الشرعية؛ مغرور. فإيّاكم أن تكونوا من أحد الفريقين، وكونوا جامعين بينهما. فإن العلوم العقلية؛ كالأغذية. والعلوم الشرعيّة؛ كالأدوية. والشخص المريض؛ يتضرّر بالغذاء، إذا فاته الدواء. وقلوب الخلق كلها مرضى، ولا علاج لها؛ إلّا بالأدوية، التي ركّبها الأنبياء. وهي وظائف العبادات. فمن اكتفى بالعلوم العقلية؛ تضرّر بها، كما يتضرّر المريض بالغذاء. كما وقع لبعض الناس، فإنهم قالوا: الإنسان، إذا حصل له المعقول، وأثبت للعالم صانعًا؛ وصل إلى الكمال المطلق. فتكون سعادته؛ على قدر علمه. وشقاوته؛ على قدر جهله. وعقله؛ هو الذي يوصله إلى هذه السعادة. (جزائري، ذغ، ٨٣، ١٦)

علوم ضرورية

- حصول هذه العلوم للإنسان؛ لها درجتان. إحداهما: أن يشتمل قلبه على العلوم الضروريّة الظاهرة، فتكون العلوم النظرية فيه؛ غير حاصلة، إلّا أنّها صارت قريبة الحصول.

ويكون حاله، بالإضافة إلى العلوم؛ كحال الكاتب، الذي لا يعرف من الكتابة؛ إلّا الدواة والقلم والحروف المفردة، دون المركّبة. فإنه قد قارب الكتابة، ولم يبلغها. الثانية: أن تحصل له العلوم المكتسبة؛ بالتجارب والفكر. فتكون كالمخزونة عنده. فإذا شاء؛ رجع إليها. وحاله حال الحاذق بالكتابة. إذ يقال له: كاتب، وإن لم يكن مباشرًا للكتابة، لقدرته عليها. وفي هذه الدرجة؛ مراتب لا تحصى، يتفاوت العلماء فيها، بقلّة المعلومات وكثرتها، وشرف المعلومات وخسّتها. (جزائري، ذغ، ٥١، ١١)

علوم عالية

- أما درجة العلوم العالية، فهي اشتغال الإنسان بعلم مخصوص يتبحّر به بعد تحصيله علوم المبادي والتجهيزات، كعلم الفقيه والطبيب والفلكي والجغرافي والمؤرّخ، من كل علم يجب تعلّمه وجوب كفاية، ويريد صاحبه أن يريد في أصوله وفروعه غاية الجولان، حتى يكون كالمجتهد فيه، فهو عبارة عن بعض أفراد في مملكة من الممالك يكون لهم استعداد وقابلية لبلوغ أقصى نهاية تعرف التي بها نظام المملكة ليكونوا كالمجتهدين المجدّدين فيها. (طهطاوي، اكا٢، ٣٨٩، ١)

علوم عقلية

- أمّا العقليّة؛ فنعني بها: ما تحكم به غريزة العقل، من غير تقليد وسماع. وهي تنقسم إلى: ضروريّة، كعلم الإنسان، بأنّ الشخص الواحد، لا يكون في مكانين، في آن واحد. وبأنّ الشيء، لا يكون موجودًا معدومًا... وهذه علوم؛ يجد الإنسان نفسه، عارفًا بها. ولا يدري، من أين حصل له ذلك؟! أعني: لا يدري سببًا قريبًا. وإلّا؛ فليس يخفى، أن الله؛ هو الذي خلقه وهداه إليه. وإلى علوم مكتسبة، وهي المستفادة: بالتعلّم، والاستدلال، والنظر. (جزائري، ذغ، ٨٢، ٩)

- العلوم العقلية؛ غير كافية في السلامة، وإن كانت محتاجًا إليها. كما أن العقل، غير كافٍ، في استدامة صحّة البدن، بل يحتاج الإنسان، إلى معرفة خواصّ الأدوية والعقاقير، بطريق التعلّم، من الأطباء. إذ مجرّد العقل؛ لا يصل إليه. ولكن لا يمكن فهمه، بعد سماعه، إلّا بالعقل. فلا غنى بالعقل، عن العلوم الشرعية. ولا غنى بها، عن العقل. فالذي يدعو الناس إلى التقليد المحض، مع عزل العقل؛ جاهل. والمكتفي بمجرّد العقل، عن العلوم الشرعية؛ مغرور. فإيّاكم أن تكونوا من أحد الفريقين، وكونوا جامعين بينهما. فإن العلوم العقلية؛ كالأغذية. والعلوم الشرعيّة؛ كالأدوية. والشخص المريض؛ يتضرّر بالغذاء، إذا فاته الدواء. وقلوب الخلق كلها مرضى، ولا علاج لها؛ إلّا بالأدوية، التي ركّبها الأنبياء. وهي وظائف العبادات. فمن اكتفى بالعلوم العقلية؛ تضرّر بها، كما يتضرّر المريض بالغذاء. كما وقع لبعض الناس، فإنهم قالوا: الإنسان، إذا حصل له المعقول، وأثبت للعالم صانعًا؛ وصل إلى الكمال المطلق. فتكون سعادته؛ على قدر علمه. وشقاوته؛ على قدر جهله. وعقله؛ هو الذي يوصله إلى هذه السعادة. (جزائري، ذغ، ٨٣، ٧)

علوم المعاد

- لا يتيسّر معرفة امتثال أمر الشارع إلّا بعلم ما جاء به، ولا يتحصّل العلم إلّا بالاشتغال به،

والجدّ في طلبه، واستجماع أصوله وفروعه ومكمّلاته ومتمّماته، فالاشتغال به أولى ما أنفقت فيه نفائس الأوقات، وهو ينحصر في جنسين دنيوي، وأخروي، يعني علوم المعاش، وعلوم المعاد، وقد أكرم الله سبحانه وتعالى الإنسان، وخلق له ما في الكون من سائر المنافع، وزيّنه بالعقل الذي يميّز الإنسان، المتّصف بالقريحة الذكيّة والملكة القوية، موفقًا لتحصيل العلم واستفادته واستنباطه وإفادته، وأولى العلوم بذلك العلوم الشرعيّة التي عليها مدار أحكام البلاد وراحة العباد، وهي معرفة الله تعالى، والتفسير، والفقه، والحديث، إذ هي المقصودة بالذات، وما سواها من العلوم والفنون فهي لها كالآلات والإعانات. فالعلوم الشرعية هي أهمّ مما عداها، والاشتغال بها أوجب للحاجة إليها، والاضطرار إلى معرفة الحلال والحرام، وإقامة الحدود والأحكام، ولهذا كان أهلها أفضل من غيرهم. (طهطاوي، اكا٢، ٤٠٠، ٥)

علوم المعاش

- لا يتيسّر معرفة امتثال أمر الشارع إلّا بعلم ما جاء به، ولا يتحصّل العلم إلّا بالاشتغال به، والجدّ في طلبه، واستجماع أصوله وفروعه ومكمّلاته ومتمّماته، فالاشتغال به أولى ما أنفقت فيه نفائس الأوقات، وهو ينحصر في جنسين دنيوي، وأخروي، يعني علوم المعاش، وعلوم المعاد، وقد أكرم الله سبحانه وتعالى الإنسان، وخلق له ما في الكون من سائر المنافع، وزيّنه بالعقل الذي يميّز الإنسان، المتّصف بالقريحة الذكيّة والملكة القوية، موفقًا لتحصيل العلم واستفادته واستنباطه وإفادته، وأولى العلوم بذلك العلوم الشرعيّة التي عليها مدار أحكام البلاد وراحة العباد، وهي معرفة الله تعالى، والتفسير، والفقه، والحديث، إذ هي المقصودة بالذات، وما سواها من العلوم والفنون فهي لها كالآلات والإعانات. فالعلوم الشرعية هي أهمّ مما عداها، والاشتغال بها أوجب للحاجة إليها، والاضطرار إلى معرفة الحلال والحرام، وإقامة الحدود والأحكام، ولهذا كان أهلها أفضل من غيرهم. (طهطاوي، اكا٢، ٤٠٠، ٥)

علوم مكتسبة

- حصول هذه العلوم للإنسان؛ لها درجتان. إحداهما: أن يشتمل قلبه على العلوم الضروريّة الظاهرة، فتكون العلوم النظرية فيه؛ غير حاصلة، إلّا أنّها صارت قريبة الحصول. ويكون حاله، بالإضافة إلى العلوم؛ كحال الكاتب، الذي لا يعرف من الكتابة؛ إلّا الدواة والقلم والحروف المفردة، دون المركّبة. فإنه قد قارب الكتابة، ولم يبلغها. الثانية: أن تحصل له العلوم المكتسبة؛ بالتجارب والفكر. فتكون كالمخزونة عنده. فإذا شاء؛ رجع إليها. وحاله حال الحاذق بالكتابة. إذ يقال له: كاتب، وإن لم يكن مباشرًا للكتابة، لقدرته عليها. وفي هذه الدرجة؛ مراتب لا تحصى، يتفاوت العلماء فيها، بقلّة المعلومات وكثرتها، وشرف المعلومات وخسّتها. (جزائري، ذغ، ٥١، ١٦)

علوم نافعة

- من الظاهر البيّن، عند أصحاب العقول السليمة؛ أنّ النفس، إنّما دخلت هذا العالم

الجسمانيّ؛ لتكتسب العلم النافع، والعمل الصالح. وأشرف العلوم النافعة؛ معرفة الله تعالى، ومعرفة حكمته في أفعاله، وفي خلق السموات والأرض، وما فيهما، وما بينهما. وهذه المعرفة؛ لا تُدْرَك بحاسّة من الحواسّ، وإنّما تدرك بالعقل. فكان العقل - لهذا - أشرف، ومدركاته أشرف. (جزائري، ذغ، ٦١، ٤)

عليم

- (عليم) أي موصوف بالعلم، وهو صفة ينكشف بها كل ما يقبل الانكشاف من غير احتمال النقيض. (نابلسي، رق، ١٢، ١٧)
- عليم بمعنى عالِم وهو الذي علمه شامل لكل ما من شأنه أن يعلم، فصيغة المبالغة باعتبار الكثرة في المتعلّق، وإن كانت صفة العلم واحدة لا تكثُّر فيها. (بيجوري، تمر، ٤٥، ٢١)
- الحمدللّه الخبير، هو الذي يعلم الأشياء من حيثها فيعلمها بها على ما هي عليه. وهذا هو الفرق بين اسمه العليم واسمه الخبير. فإن العليم هو الذي أحاط علمه بالأشياء على ما هي عليه من حيثه لا من حيثها، والخبير هو الذي أدرك علمه الأشياء من حيثها على ما هي عليه فعلمها بما اقتضته ذواتها من غير جهل سابق. (جزائري، مواف٣، ١٣٧٠، ١١)

عماء

- إعلم أنّ هذا "التعيُّن" - الذي ذكرناه للأشياء كلها: المحسوسات والمعقولات، إلى ما لا نهاية له - بعلم الله تعالى الذي هو "الوجود المطلق"، لا في علمه سبحانه، إنّما ذلك التعيُّن هو "الخيال المطلق" المسمّى بـ"العلماء" الذي هو أول "كينونة" كان فيها ربنا، عزّ وجلّ، قبل خلق خلقه، على حدّ ما ورد في الحديث الصحيح، كما ذكره "الشيخ الأكبر" رضي الله عنه في الفتوحات المكّية، في "الباب السابع والسبعين ومائة". قال: وذلك "أنه قيل لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم: أين كان ربّنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال: "كان في عماء ما فوقه هواء، وما تحته هواء". وإنّما قال صلّى الله عليه وسلّم هذا من أجل أن العماء عند العرب هو السحاب الرقيق الذي تحته هواء وفوقه هواء. فلمّا سمّاه بـ"العماء" أزال ما يسبق إلى فهم العرب من ذلك فنفى عنه الهواء حتى يعلم أنه لا يشبهه من كل وجه. فهو أول موصوف بكينونة الحق فيه. (نابلسي، وج، ١٨٣، ٦)
- إنّ "الخيال المطلق" الذي هو "العماء" تعيّنت فيه ازلًا جميع صور الأشياء: المحسوسة والمعقولة، مترتّبة بعضها على بعض من التقديم والتأخير، إلى ما لا نهاية له. (نابلسي، وج، ١٨٥، ٨)
- إعلم أنّ "العماء" الذي ذكرنا أنّه هو "الخيال المطلق"، وهو الذي تعيّنت فيه، بـ"الوجود المطلق"، صور الأشياء كلها، أولًا، بـ"علم الحق" تعالى الذي هو ذلك "الوجود المطلق" - كما أخرج "الديلمي" في الفردوس عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: "سبق علم الله في خلقه، قبل أن يخلقهم، فهم صائرون إلى ما علم الله عزّ وجلّ منهم". - انتهى - ثم ظهر منه بالوجود المطلق، الذي هو "القدرة الإلهية" جميع ما تعيّن فيه على التدريج، من تلك "الصور الخياليّة". فقد كان أول ظاهر منه، بإضافة

الوجود المطلق، هو "العقل الأول". ظهرت من ذلك العقل قوة "الإضافة" المذكورة. فنظر "العقل الأول" إلى نفسه، وليست نفسه غير "الخيال المطلق" الذي هو "العماء" المذكور، فانصبغ بـ"الوجود المطلق" العقل في نفسه، وكل ما هو تابع له من ذلك الخيال المطلق، والعرش وما يحتوي عليه، والأرض وما فيها من الأصول والطبائع، والسموات وما اشتملت عليه من الأفلاك والأملاك، وجميع المولّدات. وكل ذلك الانصباغ بـ"الوجود المطلق" لاعتبار الإضافة المذكورة إلى الوجود المطلق الذي هو الله تعالى. (نابلسي، وج، ١٨٧، ٤)

عمار السموات والأرضين

- الأرواح كلُّها موجودة عن العقل والنفس. وهي من حيث ما هي أرواح أقسام ثلاثة: قسم مقيَّد بعدم المظهر، لا طبيعي ولا مثالي ولا عنصري، وهم الأرواح المهيمة في جلال الله، فلا يشعر أحد منهم بنفسه فضلًا عن غيره. ولا يسمّون ملائكة، وهم المعروفون عند الحكماء بالجواهر المجرَّدة. وقسم مقيّد بالمظهر، وهم صنفان: صنف يضاف المظهر إليهم، لا هم إليه، وهم عمّار السموات والأرضين، الذين تضاف الآثار والأفعال إليهم، وهم موجودون قبل السموات والأرضين، وهم المسخّرون الوكلاء على ما يخلقه الله - تعالى -، فوكّل بالأرجاء الملائكة المسمّاة بالزاجزات، وبالأخيار المرسلات، وبالإلهام الملقيات، وهي التي تلقي العلوم والخواطر بما شاء الله. وبالتفصيل المقسمات، وبالتشتيت النازعات، وبالأحكام المدبّرات، وبالسوق السابحات، وبالترغيب والترهيب الناشرات، إلى غير ذلك من الأصناف التي لا يحيط بها إلّا الله - تعالى - وآخر صنف من الملائكة، المخلوقون من أعمال العباد وأنفاسهم. (جزائري، مواف٢، ٦٥٤، ٢١)

عمارة

- مما يدلّ على عمارة هذه المدينة (باريس) كون أهلها دائمًا في الزيادة البيّنة، وأرضها في الاتّساع، وعماراتها في التكميل والتحسين، وهمّتهم جميعًا في توسيع دائرتها بالأبنية العظيمة، لإعانة ملوكهم على ذلك برفع عوايد البيوت المستحدثة على التنظيم الجديد مدّة من الزمن. (طهطاوي، اكا٢، ٧٤، ٥)
- لا نجاة لنا مما نرهب ولا نجاح بما نرغب إلّا بإصلاح الأمور وتسديد الأحوال والخروج من محطة الخشونة والجهل إلى مقام المدنيّة والعلم. فأمّا الأول فقد كان من عوائق حصوله النازلة السياسية، وقد انجلت بما علمناه من صدور الفرمان، وليتها لو سلمت من تداخل الأجنبي بما جعل له علينا منّة وفضلًا وقوى حجّته على أعناقنا ومراقبتنا، فعفا الله عمّن دعاه الميل الذاتي إلى تأخير الزمان. فلم يبق إلّا النظر في الأمور المالية والأحوال الإدارية، فأمّا المالية فلا مندوحة عن تقريرها على حال يمكن معها تخفيف الودائع وتقليل الضرائب فإنّه إذا قلت على الرعايا نشطوا للعمل ورغبوا فيه فتكثر العمارة وتحصل الراحة والهناء، وإذا كثر الاعتماد زاد عدد الضرائب وعظمت الجباية فتصلح أحوال المالية وتنتقل الدولة من الفقر إلى الثروة، ولكن إذا كثرت الرسوم والضرائب على أهل المغارم من ذوي الصناعة والزراعة فإن الأمل يذهب من نفوسهم بقلّة النفع ويقابلون بين قلّة الثمرة وكثرة المغارم

فتقبض أيديهم عن الاعتمار فتنقص بذلك الجباية وتزداد الدولة فاقة، فتكون زيادة المغارم نقصًا ونقصانها زيادة. وأمّا الإدارة فلا بدّ لها من كمال التغيير وتمام التحوير لتمكّن الخيانة وتأصل الفساد في الكثير من فروعها بما كان من إهمال القوانين وإضاعة الحقوق وترك العقاب لمستحقّه والمكافأة لمستوجبها حتى زاد المسيء جراءة ووقاحة، فتفنّن في أساليب النكاية وأنواع المضرّة وصنوف الظلم، ورأى خلوّ الجوّ من المعارضين فنفّر ما شاء أن ينفّر وضعفت همّة المحسن بما يزيد من انحطاط أمره وخمول ذكره وضعة شأنه وانخفاض مكانه يؤاخذ على أقلّ الهفوات ولا يكافأ على أعظم الحسنات في حال كون غيره يسامح على الكبائر وتختلق له المحاسن والمآثر، فله العذر وعلى المحسن الوِزْر. (إسحق، كسج، ١١٠، ١٣)

- الوطن: أما العامّي منه فهو تلك القطعة من الأرض التي تعمّرها الأمة. وأما الخاصّي فهو المسكن، فالروح وطن لكونه مسكن الإدراكات، والبدن وطن لكونه مسكن الروح، والثياب وطن لكونها مسكن البدن، والدار والدرب والمدينة والقطر والأرض والعالم كلها أوطان لكونها مساكن. ولكل حق يجب أن تعرفه وتحرص على إدامة ملاحظته. فحق الروح صيانته على إدراكات غير ناقصة، وبالأولى عن هذه الإدراكات الضارّة التي نراها منتشرة انتشار العرّ في الإبل الجرب، فإن في الإدراكات النافعة كفاية لعمارة ذلك المسكن على أن ليس في الإمكان تحصيل سائرها لواحد: ولهذا القصور توزّعتها الأرواح، فهذا الفن وتوابعه وذلك لفن آخر ومتعلّقاته، فعليك استعمال عقلك في تمييز النافع لتقبله وغير النافع لتردّه؛ أو لا تشتغل بغير النافع أصلًا حيث وضحت لك المنفعة كما قيل قديمًا:

لما نافع يسعى اللبيب فلا تكن
لشيء بعيد نفعه الدهر ساعيًا

(حرصيفي، ركث، ٦٢، ٩)

عمارة البلاد

- إنّ الفرنساوية من الفرق التي تعتبر التحسين والتقبيح العقليين، وأقول هنا: أنهم ينكرون خوارق العادات، ويعتقدون أنّه لا يمكن تخلّف الأمور الطبيعية أصلًا، وأنّ الأديان إنّما جاءت لتدلّ الإنسان على فعل الخير واجتناب ضدّه، وأن عمارة البلاد وتطرّق الناس وتقدّمهم في الآداب والظرافة تسدّ مسدّ الأديان، وأنّ الممالك العامرة تصنع فيها الأمور السياسية كالأمور الشرعية. ومن عقائدهم القبيحة قولهم: إن عقول حكمائهم وطبائعيهم أعظم من عقول الأنبياء وأزكى منها. ولهم كثير من العقائد الشنيعة، كإنكار بعض القضاء والقدر، مع أن من الحكم: فالعاقل من يصدق بالقضاء، ويأخذ بالحزم في سائر الأشياء، وإن كان لا ينبغي للإنسان أن يحيل الأشياء على المقادير أو يحتجّ بها قبل الوقوع، فإن من أمثال التي سارت بها الركبان: من دلائل العجز كثرة الإحالة على المقادير. ومن كلام بعضهم: إذا وقعت المجادلة فالسكوت أفضل من الكلام، وإذا وقعت المجاربة فالتدبير أفضل من التقدير. ومنهم جماعة يعتقدون أن الله تعالى خلق الخلق ونظّمهم نظامًا عجيبًا فرغ منه، ثم لا يزال يلاحظهم بصفة له تعالى تسمّى صفة العناية والحفظ، تتعلّق بالممكنات

إجمالًا، بمعنى أنها تمنعها عن خلل انتظام الملك. (طهطاوي، اكا٢، ٧٩، ١٩)

عمارة المدن

- قد سلب في المقدّمة أنّ المرحوم المنعم السلطان الغازي عبد المجيد خان استدرك الخلل الواقع في سياسة الدولة بضبطه للسياسات الشرعية بالتنظيمات الخيرية سنة خمس وخمسين ومائتين وألف هجرية، وأصدر المنشور الموشح بالخط السلطاني المبين به أصول التنظيمات المشار إليها التي صارت أساسًا لتصرّفات الدولة وضمانًا لحقوق الرعيّة، وخلاصة ترجمة المنشور المذكور من المعلوم عند الجميع. أنّ دولتنا العليّة لم تزل من مبدأ ظهور أمرها معتنية بكمال الرعاية للأحكام القرآنية الشريفة والقوانين الشرعية المنيفة، وإن سلطتنا السنيّة قد وصلت بذلك إلى الدرجة القصوى من القوة والمكانة ورفاهية الرعايا وعمارة المدن والقرى، إلّا أنّها منذ مائة وخمسين سنة تناقصت قوّتها ومعمورية ممالكها وأخذت في التأخّر والضعف وذلك لغوائل متعاقبة وأسباب متنوّعة نشأ منها تجاوز الحدود الشرعية والقوانين المرعيّة، ولا يخفى أنّ الممالك التي لا تنسج إدارتها على منوال القوانين الشرعية لا تدوم استقامتها، فلذلك لم تزل أفكارنا منذ جلوسنا على سرير الملك مصروفة إلى تدبير وسائل عمارة الممالك ورفاهية الأهالي مما يحصل به المطلوب في مدّة يسيرة بعون الله تعالى نظرًا إلى حسن الموقع الجغرافي المحتوي على ممالك دولتنا العليّة ذات الأرض الخصبة والأهالي ذوي الاستعداد وتمام القابلية، إلى أن رأينا من المهمّ وضع قوانين جديدة مؤسّسة على القواعد الشرعية المشيّدة واعتمادنا في وضع ذلك على العناية الربّانية متوسّلين بحرمة سيّد البرية صلّى الله عليه وسلّم. (تونسي، أقوم، ٩٣، ٨)

عمّال

- العمّال صنفان: مُكتسِبة، ومُرتزِقة، ويقال لعمل أيضًا خدمة، سواء كان جليلًا أو حقيرًا، فبهذا المعنى يقال لمطلق العمل خدمة، وإنّما العرف يخصّ الخادم بالمعنى المشهور المتعارف والقرينة بحسب المحال تدلّ على المعنى المراد، ثم أن العامل في "أوسية" أو دائرة العامل، صناعية أو زراعية، تزيد بعمله قيمة البضائع المصنوعة التي هي مورد عمله، فله مدخل عظيم في تربيح صاحب الملك، فهذا العامل منتج للكسب والاستغلال، بخلاف عمل الخادم عند السيد فإنه ليس فيه، في حدّ ذاته، للسيد ربح ولا مكسب مالي، من المعلوم أن كلًّا من العامل والخادم يتعيّش من محل العمل أو محل الخدمة، لأنا إذا نظرنا للحقيقة ونفس الأمر نجد أن العامل المستأجر يأخذ من صاحب المصنع أجرته مقدّمة على العمل، ومع ذلك لا يتكلّف على صاحب المصنع شيئًا، فإن أجرته في الغالب تنصّ من الربح الزائد المتسبّب عن عمله، فهو يأخذ من ثمرة كدّه وعرق جبينه، بخلاف ما يأخذه الخادم من سيّده من "الجامكية" في مقابلة خدمته فليس مأخوذًا من مورد مالي صادر عن عمل الخادم، والدليل على ذلك أن آحاد الناس من أرباب الفلاحة أو الصناعة قد يربح من عمل عمّاله وآثار مهارتهم شيئًا يصير به رئيس جماعة فلاحيه أو عريف فرقة صناعية، فبتشغيله كثيرًا من العملة والشغّالين في دائرة شغله ينمو ماله ويزيد

غناه وتكمل سعادته، وكلّما كثرت أتباعه في هذا العصر في هذا الخصوص كثرت ثروته، وأن السيّد قد يكثر من الخدم والحشم فيكون ذلك سببًا لتناقص ماله وانحطاط قدره، وما ذاك إلّا أن الأول جميع من عنده من العمّال يعملون عملًا منتجًا مربحًا، بخلاف الثاني فإن عمل خدمه وحشمه غير منتج للمال، ومع ذلك فسيّد الخدم "يجمكهم" بقدر استحقاقهم ونشاط خدمتهم وتأدية ما هو مطلوب منهم، فهم آخذون لا معطون، بخلاف عمّال الأشغال الصناعية فأجرتهم تقدّر على قدر مورد العمل والمتحصّل منه من الأرباح والفوائد، هذا إذا كان بالمياومة، وإذا كان بالمقاولة والالتزا م والتعهّد فإن رئيس الصناعة يعطي المهمّات الجسمية المتراكمةَ الأجزاء والمواد بقدر معلوم للعمّال في نظير الأجرة، فإذا تخصّصت على الزمن ربما تفرّق عن المياومة بكثير، فيربح المالك ربحًا عظيمًا ويخسر العامل لأنه معط نوعًا لكثير وآخذ للقليل. (طهطاوي، اكا١، ٣٢٤، ١٨)

- لو اشتغل أهل البلد، بالحرب مع الأعداء، مثلًا؛ تعطّلت الصناعة. ولو اشتغل أهل الحرب والسلاح، بالصناعات وطلب القوت؛ تعطّلت البلاد عن الحرّاس، وهلَكَت الناس. فلزم؛ أن يمدّهم أهل البلد، بأموالهم، ليحرسوهم، فتحدث الحاجة إلى الخراج. ثم، يتولّد بسبب الحاجة إلى الخراج، علوم أخر. إذ يُحتاج إلى مَن يوظّف الخراج بالعدل، على أرباب الأموال، وهم العُمّال. وإلى مَن يستوفي منهم بالرفق، وهم الجُباة. وإلى من يُجمع عنده، إلى وقت التفرقة، وهم الخُزّان. وإلى مَن يُفرّق بالعدل، وهو الفارض للعساكر. وهذه الأعمال، لو تولّاها أناس كثيرون، لا يجمعهم إنسان واحد؛ لانخرم النظام. فحدثت الحاجة إلى ملك، يدبّرهم بالعلوم السياسيّة، التي تلزم معرفتها كلَّ ملك. فيكون الخلق - كلّهم - بالنسبة إلى العلوم المحتاج إليها؛ ثلاثة طوائف: الأولى؛ الفلّاحون والمحترفون. والثانية؛ الجند الحماة بالسيوف. والثالثة؛ المتردّدون بين الطائفتين، بالأخذ والعطاء. (جزائري، ذغ، ٧٣، ٥)

عمد

- أمّا العمد فكانوا كما يعملون أعمال العرب يستعبدون من تحت أيديهم من أهل بلادهم، ويسخّرونهم في أشغالهم الخاصة بهم بأدنى القوت وأردئه. لا ينال الواحد منهم ثوبًا يستر به بدنه إلّا بعد أن يعرى مدّة هو وامرأته وما كان له من ولد. ونشأ عن ذلك أن لم يبق معمورًا من أرض الزراعة إلّا القليل، إذا كان الغرض منها انتفاع العمدة. فهو يحدّد قطعة يصرف إلى عمارتها قوة من بيده من الفلاحين، وهم قليل إذ ذاك، فكان غاية ما يزرع في البلد التي مزرعها الآن ألفا فدان أو أكثر، مائتي فدان أو أقلّ. (حرصيفي، ركث، ٧٧، ٢٢)

عمدة

- ثم بتداول الأزمان وترتيب البلدان وانضمام عدّة أقاليم أو مدن تحت رياسة واحدة تنظّمت النواحي تنظيمًا رسميًا تابعًا لانقسام البلاد إلى ممالك، والممالك إلى إيالات، والإيالات إلى كور أو مديريات، والمديريات إلى أقسام، والأقسام إلى أخطاط، والأخطاط إلى نواحي ودوائر بلدية، أو إلى مدن، والمدن إلى أجزاء، وسمّي شيخ المملكة سلطانًا أو ملكًا أو رئيس

جمهورية، وسمّي حاكم الإيالة واليًا أو أميرًا، وحاكم المدينة محافظًا أو مأمورًا، وحاكم المديرية مديرًا، وهكذا، وحاكم البلد شيخ البلد أو عُمْدة، وهكذا على حسب عرف كل بلد، واختلفت الأسماء باختلاف عرف الأقاليم والنواحي، والمسمّيات متّحدة. (طهطاوي، اكا١، ٥٢٥، ٢٢)

- المدار في إدارة الناحية وضبطيّتها على العمدة، وهو كثير الوظائف ومنوط بأمور جمّة، منها تنظيم جرائد الأنساب، وهو تسجيل المولودين والمتزوّجين والمفقودين على الرسوم المربوطة، وهو من أهمّ أمور المملكة في حفظ الأموال والنفوس والقرابات، ينبني عليه أبواب كثيرة من الفقه والسياسة، فالعمدة من ذوي الإدارة المدنية، والضبطية الحاكمية، إلّا أنّ الإدارة البلدية التي هي أصل وظيفته الأصلية تحت رياسة المديرية، ولما تفرّعت وظائفه وتشعّبت خصائصه، كان شيخ الناحية بالنسبة لها كمدير صغير، وولي على دائرتها، فهي كاليتيم وهو كالكفيل النصير، فمن خصائصه مباشرة أملاك دائرة الناحية، وعقاراتها وإيراداتها، وتقنين مصاريفها بما تقتضيه المصلحة والغبطة، وتسديد ما عليها من أموال الميري ومن الديون. ومن خصائصه أيضًا ترتيب الأشغال العمومية، وإجراء العملية اللزومية على طرف الدائرة البلدية، إذا كانت هي الملزومة بالمصاريف، ومن خصائصه أيضًا مباشرة إدارة عمائر المحال الخيرية التابعة للناحية، إذا كانت مصاريفها على دائرة الناحية، أو كانت المصاريف على الحكومة، وكانت المحال الخيرية معدّة لمنافع الدائرة البلدية، كالاسبتاليات والمكاتب، ومن خصائصه أيضًا التشبت بكافّة الوسائل التي تجلب الراحة والأمنية وحسن الانتظام لأهالي البلدة، وكذلك الاعتناء بتهذيب الأخلاق والتأديب والتربية للأهالي وتعويلهم على الاستقامة، وعدم ارتكاب ما فيه سقامة، ومن مأمورياته أيضًا توزيع ما يخصّ دائرة الناحية، في ضمن عموم المديرية، من الأموال والعوائد، وتوزيعها على أشخاص الناحية بحسب ميسرة كل منهم، بالاتحاد مع شورى الناحية، لعدم المغدورية، وكذلك يجب تحصيل الأموال والعوائد بحسب التوزيع، وتوريدها إلى خزينة القسم أو إلى خزينة المديرية، حسب الأصول المقرّرة، وعليه أيضًا الملاحظة للأشغال العمومية والعمليات، والمحافظة على أملاك الحكومة، والبحث عن إصلاح المساجد والمعابد والمشاهد والقرافات والأضرحة والمكاتب والمدارس والآثار القديمة، وكل ما هو في الناحية من أمثال ذلك. (طهطاوي، اكا١، ٥٢٧، ١٩)

- العمدة من ذوي الإدارة المدنية، والضبطية الحاكمية، إلّا أنّ الإدارة البلدية التي هي أصل وظيفته الأصلية تحت رياسة المديرية، ولما تفرّعت وظائفه وتشعّبت خصائصه، كان شيخ الناحية بالنسبة لها كمدير صغير، وولي على دائرتها، فهي كاليتيم وهو كالكفيل النصير. (طهطاوي، اكا١، ٥٢٧، ٢٣)

- بالجملة فعمدة البلد أو الناحية مرخّص له، بدون استئذان من ديوان القسم أو المديرية، أن يجري من بادئ رأيه جميع ما هو من خصائصه ووظائفه وحدوده، ما عدا بعض أشياء جسيمة يحتاج فيها للاستئذان من الرئيس الذي هو أعلى منه، وهو المدير بالنسبة للإدارة البلدية،

ونائب الملك في المحاكم بالنسبة للضبطية الحاكمية، فمما يحتاج فيه العمدة للاستئذان شراء عقارات أو أراضي للناحية، أو بيع مثل ذلك من الناحية، أو ضرب عوائد على الأهالي غير المقنّن فوق العادة لمصروف الناحية لاحتياجاتها، وكاقتراض أموال على طرف أموال الناحية المتوفّرة في صندوقها بعد المصرف، وكالتداعي في قضايا تخصّ الناحية، أو قبول التخاصم والتداعي مع أحد ادّعى على دائرة الناحية بشيء، فكل هذا على العمدة أن يستأذن فيه من محل الاقتضاء. (طهطاوي، اكا١، ٥٢٨، ١٢)

- يجب على كل عمدة أن يكون له إلمام بالأحكام الشرعية والقوانين الوضعية، وممارسته للأحكام الملكية، فإن جهله لهذه الأحكام يحطّ بمقامه، ويزري به بين أقرانه وأقوامه، ولهذا اعتنى المؤلّفون في سائر الدول والملل في تأليف كتب السياسة على سائر الفنون. (طهطاوي، اكا١، ٥٢٨، ٢٥)

عمران

- تقدّمها (مصر) في التأنّس الإنساني والعمران، وإحرازها أعلى درجة التمدّن من قديم الزمان، وعلى مرّ العصور وكرّ الدهور انصقلت في مرآة جوهرها صور وأخلاق الخلائق، وتهذيب طباعهم على التدريج، وتشبّثوا بثمرات العلوم والمعارف، ووقفوا على الحقائق، وبمخالطة غيرهم من الأمم ذاقوا حلاوة الأخذ والعطاء، وكثرة العلائق، وكما تمدّنوا بصنائع العمران، تديّنوا بما اتّخذوه من الأديان، وكان يعترف خواصهم وحكماؤهم في الباطن بوحدة الملك الديّان. (طهطاوي، اكا١، ٢٤٩، ٦)
- من المعلوم أنّ البلدة أو المدينة تبلغ من الحضارة على قدر معرفتها وبعدها عن حالة الخشونة والتوحّش، والبلاد الإفرنجية مشحونة بأنواع المعارف والآداب التي لا ينكر إنسان أنها تجلب الإنس وتزيّن العمران، وقد تقرّر أن الملّة الفرنساوية ممتازة بين الأمم الإفرنجية بكثرة تعلّقها بالفنون والمعارف، فهي أعظم أدبًا وعمرانًا، والبنادر أولى في العمارات عادة من القرى ومن الضياع، والمدن العظمى أولى من سائر البنادر، وتخت المملكة أولى من سائر ما عداها من مدن تلك المملكة، فحينئذٍ لا عجب إن قيل: إن باريس، التي هي قاعدة ملك الفرنسيس، من أعظم بلاد الإفرنج بناء وعمارة، وإن كانت عماراتها غير جيّدة المادة، فهي جيّدة الهندسة والصناعة. (طهطاوي، اكا٢، ١٠٧، ٥)

- هذا الصنع الجميل الذي صدر من هؤلاء السلاطين العظام ممّا حصل به من تحسين حال الدولة والرعايا مما لا يسع المنصف إنكاره بالنسبة لما كان قبل، لم يقنع حزبًا من المسلمين مع الرعايا من غيرهم بل لم يزالوا يطلبون من الدولة إطلاق الحريّة بمقتضى قوانين يكون تأسيسها وحمايتها من مجلس مركّب من أعضاء تنتخبهم الأهالي، وفي هذه المدّة الأخيرة اشتدّ إلحاحهم في طلب ذلك حسبما تضمّنته صحف الأخبار، ونحن وإن لم نطّلع على أحوال إدارة المملكة العثمانية في الحال لاسيّما في كيفيّة إجراء تلك التنظيمات اطّلاعًا يمكننا معه معرفة صحّة الأسباب التي يتظلّم منها الفريق المذكور أو عدم صحّتها، فإنّا نُسلّم أنّ هذا المطلب الذي طلبوه هو من أعظم الوسائل في حفظ نظام الدول وقوة شوكتها ونموّ عمران ممالكها ورفاهية رعاياها

خصوصًا في هذه الأزمان، كما نُسلِّم أيضًا أنّ مقصد المسلمين من أهل الحزب المذكور بطلبهم لما ذكر إنّما هو إصلاح حال الدولة والرعيّة، لكن لنا أن نسألهم هل ثبت عندهم أن مقصد غيرهم ممَّن معهم موافق لمقصدهم حتى تحصل لهم الثقة بهم ويصدر منهم ما ذكر. (تونسي، أقوم، ٣٥، ١٥)

- كما كان ترتيب التنظيمات واجبًا على من تقدّم بمراعاة حال الوقت، فمن اللائق أيضًا بمن يدّعي من الدول الأورباوية المتمدّنة حبّ الخير للنوع الإنساني أن يعيّنوا في هذا الشأن ولو بالكفّ عن التعطيل خصوصًا من له فائدة في دوام استقلال الأمّة الإسلامية، هذا ما دعت الحاجة إلى تحريره من أسباب التقدُّم والتأخّر للأمّة الإسلامية ملخّصًا جلّه من الكتب الإسلامية والإفرنجية، وبه يعلم من لا خبرة له بأحوال الإسلام من الأورباويين وغيرهم ما كان للأمّة من التقدّم في المعارف وغيرها وقت نفوذ الشريعة في أحوالها ودخول الولاة تحت قيودها، وأنّ الشريعة لا تنافي تأسيس التنظيمات السياسية المقويّة لأسباب التمدُّن ونموّ العمران كما يعتقده الكثير ممن ذكرنا حتى صاروا يدرجون ذلك في صحف أخبارهم ومستحدثات تآليفهم، ولا سبب لذلك يمكن اعتذارهم به عن سريان ذلك لاعتقادهم إلّا ما يشاهدونه في ممالك الإسلام من اختلال التصرّفات والأحكام وما نشأ عنه من سوء حال الرعايا، وهذا ونحوه من مضارّ تقصير الأمراء في حماية الشريعة واستبدادهم بالتصرّف بمقتضى شهواتهم مع إغفال العلماء القيام بما أهّلهم الله له بإعراضهم عن مقتضيات أحوال الوقت. (تونسي، أقوم، ٤٩، ٢٠)

عمران البلاد

- معلوم أنّ مصلحة المَلِك متعلّقة بمصلحة المملكة، فلا بُدَّ للملك الحريص على مصلحة نفسه أن يحرص على مصلحة بلاده لأنّ عمرانها يقضي برفعة شأنه وتوطيد ملكه، والعكس بالعكس. وعمران البلاد ينشأ عن حسن قانونها، والعدل في إنفاذه، وهذا وذاك متعلّقان بالحكومة فهي التي إذا أرادت عمران بلادها، جعلت لها قانونًا يلائمها، وأقامت على إنفاذه قومًا لا تأخذهم في الحقّ لومة لائم، ومن الحكومات مَن تراعي ذلك فتجزيه إيثارًا لمصلحة بلادها، وحرصًا عليها، ومنها مَن تمتنع عنه فتكره عليه ومثال هذه حكومة إنكلترة وفرنسا وإسبانيا، ومثال تلك حكومة الدولة العليّة والحكومة الخديوية، فإنّهما أيّدهما الله قد جعلتا حكومتيهما شورويّة ولا حامل لهما على ذلك إلّا الرغبة في عمران البلاد، وإحياء العباد، شأن الحكومة الحكيمة من قبلهما ومن بعدهما، وليس الشورى في الحكومة أو الحكومة بالشورى بدعة جديدة، فإن شواهد النقل، مؤيّدة بدلائل العقل، تثبت قدمها. فمن ذلك التواريخ على علّاتها وقوانين الأمم على اختلاف عاداتهم ومشاربهم، وكتب الشرائع، وأقوال الشارعين العظام، وفي ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ (آل عمران: ١٥٩) نعم الدليل. (إسحق، درر، ٤٥، ٢)

عُمْرة

- العُمْرة هي الطواف بالبيت سبعة أشواط كما مرَّ وهو فرضها، والسعي بين الصفا والمروة سبعة أشواط أيضًا كما ذكر وهو واجبها. (نابلسي، رق، ٩٣، ١٦)

- إن العمرة هي الحجّ الأصغر. (مخان، نمر، ٣٤، ١٥)

عمرى

- العمرى هي تمليك المنفعة مدة العمر. (سنوسي، مدر، ١٣٧، ١٥)

عمل

- العارف بالله تعالى الذي أنتجت له محبّته للّه تعالى معرفته به تعالى، وأنتج له علمه وعمله محبته للّه تعالى، فهو صاحب المرتبة الثالثة عَلِمَ وعَمِلَ فأحبَّ فَعَرف. ولو لم يعلم ما عمل. ولولا أنه علم وعمل ما أحب. ولولا أنه أحبّ ما عرف، فالعلم شرط العمل، والعمل شرط المحبّة، والمحبّة شرط المعرفة، فالمراد بالعلم العلم بالله وأحكامه؛ وبالعمل العمل مع الإخلاص، وبالمحبّة محبّة الحق تعالى وبالمعرفة المعرفة به تعالى، فكم من عالِم ليس عالمًا بالله تعالى ولا بأحكامه، وكم من عالِم بالله تعالى وبأحكامه غير عامل بذلك، أو عامل بغير ما علم من ذلك جهلًا منه بكيفيّة العمل أو عامل بذلك على وجهه غير مخلص في عمله للّه تعالى أو مخلص في ذلك بغير دوام فلا يصل بسبب ذلك الانقطاع إلى مقام المحبّة فلا يحصل على المعرفة. (نابلسي، رت، ١١٦، ١٧)

- من المعلوم أنّ العمل والشغل مترادفان على معنى واحد عند أهل الصناعة، والعامل والشغّال كذلك، فما يقال في العمل والشغل يتّصف به العامل والشغّال، ومن المحقّق أنّ الأفعال كلها للّه سبحانه وتعالى، وإنّما أحوج عباده إلى تحصيل أسباب الحاجة المتكاثرة ليظهر للخلق أنّه أراد استجلابها بوجه حلال، وجعل الإنسان أكثر أصناف الحيوانات احتياجًا، وجعل دونه في الاحتياج سائر أصناف الحيوانات، حيث اقتضت الحكمة الإلهية أن تكون غنية بأصوافها وأوبارها وأشعارها عن اللباس والدثار، وغنية بالأرض والأوكار عن أن تتّخذ بنيانًا، وأشرك الجميع في مادة الاحتياج إلى الغذاء لئلّا يشتركوا مع الألوهية، فإذا ادّعى بعضهم الربوبية لنفسه، كفرعون، أو لغيره كان احتياجه إلى تكرار الغذاء شاهدًا على كذبه. (طهطاوي، اكا١، ٣٢٣، ٤)

- قسّم أرباب الإدارات والتدابير العمل إلى قسمين، لا ثالث لهما: منتج للمال وغير منتج له، لأنّ العمل لا يخلو إمّا أن تزيد قيمة مورده بالربح، فهو المنتج، وإمّا أن لا تنشأ عنه ثمرة ترييح مالي تنسب إليه، فهو غير المنتج، وهذا يرجع إلى الاستغلال وعدمه بالعمل، وكما يقال للعمل منتج أو غير منتج يقال للعامل كذلك. (طهطاوي، اكا١، ٣٢٤، ١٤)

- العمل هو الذي عليه المدار، وهو القوة الأوليّة في إبراز المنافع الأهليّة. (طهطاوي، اكا١، ٤٣١، ١١)

- العمل: كل يعمل لحثّ راحلته ولكل عمل على شاكلته. فلما انتقل الإنسان من الوحشية إلى الأنسية ومن الطبيعية إلى الأدبية، أثبت له ذلك الانتقال وجوب الأعمال ونادته الجماعة حي على التعامل. فمن لا يؤثر أن يعمل لا يأكل، فاندفع كل إلى الخبط في مهنته والغوص في حرفته، فذهب يعارك الجامدات كل كثيف ويباشر الصنائع كل خفيف ويمارس العلاقات كل عليل منقطع ويتاجر بالبضائع كل كليل مبتدع ويستقصي الموجودات كل دقيق مخترع.

وهكذا قد انخرط الجميع في سلك الارتباط وغرق الكل في لجج الاختباط، فكل طائر على أجنحة الطيش ليقطع آفاق العيش فترى البعض يشكو الكلال والبعض يندب الملال وهذا يتوجّع في التعب وذاك يتفجّع من الوصب، فأعين تبكي من العصر وأفواه تضحك من اليسر والزارعون يتمحلون بشح الجدب وعليه يأتمرون أو يتبجحون بسح الخصب فيغتبطون به ويتطوّبون، والصانعون يستنظرون الطلب فيحمدون الشبع أو يذمون السغب، والتاجرون يحشدون البضائع ويرقبون الطلائع ويعومون في السوق ويغرقون في الصندوق ويرصدون أفلاك الدوائر ويرتصدون طوالع الدفاتر، فكم أخطأت أسهم الحفرة ولم يصب سهمهم الثغرة. (مرّاش، سام، ١٧٠، ١٨)

- إنّ العمل وحده لا يفيد الطالب شيئًا إذا لم يكن مقرونًا بالعمل. لأنّه يكون عقيمًا كالشجر العديم الثمر. ولمّا كان الغير مثمر غير مفيد كان العلم بلا عمل غير مفيد، وهكذا فيكون صاحبه على هذه القضية المعدّلة عقيمًا وغير مفيد للناس. ولا ريب أنّ العمل هو زينة العلم وكماله كما أن الثمر هو زينة الغصن وجماله إذ به تحصل الفائدة ويتمّ المراد. أما العمل فهو يقسم إلى ثلاثة أقسام: الأول: عمل الإنسان نظرًا إلى ذاته. والثاني: عمل الإنسان نظرًا إلى بقية الناس. والثالث: عمل الإنسان نظرًا إلى الخالق. (مرّاش، غبح، ٩١، ٧)

- لكن لا بدَّ قبل ذلك من التمييز بين السائلين فإنّه وإن تقدّم لنا الحكم بأن ليس للمرء على الهيئة الاجتماعيّة غير ما يستطيع من العمل، فإذا رفضه ميلًا من الكسل، وإيثارًا للبطالة، وارتياحًا إلى المغنم البارد، لزمه الحرمان. إلّا أنَّ في الحياة أدوار ضعف، وأحوال ضرورة من مثل الطفولة والهرم والداء تمنع المرء من السعي، وترفع عنه فريضة العمل، فتكون ضمان معاشه على هيئة الاجتماع، فإن فاته ذلك بما يطرأ من الفساد على نظام تلك الهيئة، وقع الإشكال، في مبحث السؤال، وامتنع الأخذ بما يزيل عن القوم عاره، ويدفع عن بلادهم أضراره، إذ يحصل الالتباس بين العاجزين والإصحاء من أهل تلك الخطّة. فإن مُنعوا جميعًا، أُخذ البريء بذنب البذيء، وإن أعطوا جميعًا أصاب أهل الحيلة والنفاق، ما لا ينبغي لغير ذوي الاستحقاق. (إسحق، درر، ١٣٧، ١٢)

عمل الإنسان نظرًا إلى الخالق

- أمّا عمل الإنسان نظرًا إلى الخالق إنّما يتوقّف على الإيمان بعزّته تعالى. وهذا الإيمان لا يصحّ ما لم يكن مقرونًا بالأعمال المطلوبة منه عزَّ وجلَّ. على أنّه بدون الإيمان تكون الأعمال مائتة كما أنّ الإيمان بدون الأعمال يكون مائتًا. ومن شأن العلم والعمل استظهار الحق والصدق بين البشر والانتصار لهما لإيجاد العدل والسلامة. (مرّاش، غبح، ٩١، ٣١)

عمل الإنسان نظرًا إلى ذاته

- عمل الإنسان نظرًا إلى ذاته إنّما يتمّ بمراعاة خيره الذاتي وما يؤول إلى صالح وجوده بين الكثيرين. ولا بدّ وأن يكون لهذه المراعاة ناموس تجرى عليه وهذا الناموس هو الصواب والفطنة. (مرّاش، غبح، ٩١، ١٢)

عمل الإنسان نظرًا إلى الناس

- أمّا عمل الإنسان نظرًا إلى بقيّة الناس فهو يتمّ

بمراعاته خير الكثيرين وصالح هيئتهم، وذلك يجري على هذا المبدأ العام: افعل مع الناس ما تريد أن يفعلوا معك. فإذًا يجب صنع المعروف بين الناس إذ على ذلك يقوم هذا القسم الثاني. وهذا المعروف الذي يرغبه الإنسان لنفسه طبيعيًّا إنّما هو الإحسان إلى المحتاج والأخذ بيد المظلوم والبائس ومواساة المنكود وعون المكدود ومداراة القعيد والمريض وجبر الكسير والمهيض والشفقة على الملهوف والمتلوف وتعليم الجاهل وتثقيف الغافل وإرشاد الشديد وغوث الطريد وإشهار التصانيف والصحف التي من شأنها أن توالف بين قلوب البشر وتلقي الوفاق عند الشقاق والصلح عند القتال والحب عند البغض والخير عند الشرّ. (مرّاش، غبح، ٩١، ٢٤)

عمل خالٍ من البدعة

- أمّا العمل الخالي من البدعة فهو المحافظة على الحدود الشرعية في العبادات والمعاملات من غير إسراف ولا تقتير، ولا يكون ذلك إلّا بعد التعلّم والإتقان والاشتغال بمعرفة ذلك ودراسته لا بمجرّد التقليد، ولا يتمّ ذلك للإنسان إلّا بطريق المتابعة لشيخ كامل يرشده إلى كيفيّة المعاملة مع الحق والخلق، فإنّ مجرّد العمل بذلك غير كافٍ. (نابلسي، أش، ٢٨٦، ١٨)

عمل غير منتج

- العمّال صنفان: مُكتسِبة، ومُرتزِقة، ويقال لعمل أيضًا خدمة، سواء كان جليلًا أو حقيرًا، فبهذا المعنى يقال لمطلق العمل خدمة، وإنّما العرف يخصّ الخادم بالمعنى المشهور المتعارف والقرينة بحسب المحال تدلّ على المعنى المراد، ثم أن العامل في "أوسية" أو دائرة العامل، صناعية أو زراعية، تزيد بعمله قيمة البضائع المصنوعة التي هي مورد عمله، فله مدخل عظيم في تربيح صاحب الملك، فهذا العامل منتج للكسب والاستغلال، بخلاف عمل الخادم عند السيد فإنه ليس فيه، في حدّ ذاته، للسيد ربح ولا مكسب مالي، من المعلوم أن كلًّا من العامل والخادم يتعيّش من محل العمل أو محل الخدمة، لأنا إذا نظرنا للحقيقة ونفس الأمر نجد أن العامل المستأجر يأخذ من صاحب المصنع أجرته مقدّمة على العمل، ومع ذلك لا يتكلّف على صاحب المصنع شيئًا، فإن أجرته في الغالب تنصّ من الربح الزائد المتسبّب عن عمله، فهو يأخذ من ثمرة كدّه وعرق جبينه، بخلاف ما يأخذه الخادم من سيّده من "الجامكية" في مقابلة خدمته فليس مأخوذًا من مورد مالي صادر عن عمل الخادم، والدليل على ذلك أن آحاد الناس من أرباب الفلاحة أو الصناعة قد يربح من عمل عمّاله وآثار مهارتهم شيئًا يصير به رئيس جماعة فلاحيه أو عريف فرقة صناعية، فبتشغيله كثيرًا من العملة والشغّالين في دائرة شغله ينمو ماله ويزيد غناه وتكمل سعادته، وكلّما كثرت أتباعه في هذا العصر في هذا الخصوص كثرت ثروته، وأن السيّد قد يكثر من الخدم والحشم فيكون ذلك سببًا لتناقص ماله وانحطاط قدره، وما ذاك إلّا أن الأول جميع من عنده من العمّال يعملون عملًا منتجًا مربحًا، بخلاف الثاني فإن عمل خدمه وحشمه غير منتج للمال، ومع ذلك فسيّد الخدم "يجمكهم" بقدر استحقاقهم ونشاط خدمتهم وتأدية ما هو مطلوب منهم،

فهم آخذون لا معطون، بخلاف عمّال الأشغال الصناعية فأجرتهم تقدّر على قدر مورد العمل والمتحصّل منه من الأرباح والفوائد، هذا إذا كان بالمياومة، وإذا كان بالمقاولة والالتزا م والتعهّد فإن رئيس الصناعة يعطي المهمّات الجسمية المتراكمة الأجزاء والمواد بقدر معلوم للعمّال في نظير الأجرة، فإذا تخصّصت على الزمن ربما تفرّق عن المياومة بكثير، فيربح المالك ربحًا عظيمًا ويخسر العامل لأنه معط نوعًا لكثير وآخذ للقليل. (طهطاوي، اكا١، ٣٢٥، ٨)

عمل منتج

- العمّال صنفان: مُكتسِبة، ومُرتزِقة، ويقال لعمل أيضًا خدمة، سواء كان جليلًا أو حقيرًا، فبهذا المعنى يقال لمطلق العمل خدمة، وإنّما العرف يخصّ الخادم بالمعنى المشهور المتعارف والقرينة بحسب المحال تدلّ على المعنى المراد، ثم أن العامل في "أوسية" أو دائرة العامل، صناعية أو زراعية، تزيد بعمله قيمة البضائع المصنوعة التي هي مورد عمله، فله مدخل عظيم في تربيح صاحب الملك، فهذا العامل منتج للكسب والاستغلال، بخلاف عمل الخادم عند السيد فإنه ليس فيه، في حدّ ذاته، للسيد ربح ولا مكسب مالي، من المعلوم أن كلًّا من العامل والخادم يتعيّش من محل العمل أو محل الخدمة، لأنا إذا نظرنا للحقيقة ونفس الأمر نجد أن العامل المستأجر يأخذ من صاحب المصنع أجرته مقدّمة على العمل، ومع ذلك لا يتكلّف على صاحب المصنع شيئًا، فإن أجرته في الغالب تنصّ من الربح الزائد المتسبّب عن عمله، فهو يأخذ من ثمرة كدّه وعرق جبينه، بخلاف ما يأخذه الخادم من سيّده من "الجامكية" في مقابلة خدمته فليس مأخوذًا من مورد مالي صادر عن عمل الخادم، والدليل على ذلك أن آحاد الناس من أرباب الفلاحة أو الصناعة قد يربح من عمل عمّاله وآثار مهارتهم شيئًا يصير به رئيس جماعة فلاحيه أو عريف فرقة صناعية، فبتشغيله كثيرًا من العملة والشغّالين في دائرة شغله ينمو ماله ويزيد غناه وتكمل سعادته، وكلّما كثرت أتباعه في هذا العصر في هذا الخصوص كثرت ثروته، وأن السيّد قد يكثر من الخدم والحشم فيكون ذلك سببًا لتناقص ماله وانحطاط قدره، وما ذاك إلّا أن الأول جميع من عنده من العمّال يعملون عملًا منتجًا مربحًا، بخلاف الثاني فإن عمل خدمه وحشمه غير منتج للمال، ومع ذلك فسيّد الخدم "يجمكهم" بقدر استحقاقهم ونشاط خدمتهم وتأدية ما هو مطلوب منهم، فهم آخذون لا معطون، بخلاف عمّال الأشغال الصناعية فأجرتهم تقدّر على قدر مورد العمل والمتحصّل منه من الأرباح والفوائد، هذا إذا كان بالمياومة، وإذا كان بالمقاولة والالتزا م والتعهّد فإن رئيس الصناعة يعطي المهمّات الجسمية المتراكمة الأجزاء والمواد بقدر معلوم للعمّال في نظير الأجرة، فإذا تخصّصت على الزمن ربما تفرّق عن المياومة بكثير، فيربح المالك ربحًا عظيمًا ويخسر العامل لأنه معط نوعًا لكثير وآخذ للقليل. (طهطاوي، اكا١، ٣٢٥، ٧)

- إنّ المُتحصّل من المزارع في السنة هو نتيجة العمل المنتج، يعني إيراد الزارع في السنة بعد استنزال أجرة الأرض، أي ما عليها من المال وما يتبع ذلك من التقاوي وعلف المواشي

وأجرة المهمّات الآلية وغير ذلك، فالصافي بعد هذا هو الربح وهو الذي يحصل منه تشغيل السنة المقبلة، ومنه تدفع أجرة الأجير المنتج ويقاس على ذلك دائرة الصناعة "كالفبرقة" فإن أغلب محصولها في العادة هو في مقابلة رأس المال، والباقي يعدّ أرباحًا بعد تنزيل المصارف، فمن هذه الأرباح التي هي ثمرة العمل المنتج تدفع أجرة ذلك العمل. (طهطاوي، اكا١، ٣٢٦، ٣٠)

عموم

- إنّ لفظ العموم يدلُّ على الشمول ما لم يخصّه دليل. (سنوسي، معش، ٤٦، ٨)

- العرض العام كلّي يقال على ما تحت حقائق مختلفة قولًا عرضيًّا. وهو إمّا لازم أو مفارق. واللازم إمّا أن يكون لازمًا بالنظر إلى الماهيَّة كالفرديّة للثلاثة من العدد. أو بالنظر إلى الشخص كالسواد للزنجيّ. والمفارق إمّا أن يكون انفكاكه سريعًا كحمرة الخجل. أو بطيًّا كسواد الشعر. واعلم أنّ الكلّيين لا بدّ أن يكون بينهما إحدى هذه النِسَب. وهي التباين كما بين الإنسان والفرس. والتساوي كما بين الإنسان والكاتب. والعموم والخصوص. إمّا مطلقًا كما بين الإنسان والحيوان. فإن الحيوان يعمُّ كل فرد من الإنسان. والإنسان يخصُّ بعض أفراد الحيوان. وأما من وجه كما بين الحيوان والأسود. فإن كلًّا منهما يصدق على بعض أفراد الآخر ولكن يصدق أيضًا على أفراد لا يصدق عليها الآخر. فيصدق الحيوان وحده على الرجل الأبيض والفرس الأزرق ونحوه مما ليس بأسود من أنواع الحيوان. ويصدق الأسود وحده على الحديد والفحم ونحوه مما ليس بحيوان من أنواع الأسود. (يازجي، قم، ١٤، ٣)

عموم وخصوص

- أمّا العموم والخصوص، فعقد له الثَّعالبيُّ في "فقه اللُّغة" فصلًا، وقال: البُغض عامٌّ، والفِرْك فيما بين الزَّوجين خاصٌّ. والتَّشَهّي عامٌّ، والوَحَمُ للحُبلى خاصٌّ. والنَّظر إلى الأشياء عامٌّ، والشَّيم للبرق خاصٌّ. الخدمة عامّة، والسِّدانة للكعبة خاصّة، إلى غير ذلك، وأمثلته كثيرة جدًّا. (مخان، بصل، ٢١٦، ١١)

عناد

- منزلة العناد: فهو تعمّد الخطأ والإصرار على ما ذهبت إليه النفس، وهو منزل من منازل الكفر. (نابلسي، أش، ٢٠٦، ١٤)

عناد جمعي

- العناد الجمعي فقط الذي هو مدلول مانعة الجمع الموجبة. (بيجوري، حبم، ١٦٥، ١٨)
- إذا قلت مثلًا إمّا أن يكون الشيء أبيض وإمّا أن يكون أسود على سبيل العناد الجمعي استلزمت مانعة الجمع هذه مانعة الخلو القائلة إمّا أن يكون الشي غير أبيض وإمّا أن يكون غير أسود على سبيل منع الخلو. (بيجوري، حبم، ١٦٦، ١)

عناد خلوي

- العناد الخلوي فقط الذي هو مدلول مانعة الخلو الموجبة. (بيجوري، حبم، ١٦٥، ١٨)

عناصر أربعة

- العناصر الأربعة: النار والهواء والماء والتراب. (نابلسي، وج، ٢٧٠، ١١)

عنصر

- إنّ نسبة كل قضية لا بدّ لها من كيفيّة تتكيّف بها وهي إمّا الضرورة او الإمكان أو الدوام أو الإطلاق، وتسمّى تلك الكيفية مادة وعنصرًا، ويسمّى اللفظ الدالّ عليها جهة، وتسمّى القضية عند التصريح فيها بذلك اللفظ موجّهة. (بيجوري، حبم، ٣، ١٢)

عهد

- العهد ما عهد الله به إليه من أمر أو نهي، وكيف لا يكون واعيًا للوحي وقد تكفّل الله له بذلك في قوله ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ﴾ (القيامة: ١٧). (سنوسي، سم، ١٩، ٢٠)
- ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤) اختلف المراد بالعهد فقيل: الإمامة؛ وقيل النبوّة، وقيل عهد الله: أمره. وقيل الأمان من عذاب الآخرة! ورجّحه الزجاج، والأول أظهر كما يفيده السياق. وقد استدلّ بهذه الآية جماعة من أهل العلم على أنّ الإمام لا بدّ أن يكون من أهل العدل والعمل بالشرع كما ورد، لأنّه إذا زاغ عن ذلك كان ظالمًا. ويمكن أن ينظر إلى ما يصدق عليه إسم العهد وما تفيده الإضافة من العموم فيشمل جميع ذلك اعتبارًا بعموم اللفظ من غير نظر إلى السبب ولا إلى السياق، فيستدلّ به على اشتراط السلامة من وصف الظلم في كل ما تعلّق بالأمور الدينية. وقد اختار ابن جرير أن هذه الآية وإن كانت ظاهرة في الخبر أنه لا ينال عهدي بالإمامة ظالمًا، ففيها تعظيم من الله لإبراهيم الخليل: أنّه سيوجد من ذريّته من هو ظالم لنفسه. قال الشوكاني في فتح القدير: ولا يخفى عليك أنه لا جدوى لكلامه هذا؛ فالأولى أن يقال: إن هذا الخبر في معنى الأمر لعباده أن لا يولوا أمور الشرع ظالمًا. وإنّما قلنا إنّه في معنى الأمر لأن إخباره تعالى لا يجوز أن يتخلّف، وقد علمنا أنّه قد نال عهده من الإمامة وغيرها كثيرًا من الظالمين. (مخان، نمر، ٨، ٢)
- العهد: العقد الموثق باليمين، والخطاب للمسلمين وقد كانوا عاهدوا مشركي مكّة وغيرهم بإذن من الله والرسول صلّى الله عليه وسلّم. (مخان، نمر، ٢٥١، ١٠)

عهدة

- إنّ الوزراء ينتخبهم الملك من أعضاء المجلسين ويقع الاختيار بالتعيين لرئيس العصبة التي تنحاز إليها أكثرية القمرة، وهذا الرئيس يتلقّب بالوزير الأول وهو الذي يعيّن بقيّة الوزراء من أعيان العصبة المذكورة ويعرض ذلك على موافقة الملك، فإن لم يوافقه عليهم امتنع من قبول الرئاسة، لأن المسؤولية إذا وقعت في إدارة أحدهم تشمل جميعهم، إذ العهدة عليهم كلّهم في حسن الإدارة فبالضرورة يمتنع من قبول الخدمة مع من لا يثق بكفاءته. (تونسي، أقوم، ٢٠٣، ٧)

عهود

- إنّ اختلاف الألسنة يوجب ميلًا بين أهل اللسان الواحد؛ ونوع نفرة عن أهل لسان غيره. فإن أهل اللسان قد عرف بعضهم بعضًا من حين الثدي. وحصلت بينهم ألفة التعاون وتقاضي الأغراض، وإنتفاع كل بقوة صاحبه دون كلفة مشعورة. وليس الحال كذلك بين أمّتين اختلف لسانهما، فإن كل أمة تكون قد اختصّت بعادات ألفتها وأحوال عرفتها، حتى صارت تعدّ من غرائزها وخلائقها، فإذا أرادت أمّة أن تخالط أمّة وجدت كلفة شديدة في معرفة إحداهما

لسان الأخرى، والتنازل عن بعض العادات وعن ذلك لا بدّ أن تكون نفرة. إلّا أنهم وإن اختلفوا ذلك الاختلاف، محتاج بعضهم إلى بعض بما خصّ الله به كل ناحية من النواحي من المواد النافعة المطلوبة للكل؛ لا يوجد الحديد، وهو داخل في كل منفعة، إلّا في ناحية من نواحي الأرض، وكذلك النحاس والذهب والفضّة والأخشاب العظيمة. ومقتضى ذلك الاحتياج العام؛ أنه يجب على جميع الأمم أن يتعارفوا من تلك الجهة، وتكون بينهم عهود مرعيّة وقوانين محفوظة، حتى تؤمن المسالك ويعمّ انتفاع بعض الناس ببعض. (حرصيفي، ركث، ٧٩، ٢١)

عوائد

- إنّ الأصول والأحكام التي بها إدارة المملكة تُسمَّى: فن السياسة الملكيّة، وتُسمّى: فنّ الإدارة، وتُسمّى أيضًا: علم تدبير المملكة، ونحو ذلك، والبحث في هذا العلم، ودوران الألسن فيه، والتحدّث به، والمنادمة عليه في المجالس والمحافل، والخوض فيه الغازيتات، كل ذلك يُسمّى "بوليتيقية"، أي سياسة، وينسب إليه فيقال بوليتيقي، أي سياسي. فالبوليتيقية هي كل ما يتعلّق بالدولة وأحكامها وعلائقها وروابطها، فقد جرت العادة في البلاد المتمدّنة بتعليم الصبيان القرآن الشريف في البلاد الإسلامية وكتب الأديان في غيرها قبل تعليم الصنائع، وهذا لا بأس به في حدّ ذاته، ومع ذلك فمبادئ العلوم الملكيّة السياسيّة، التي هي قوة حاكمة عموميّة، وفروعها، مهملة في الممالك والقرى بالنسبة لأبناء الأهالي، مع أنّ تعليمها أيضًا لهم مما يناسب المصلحة العمومية، فما المانع من أن يكون في كل دائرة بلدية معلّم يقرأ للصبيان، بعد تمام تعليم القرآن الشريف والعقائد ومبادئ العربيّة، مبادئ الأمور السياسيّة والإدارية، ويوقفهم على نتائجها، وهو فهم أسرار المنافع العمومية التي تعود على الجمعيّة وعلى سائر الرعيّة من حسن الإدارة والسياسة والرعاية في مقابلة ما تعطيه الرعيّة من الأموال والرجال للحكومة، ويفيدهم أسباب إيجاب الحكومة على الأهالي أن تخدم وطنها بنفسها خدمة شخصيّة في العسكرية، وأسباب إلزام الأهالي بدفع حصة مخصّصة من أموالهم بوصف خراج أو "ويركو" أو عوائد، أو نحو ذلك من جبايات الحكومة القائمة في الدول الإسلامية مقام الزكاة المعطّلة، وكذلك ليعرف الأهالي أسباب إيجاب الحكومة عليهم أن يتنازلوا عن شيء من أملاكهم وعقاراتهم عند الاقتضاء واحتياج الحكومة لذلك للمصلحة العمومية، كتوسيع الطرق وما أشبع ذلك من العمليات التنظيمية. فإذا ارتكز في أذهان الصبيان من زمن شبوبيّتهم أصول هذه السياسات الشرعية وفروعها، وفهموا الأسباب والمسبّبات، سهل عليهم عند بلوغ الرشد، والوصول إلى كمال الرجولية، إجراء مفعولها. وهل هذا التعليم إلّا إيقاف أهل الوطن على معرفة حقوقهم وواجباتهم بالنسبة لأملاكهم وأموالهم ومنافعهم وما لهم وما عليهم، محافظة على حقوقهم، ودفعًا للتعدّي عليها؟ (طهطاوي، اكا١، ٥١٧، ٢٥)

عوائد وأخلاق

- تحسين العوائد والأخلاق: إن النظر إلى عوائد البشر وأخلاقهم يعتبر كأعظم دليل على حالة تمدّنهم ومقامه. فكلما كانت هذه العوائد

والأخلاق جيّدة كان تمدُّن أربابها جيّدًا وعاليًا. وكلما كانت قبيحة كان قبيحًا ودنيًّا. ولذلك يجب على الشعب الداخلي في دائرة التمدّن أن يبذل الاعتناء كثيرًا في تحسين عاداته وأخلاقه كيلا يكون تمدُّنه من باب الدعوى لا الحقيقة. كما يُشاهد ذلك في كثير من الأمم. ولما كانت العوائد والأخلاق تارة تلاحظ على الخصوص وأخرى على العموم وجب أن يكون كلامنا عليها خاصًّا وعامًّا. (مرّاش، غبح، ٤٨، ٢٦)

عوام

- (العوام) من المسلمين وهم الموجودون في زعمهم مع الله تعالى القائمون بنفوسهم في الإيمان بالله تعالى وبما جاءت به رسله عليهم السلام الممتثلون بنفوسهم أوامر الله تعالى المجتنبون بنفوسهم عن نواهيه، (أعمالهم) كلها في بواطنهم وظواهرهم فعلًا وتركًا (متهمات) في شرع الله تعالى لا يعلم أحد في صحّتها على القطع أو بطلانها لأنّها مبنيّة كلها في العوام على الشرك الخفيّ. (نابلسي، رت، ١٤٩، ١٢)
- المنتسبون إلى مذهب الشافعي وأبي حنيفة ومالك وأحمد أصناف: أحدها العوام وتقليدهم للشافعي متفرّع على تقليد المتسِب، الثاني البالغون إلى رتبة الاجتهاد، والمجتهد لا يقلّد مجتهدًا وإنّما ينسبون إليه لجريهم على طريقه في الاجتهاد واستعمال الأدلّة وترتيب بعضها على بعض، الثالث المتوسطون وهم الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد لكنهم وقفوا على أصول الإمام وحكوا من قياس ما لم يجدوه منصوصًا على ما نصّ عليه وهؤلاء مقلّدون له، وكذا من يأخذ بقولهم من العوام، والمشهور أنّهم لا يقلّدون في أنفسهم لأنهم مقلّدون. (دهلوي، رد، ٢١، ٢٦)

عِوَض

- عرف فقهاؤنا الإجارة بأنّها بيع منفعة بعوض غير ناشئ عنها، والعِوَض هو الوجيبة السنوية، وتعميم الوجيبة بأن تكون من نقد أو غلّة. (سنوسي، مدر، ١٥٤، ١٧)

عيان

- إنّ "الماهيّات" كلها تابعة للوجود، قائمة به، لا أنّ الوجود تابع لها، قائم بها. ولا يصحّ في العقل المهتدي أن يكون الوجود صفة لشيء من الأشياء أصلًا، لأنّه لو كان صفة لشيء لكان تابعًا لذلك الشيء، ومفتقرًا إليه، فإنّ الصفة تتبع الموصوف، وتفتقر إليه في قيامها به، إذ لا تكون صفة بغير موصوف. ومن المعلوم أنّ كل شيء تابع للوجود، ومفتقر إليه، وقائم به، بمعنى أنّه لولا الوجود لما كان ذلك الشيء. فيلزم حينئذٍ أن يكون كل واحد منهما مفتقرًا إلى الآخر وتابعًا له ومتوقّفًا عليه، فإنّ الصفة تتوقّف على الموصوف في ثبوتها، إذ لا قيام لها بنفسها. والشيء موقوف على الوجود، إذ لا قيام له إلّا بالوجود، فيلزم من ذلك توقّف الشيء على نفسه بواسطة غيره، وهو "الدور" المحال الذي ذكره علماء الكلام. فبطل كون الوجود صفة للأشياء، وثبت كون الأشياء قائمة بالوجود. وإذا كانت قائمة بالوجود يجوز أن تكون صفات للوجود من حيث تجلّيه وظهوره بها، لا من حيث ما هو عليه في نفسه. وكون الأشياء صفات للوجود بالمعنى الذي ذكرناه، إنّما هو بالنظر إلى إدراك العقل، بطريق الوهم

الغالب عليه. وإلّا فلو تحقّق العقل لوجد الأشياء على ما هي عليه من العدم الأصلي، والوجود على ما هو عليه؛ لم يتغيّر كل منهما عن حقيقته. والعدم لا يكون وصفًا للوجود، كما أنّ الوجود لا يكون وصفًا للعدم. وهذا هو المراد بـ"الفناء" في طريق السالكين وبـ"الشهود" و"العيان". فإنّه حيث ظهر الوجود للوجود، ثبت العيان والشهود، ولكن بعد اضمحلال الرسوم والحدود. قال الله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص: ٨٨)، أي: ذاته التي هي الوجود الواحد المذكور. (نابلسي، وج، ٩٧، ٢٢)

عيد

- إعلم أنّ العيد اسم لما يعود من الاجتماع العام على وجه معتاد عائدًا ما تعود السنة أو يعود الأسبوع أو الشهر أو نحو ذلك، فالعيد يجمع أمورًا منها يوم عائد كيوم الفطر ويوم الجمعة. ومنها اجتماع فيه. ومنها أعمال تجمع ذلك من العبادات أو العادات. وقد يختصّ العيد بمكان بعينه وقد يكون مطلقًا. هؤلاء مسلمو أهل العراق لكل تربة ولي يوم مخصوص يجتمعون فيه للزيارة كزيارة الغدير ومرد الرأس. ومنهم من خصّ له يوم من أيام الأسبوع فالجمعة لفلان والثلاثاء لفلان وهكذا ومن ذلك بعض الأيام والليالي المباركة كليلة القدر وأيام الأعياد وليلة النصف من شعبان وغير ذلك مما لم ينزل الله به من سلطان. (آلوسي، مج، ١٢٣، ١٧)

عيسى

- قال العلّامة التفتازاني في شرح المقاصد: وتفضيل النصارى عيسى عليه السلام على الكل بأنّه كلمته ألقاها إلى مريم وروح منه طاهر مقدّس لم يخلق من نطفة، وقد ولدته سيّدة نساء العالمين المطهّرة من الأدناس، وتربّى في حجر الأنبياء والأولياء، وتكلّم في المهد بعبودية نفسه وربوبية الله تعالى، لم يخل زمانًا من التوحيد والشرائع ولم يلتفت إلى زخارف الدنيا ولم يستمتع بلذاتها ولم يدّخر قوت يوم ولم يسع في هلاك نفس أو سبيها أو استرقاقها ولا في أخذ مال وولد ولا إيذاء لأحد. معجزاته من إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص وغير ذلك أبهر المعجزات وأشهرها، ثم هو في السماء من زمرة الأحياء. ونبوّته مما اتّفق عليه ذوو الآراء واعترف به خاتم الأنبياء. (آلوسي، كشه، ٨١، ١٧)

عيشة

- أمّا العيشة فهي ميل الشخص إلى توطيد أركان شخصيته. وهو ينشأ عن إحساس النفس بلزوم المحافظة على الذات. (مرّاش، غبح، ١٢١، ٣٤)

- من العيشة يتولّد الكدح ومنازلة الأقدار وخوض لجج الصعوبات والأتعاب والحمل على المشقّات والآلام وصراع الجوامد والسوائل. ومن ذلك تشبّ في النفس شعائر الحسد والطمع والشراهة. ومن هذا الشبوب يتحمّل النفاق والكذب والمداجاة والميل إلى الاختلاس والتلصيص وحب اللجب والخصام. ولما كانت شراهة البشر وأطوارهم قد علّمت الزمان أن يسوء إلى هذا ويحسن إلى ذاك أفضى ذلك إلى أن يعيش الواحد رغدًا والآخر وغدًا وسيّدًا وعبدًا وأميرًا وأسيرًا وغنيًّا وفقيرًا وسعيدًا وتعيسًا. ومن هذه الحوادث ثار البغض في قلوب الإنسانية.

وتنافرت الأرواح والأشباح. فهبّ القوم على بعضهم واضطرمت بينهم الحروب والغارات. وصاروا يقتتلون ويتفانون ويصبغون بدمائهم بحارًا وأنهارًا. ولذلك فقد اضطرّ الإنسان إلى وضع السياسة والشريعة لردّ الجماح وقمع الكفاح. فخضعت الأفراد والأهلون. وأبقت الأقيال والعاهلون. وإن في ذلك لعجب العجاب. (مرّاش، غبح، ١٢٢، ٦)

عيلة بشرية

- إنّ الإنسان لا يستحقّ أن يدعى إنسانًا ما لم يكن عضوًا من جسم واحد. وهو العيلة البشرية التي لها أعضاء كثيرة تختلف عن بعضها بعض هيئة ولونًا وتركيبًا ووظيفة. وذلك كأعضاء الجسد فإنها تختلف بعضها عن بعض ومع ذلك ما هي إلّا أعضاء جسد واحد قائمة بعمل واحد. فنسأل الله أن يؤهّلنا لأن نكون من المنتظمين في سلك روح هذا العصر لئلّا يسوقنا الزمان إليه على غير رضانا فنصبح مخجولين في أسره العادل. (سبستاني، فجل١، ٩٨، ٣٥)

عين

- الصور عدم متخيَّل وجوده. غير أنّ الصور ظهرت لظهور الوجود الحق متلبّسًا بها، إذ ظهوره بلا صورة متخيَّلة محال، لأنّه لا صورة له. فظهرت به وظهر بها مع عدمها. ولا يقال في الصورة إنّها عين ما قامت به، لأنّها عدم. والمقوّم لها وجود. ولا يكون العدم عين الوجود، ولا أنّها غيره، لأن الغيرين عند المتكلّمين أمران وجوديان، وليس إلّا وجود واحد، لا قديم ولا حادث، وإذا قيل: إنها غير؛ فهي غيرية اعتباريّة لا حقيقة. وكذا إن قيل: إنّها عين؛ بمعنى أنّ الظاهر عين المظهر؛ فهو مجاز أيضًا، لأنها شؤنه في مرتبة التعيّن الأول، فلا يقال: إنّها عين ولا غير. وإن قيل: في مرتبة الظهور، إنها أحكام الاستعدادات، أعني الصور. وما يتبعها من الأحكام زيادة إيضاح، أن الأعيان الثابتة هي حقائق الممكنات في العلم، ولا وجود لها أزلًا وأبدًا، وإنما لها الثبوت. ولو وجدت؛ لكان قلبًا لحقيقتها. وقلب الحقائق محال. فكلُّ ممكن، له حقيقة وماهيّة في العلم، وليست غير العلم، ولا العالم، لأنّ علمه عين ذاته، عند المحقِّقين، فإذا أراد الحق - تعالى - أن يظهر بأحوال عين من الأعيان الثابتة، ويظهرها؛ توجّه بإرادته وكلامه على تلك العين الثابتة، فكانت هذه الصورة المحسوسة، وهي معان اجتمعت فكانت منها صورة قائمة بنفسها في بادئ الرأي والتخيّل، وهي نسبة بين الوجود الحق وبين عينها الثابتة التي كان التوجّه إليها من الوجود الحق. (جزائري، مواف١، ١٢٨، ٢٠)

عين ثابتة

- "الوجود، في حق الحق، عين ذاته، وفي من عداه أمر زائد على حقيقته. وحقيقة كل موجود عبارة عن نسبة تعيُّنه في علم ربِّه أزلًا. ويُسمّى في اصطلاح المحقّقين من أهل الله "عينًا ثابتة"، وفي اصطلاح غيرهم "ماهيّة" و"المعلوم المعدوم" و"الشيء الثابت"، ونحو ذلك...". "والحق سبحانه، من حيث "وحدة وجوده"، لا يصدر عنه إلّا واحد، لاستحالة إظهار الواحد - وإيجاده من حيث كونه واحدًا - ما هو أكثر من واحد. لكن ذلك الواحد، عندنا، هو "الوجود العام"

المفاض على أعيان المكوَّنات، ما وجد منها وما لم يوجد، مما سبق العلم بوجوده". "وهذا الوجود مشترك بين "القلم الأعلى" الذي هو أوّل موجود، المُسمّى أيضًا بـ"العقل الأول"، وبين سائر الموجودات؛ ليس كما يذكره أهل النظر من الفلاسفة. فإنّه ماثم، عند "المحقّقين" إلّا الحق، والعالم. والعالم ليس بشيء زائد على حقائق معلومة للّه أولًا، متّصفة بالوجود ثانيًا. "والحقائق من حيث معلوميتها، وتعيّن صورها في علم الحق الذاتي الأزلي، يستحيل أن تكون مجعولة، لاستحالة قيام الحوادث بذات الحق، ولاستحالة أن يكون الحق ظرفًا لما سواه، أو مظروفًا، ولمفاسد أخر لا تخفى على المستبصر. فلهذا لا توصف بـ"الجعل" عند "المحقّقين" من أهل الكشف والنظر أيضًا. إذ المجعول هو الموجود. فما لا وجود له لا يكون مجعولًا...". (نابلسي، وج، ١٤٢، ١٥)

عين الحق

- إنّ العالم ما هو عين الحق وإنّما هو ما ظهر في الوجود الحق، إذ لو كان عين الحق ما صحّ كونه بديعًا كما يحدث صورة المرئي في المرآة بنظر الناظر فيها، فهو بذلك النظر كأنّه أبدعها مع كونه لا تعمل له في إنشائها ولا يدري ما يحدث فيها ولكن بمجرّد النظر في المرآة ظهرت صورة هذا إعطاء الحال، فما لك في ذلك من التعمّل إلّا قصدك النظر في المرآة ونظرك فيها مثل قوله تعالى ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ﴾ (النحل: ٤٠)، وهو قصدك للنظران تقول له كن وهو بمنزلة النظر، فيكون وهو بمنزلة الصورة تدركها عند نظرك في المرآة، ثم إنّ تلك الصورة ما هي عينك لحكم صفة المرآة فيها من الكبر والصغر والطول والعرض، ولا حكم لصورة المرآة فيك فيما هي عينك ولا عين ما ظهر ممن ليست أنت من الموجودات الموازية لنظرك في المرآة، ولا تلك الصورة غيرك لما لك فيها من الحكم، فإنّك لا تشكّ أنك رأيت وجهك ورأيت كل ما في وجهك ظهر لك بنظرك في المرآة من حيث عين ذلك لا من حيث ما طرأ عليه من صفة المرآة، فما هو المرئي غيرك ولا عينك، كذلك الأمر في وجود العالم والحق أي شيء جعلت مرآة أعني حضرة الأعيان الثابتة للّه أو وجود الحق فإمّا أن يكون الأعيان الثابتة للّه مظاهر، فهو حكم المرآة في صورة الرائي فهو عينه وهو الموصوف بحكم المرآة فهو الظاهر في المظاهر بصورة المظاهر، أو يكون الوجود الحق هو عين المرآة فيرى الأعيان الثابتة من وجود الحق ما يقابلها منه فيرى صورتها في تلك المرآة ويتراءى بعضها لبعض ولا يرى ما يرى من حيث ما هي المرآة عليه وإنّما يرى ما يرى من حيث ما هي عليه من غير زيادة ولا نقصان، كما لا يشكّ الناظر وجهه في المرآة إنّ وجهه رأى وبما للمرآة في ذلك من الحكم يعلم أنّ وجهه ما رأى فهكذا الأمر، فانسب بعد ذلك ما شئت كيف شئت. (كوراني، كه، ١٢٣، ١)

عين الوجود

- اعلم أنَّ الربَّ حقّ واجب لذاته، إذ هو عين الوجود. والعبد حق واجب بغيره، إذ هو صورة الوجود. فارتبط الأمر ارتباط المادّة بالصورة. واسم العبد واقع على المجموع. وقد أخبر تعالى أن هويَّته سمع العبد وبصره وجميع قواه الباطنة وحواسه الظاهرة، كما في الأخبار الصحيحة. والعبد ما هو عبد إلّا بقواه. فما هو

إلّا بالحقّ. فظاهره صورة خلقية محدودة. وباطنه هويّة الحق غير محدودة. فما كان العبد عبدًا إلّا به. كما لم يكن الحق - تعالى - قواه إلّا به. فالخلق بلا وجود الحق ما كان. والحق لو تجرَّد عن الخلق ما ظهر. فإذا عرفت هذا عرفت أن المسمَّى عبدًا وإنسانًا؛ مركَّب تركيبًا معنويًّا من وجود ربٍّ حق وصورة هي أحكام الأعيان الثابتة في وجود الحق. ووجوده عين ذاته، فهي أعراض مجتمعة قائمة بالوجود الحق. فهي حقّ لهذا. (جزائري، مواف٣، ١٠١٣، ١٢)

عين اليقين

- اليقين بالله تعالى وهو سكون القلب إلى الشيء والطمأنينة به حتى لا يبقى في القلب حركة إلى سواه بالكليّة، (خروجك) أيها المريد أي إعراضك إعراضًا وجدانيًّا كما ذكرنا (عنك) أي عن نفسك زيادة على خروجك عن جميع الأغيار بحيث ينمحي تَعيُّن وجودك من عين بصيرتك، وتجد الحق ظاهرًا للحقّ لأنّك معدوم وهو موجود، وهذا اليقين له ثلاث مراتب: مرتبة علم اليقين وهي فهمك لما ذكرنا في تعريف اليقين واطّلاعك على دليل صحّة ذلك من الكتاب والسنّة حتى لا يبقى عندك شبهة في صحّته وصدقه، ومرتبة عين اليقين وهي وجدان ذلك في نفسك وشهوده فيك وذوقك له بحيث تستغني عن حكايته وعن الاستدلال على صحته. ومرتبة حق اليقين، وهي أن تجد ذلك فيك وتجد فهمك لذلك في عين وجدانك له وينمحي وجودك مع الحق تعالى في عين وجودك الثابت لك، فترجع إلى بدايتك في نفس نهايتك وفوق ذلك مراتب أخرى أكثر من هذه. (نابلسي، رت، ٥٥، ١١)
- عين اليقين وهو العلم الحاصل بالشهادة كما إذا تعلّق ضوء النار بالفحمة وبقي بعض سوادها. (سنوسي، معش، ٢٧٥، ١١)
- اليقين مرتبة لا يقبل صاحبها الزيادة في مشهوده، وإن قبل زيادة الظهور والكشف، والفرق بين هذه الثلاثة، هو أنَّ علم اليقين يحتاج في إثباته إلى دليل، ويقبل التشكيك، وعين اليقين يحتاج إلى دليل ولا يقبل التشكيك، وحق اليقين لا يحتاج إلى دليل ولا يقبل التشكيك، وجميع علوم الأذواق - وهي العلوم الحاصلة بالتجلّيات لمن شاء الله تعالى من عباده. (جزائري، مواف٢، ٤٩١، ٢٠)

غ

غبطة

- الغبطة: وهو أن يتمنّى المتكلّم نعمة نالها الغير سواء يريد زوالها عن صاحبها أم لا، وذكر صاحب القاموس في تفسيرها الحسد أيضًا فإرادة الزوال في المعنى الاصطلاحي موافقة اللغة كقول أبي القاسم أحمد بن محمد طباطبا:

خليلي أني للثريا الحاسد
وأني على ريب الزمان لواجد
أيبقى جميعًا شملها وهي ستة
وأفقد من أحببته وهو واحد

(مخان، غبم، ٣٣، ١٤)

غد

- إنّ الغد هو من أعمّ أزمنة هذه الدنيا لأنّ الماضي قد مضى والحاضر هو أمامنا وعلى ما نراه من هذه الدنيا نبني فيه أعمالنا. أمّا الغد فأهمّيته أهمّية الآن ولكنه مبني على أسس التخمين ومفتاح الحذق والاختبار. وخرابه شدّة الأمل. وكل من لا ينظر من يومه إلى غده هو حيوان. ولا يقدر أن يسير في سبيل هذا العالم وعلى الخصوص في سبيل القرن التاسع عشر لأن الذي لا يهتمّ في جمع الفحم اليوم لا يركب أجنحة البخار غدًا، ومن لا ينظر بعين السياسة إلى الغد يصبح بلا ملك. والغد هو ظرف قريب وبعيد فغد العشاء صباح ليله وغد الأمة نصف القرن الذي يتبع قرنها. وغد الطفولية الصبوة وغد الشبوبية الكهولة وهلمّ جرا. فبناء على ذلك نقول إن الغد هو ظروف كثيرة تقرب وتبعد وتكون مهمّة أو غير مهمّة وذلك يكون بحسب الأحوال والأعمال والأمم والأشخاص. (سبستاني، فجل١، ١٢٧، ٢)

غرائب

- الغرائب جمع غريبة، وهي بمعنى الحوشيّ. والشّوارد جمع شاردة، وهي أيضًا بمعناها؛ وقد قابل بها صاحب "القاموس" الفصيح حيث قال: مُشتمِلًا على الفصح والشّوارد. (مخان، بصل، ١٦٦، ٣)

غرابة

- الغرابة: أن تكون الكلمة وحشيَّة لا يظهر معناها؛ فيُحتاج في معرفتها إلى أن يُنَقَّر عنها في كُتُب اللغة المبسوطة. (مخان، بصل، ١٤٩، ٨)
- المراد بالفصيح ما كثُر استعماله في ألسنة العرب والغرابة، قلَّة الاستعمال، وإذا كانت مخالفة القياس لدليل؛ فلا يخرج عن كونه فصيحًا، كما في سُرُر؛ فإنَّ القياس الأسِرَّة. (مخان، بصل، ١٤٩، ١٦)

غرض

- إنّ الغرض هو عنصر غريزي طُبع عليه الإنسان حتى أنّه لا يقدر أن يطالع خبر رجلين أو إمرأتين أو مملكتين بدون أن يميل بالغرض إلى أحدهما دون الآخر لأنّه يرى في أعمال أحدهما ما يوافق مشربه وميله. وذلك جار في الأخبار الغير الصحيحة. ولكن يوجد تفاوت بيّن بين الغرض المرتّب والغرض الغير المرتّب. أي بين الإنسان الذي يعمي بصيرته

الغرض وبين الذي إنّما يكون غرضه قيامًا بحق الفطرة البشرية. مثلًا إذا انتشبت حرب بين الصين ويابان ترى البعض من البشر يتمنّون النجاح للصين وبعضهم ليابان ولو كانوا من الذين لا صالح لهم في نصرة إحداهما وخسارة الأخرى. ولكن لا يجب أن يسلموا أنفسهم لقائد الغرض إذا رأوا أن ذلك مما يضرُّ بهم ويشطر قوّتهم. ولهم مندوحة عن ذلك بالميل إلى الصلح أو بتسليم الأمر إلى من في يده الكسر والنصر إلى غير ذلك. (سبستاني، فجل١، ١١١، ٢٤)

غريزة

- أمّا قسم الغريزة، التي قلنا: أنّه الأصل، فالتفاوت فيه؛ لا طريق إلى جحده. فإنّه مثل نور، يشرق على الإنسان، ويطلع صبحه. ومبادئ إشراقه؛ عند سنّ التمييز. وهو تمام الأسبوع الأول. أعني سبع سنين. ثم لا يزال ينمو ويزداد على التدريج؛ إلى أن يتكامل، يقرب الأربعين سنة. ومثاله: نور الصبح. فإن أوائله؛ تخفى خفاء بشقّ إدراكه. ثم يتدرّج إلى الزيادة، إلى أن يكمل بطلوع قرص الشمس. وعادة الله؛ جارية في جميع مخلوقاته، بالتدريج. وكيف ينكر تفاوت الناس في الغريزة؟! ولولا تفاوتها؛ لما اختلف الناس في فهم العلوم. ولما انقسموا إلى: بليد لا يفهم بالتفهيم، إلّا بعد تعب طويل من العلم. وإلى ذكيّ؛ يفهم بأقلّ إشارة. وإلى كامل، يدرك حقائق الأشياء دون تعليم. فانقسام الناس إلى: من يتنبّه من نفسه ويفهم، وإلى مَن لا يفهم إلّا بتنبيه وتعليم، وإلى مَن لا ينفعه التعليم، ولا يفيده التنبيه؛ كانقسام الأرض: إلى ما يجتمع فيه الماء، ويقوى، فيتفجّر بنفسه عيونًا. وإلى ما يحتاج إلى الحفر، ليخرج الماء في الآبار. وإلى ما لا ينفع فيه الحفر، وهو اليابس. وذلك لاختلاف جواهر الأرض في صفاتها. فكذلك هذا الاختلاف في النفوس، في غريزة العقل. (جزائري، ذغ، ٥٣، ١٠)

غصب

- الغصب: هو أن يتّصف شيء بخاصة غيره وهو علم من موالاة العدو، ويوجد في تشبيه الانتقال أيضًا، والاعتباران مختلفان بينهما مسافة بعيدة كما في المصراع الثالث من بيتي المتنبي:

ولما التقينا والنوى ورقيبنا
غفولان عنا كنت أبكي وتبسم
فلم أر بدرًا ضاحكًا قبل وجهها
ولم تر قبلي ميتًا يتكلم

(مخان، غبم، ٢٣، ١٧)

غَفَلة

- إعلم أنّ الغَفَلة تُلحِق الإنسان بالبهيمة، كما أنّ اليَقَظة تُلحِقه بالملك، والغَفَلة واليقظة من أحوال القلب ولا عبرة بالصور. (نابلسي، أش، ١٠٤، ٢)

غفلة عن الله

- أمّا الغَفَلة عن الله فهي: سِتْر الله تعالى بما يظهر للقلب من معاني الأكوان، والسِتْر هو الكفر، وأصحاب هذه الغفلة هم أصحاب العلوم الظاهرة، التي هي للعلوم الباطنة بمنزلة رسوم الدار للدار أو بمنزلة القشور للبوب. (نابلسي، أش، ١٩٧، ٢١)

غلة ومغارسة

- منفعة العقار في شريعتنا مذكورة في أبواب مختلفة وعلى وجوه مختلفة لأنها في الأصل إمّا أن تكون لمالك العقار تابعة لملكيته بالثمن أو العطية الشاملة للهبة والصدقة، وتقدّمت في الكلام على الملك العقاري، أو تكون منفعة العقار قائمة بنفسها في مقابلة عوض كالكراء الشامل لأنواع من الخلوات الآتية وتولية الإنزال وسائر التروك، أي ترك حق الانتفاع للغير بالتخلّي كالبركة والملاحة، وسبق الكلام عليهما، والجلسة والجزاء الآتيين على رأي، وكذلك المساقاة وهي قيام بمؤونة النبات من شجر ونحوه بقدر من الغلّة، والمغارسة وهي عقد على تعمير أرض بشجر بقدر معلوم أو بجزء من الأصل، ورهن الاستغلال وهو ما ينتفع به مرتهنه مدّة بقاء المال في ذمّة الراهن. (سنوسي، مدر، ١٣٧، ٨)

غمارة

- الغمارة؛ قلّة التجربة في الأمور، مع سلامة التخيّل. (جزائري، ذغ، ٥٨، ٢)

غنائم

- قالت طائفة: الإمام مخيَّر في الأرض بين قسمتها، وبين وقفها لفعله صلّى الله عليه وسلّم، قالوا: والأرض لا تدخل في الغنائم المأمور بقسمتها بل الغنائم هي الحيوان والمنقول، لأنّ الله لم يُحلّها لغير هذه الأمّة، وأحلّ لهم ديار الكفّار وأرضهم، كقوله تعالى في ديار فرعون وقومه وأرضهم ﴿وَأَوْرَثْنَاهَا بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ (الشعراء: ٥٩)، والنبي صلّى الله عليه وسلّم قسم من الأرض وترك، وعمر لم يقسم، بل ضرب عليها خراجًا مستمرًّا للمقاتلة، فهذا معنى وقفها، ليس معناه الوقف الذي يمنع من نقل الملك، بل يجوز بيعها كما هو عمل الأمّة، وقد أجمعوا على أنّها تورث، ونصّ أحمد على جواز جعلها صداقًا، والوقف إنّما امتنع بيعه لما في ذلك من إبطال حق البطون الموقوف عليهم، والمقاتِلة حقّهم في خراج الأرض، فلا يبطل بالبيع، ونظيره بيع رقبة المكاتب، وقد انعقد فيه سبب الحرية بالكتابة، فإنه ينتقل إلى المشتري مكاتبًا كما كان عند البائع. (وهاب، مع، ٢٤٥، ٧)

غنى

- إنّ أساس الغنى مبني على كثرة الأشغال والأعمال، فهي مصادر وموارد للأموال، ومنابع للسعد والإقبال، ومع ذلك فليس تعويد النفس على النشاط سهلًا، فإنّ الإنسان من أصل الفطرة مركوز في طبعه كراهة التكليف بالعمل، والتباعد منه حسب الإمكان، مع احتياجه إليه لحفظ نفسه وبقاء جنسه بالتناسل الذي من لوازمه كثرة العمل، وذلك إنّما يكون بالتشويق للزواج الذي به ينمو النوع البشري في البلاد الخصبة، فتبعث الوجدانيات صاحب العيلة على أن يستعمل حركة قواه لحاجته وتحصيل لوازمه، فيغلب التطبّع على الطبع ويتحمّل الإنسان على الشغل رغمًا عن أنفه، فهذا التطبّع، الذي هو طبع ثان للإنسان طارئ وعارض عليه، يزول بانتهاء قضاء الأوطار، فيعود للإنسان طبعه الأول من حب الدعة والراحة والإنهماك على البطالة، ولا يخرج من ذلك إلّا إذا تولّد عنده احتياج جديد، فيعمل بقدر قضاء الوطر ثم يعود إلى الدعة والبطالة، وهلمّ جرا، وهذه الحالة في البلاد الخشنة هي حالة طبيعية قريبة من الحالة الفطرية التي هي

حالة النوع البشري في أول أمره. فالإنسان في هذه الحالة، من حيث أنه فرد من أفراد الهيئة الاجتماعية، لم يكن قوي الميل لتمدّن الهيئة الإجتماعية، يعني أنّ كل فرد من أفرادها يكون بهذه المثابة، لا انتفاع للجمعية بعمله، فجميع أعضاء الجمعية الخشنية تلتذّ نفوسهم بالراحة والدعة، لا سيّما أهل الأقاليم التي لا تستدعي احتياجاتهم بها كبير عمل ولا عظيم شغل، فبطالة أعضائها كأنها رأس مالهم وراحتهم، يعدونها من أعظم أحوالهم، وكذلك بعض أهالي المدن الغنية المثرية ذات الإيراد، المتلذّذة بحسن المطعم والمسكن والزينة والرفاهية، فإنهم يصرفون النظر عن التلذّذ بالشغل، ويميلون للراحة والتلذّذ بالبطالة والاستراحة، ويهربون بالسرعة من التمتّع بالرفاهية إذا اضطرّوا أن يشتغلوا بأنفسهم لا يخدمهم، فلا يعملون الأعمال الشاقّة في أراضيهم التي لا تقوم بهم إلّا بكثرة العمل، فيتركون، ملاذهم إذا اقتضى الحال أن يكدّوا أنفسهم بعمل هيّن، ولو كان جزءًا من ألف جزء من المتاعب التي يتعبها العملة، فيفوتون هذه اللذّات الجسمية إيثارًا للدعة والراحة عليها، لما قلناه من أن محبة الراحة فطرية مألوفة للنفوس على الإطلاق، متمدّنة أو غير متمدّنة، يعني أن أهل الممالك المتمدّنة لو كلّف مترفوهم وأهالي رفاهيتهم العمل اليسير، وكان لولاه لفاتهم التمتّع بها، فإنهم يؤثرون الراحة على الشغل، ولذلك تقول العامة: الراحة والكسل أحلى مذاقًا من العسل. (طهطاوي، اكا١، ٣١٣، ٥)

- جميع ما يجب على المؤمن لأخيه المؤمن منها: يجب على أعضاء الوطن في حقوق بعضهم على بعض لما بينهم من الأخوة الوطنية فضلًا عن الأخوة الدينية، فيجب أدبًا لمن يجمعهم وطن واحد: التعاون على تحسين الوطن وتكميل نظامه، فيما يخصّ شرف الوطن وإعظامه وغناءه وثروته، لأنّ الغنى إنما يتحصّل من انتظام المعاملات وتحصيل المنافع العمومية، وهي تكون بين أهل الوطن على السوية، لانتفاعهم جميعًا بمزية النخوة الوطنية، فمتى ارتفع من بين الجميع التظالم والتخاذل، وكذب بعضهم على بعض، والاحتقار، ثبتت لهم المكارم والمآثر، ودخلت فيما بينهم السعادة بكسب شعائرها ومآثرها، فلذلك بيّن عليه الصلاة والسلام قوله: "المسلم أخو المسلم" بقوله "لا يظلمه" أي لا يدخل عليه ضررًا في نحو نفسه أو دينه أو عرضه أو ماله، لأن ذلك قطيعة محرّمة تنافي الأخوة. (طهطاوي، اكا١، ٣١٩، ٢٦)

- لا شكّ أنّ الغنى حلية تحلّى بها أغنياء الأنبياء كداود، وسليمان، ويوسف، وإبراهيم، وموسى، وشعيب، على نبيّنا وعليهم أفضل الصلاة والسلام، وكثير من الصحابة والتابعين كانوا من الغنى في روضة غناء، وكان النبي صلّى الله عليه وسلّم يوصف بالغنى، بدليل قوله، جلّ من قائل: ﴿وَوَجَدَكَ عَآئِلًا فَأَغۡنَىٰ﴾ (الضحى: ٨) فقد امتنَّ الله سبحانه وتعالى على نبيّه بإغنائه عن فقر، كما هو صريح الآية، فهو غني وإن كان في كيفيّة الإغناء وجوه عند المفسّرين، فمنهم من قال: إنّ الله تعالى أغناه بتربية أبي طالب، ولما اختلّت أحوال أبي طالب أغناه بمال خديجة، ولما اختلّ ذلك أغناه بمال أبي بكر، ولما اختلّ ذلك أمره بالهجرة، وأغناه بإعانة الأنصار، ثم أمره بالجهاد وأغناه بالغنائم. (طهطاوي، اكا١،

٥٠٩، ٢)

غنيمة

- إنّ الغنيمة إنّما تملك بالقسمة لا بمجرّد الاستيلاء عليها، فلو مات أحد قبلها أو إحرازها بدار الإسلام، ردّ نصيبه إلى بقيّة الغانمين، وهذا مذهب أبي حنيفة، ونصّ أحمد أن النفل يكون من أربعة الأخماس، وهذا الإعطاء منه، فهو أولى من تنفل الثلث بعد الخمس والربع بعده. (وهاب، مع، ٣٢٢، ١٥)

- ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم﴾ (الأنفال: ٤١) قال القرطبي: اتّفقوا على أنّ المراد بالغنيمة، في هذه الآية، مال الكفار إذا ظفر بهم المسلمون على وجه الغلبة والقهر. قال: ولا تقتضي اللغة هذا التخصيص، ولكن عرف الشرع قيّد اللفظ بهذا النوع. وقد ادّعى ابن عبد البر الإجماع على أنّ هذه الآية بعد قوله: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنفَالِ﴾ (الأنفال: ١)، وأنّ أربعة أخماس الغنيمة مقسومة على الغانمين، وأن قوله: يسألونك عن الأنفال نزلت حين تشاجر أهل بدر في غنائم بدر - على ما تقدّمت الإشارة إليه - وقيل إنّها - أعني يسألونك عن الأنفال - محكمة غير منسوخة، وأنّ الغنيمة لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم وليست مقسومة بين الغانمين؛ وكذلك لمن بعده من الأئمة. حكاه الماوردي عن كثير من المالكية. قالوا: وللإمام أن يخرجها عنهم، واحتجّوا بفتح مكّة وقصة حنين. وكان أبو عبيدة يقول: افتتح رسول الله صلّى الله عليه وسلّم مكّة عنوة ومنّ على أهلها فردّها عليهم ولم يقسمها ولم يجعلها فيئًا. وقد حكى الإجماع جماعة من أهل العلم على أنّ أربعة أخماس المدينة للغانمين وممن حكى ذلك ابن المنذر وابن عبد البر والداودي والمازري والقاضي عيّاض وابن العربي. والأحاديث الواردة في قسمة الغنيمة من الغانمين وكيفيّتها كثيرة جدًّا. (مخان، نمر، ٢٤٣، ٨)

- قوله ﴿أَنَّمَا غَنِمْتُم﴾ (الأنفال: ٤١). يشمل كل شيء يصدّق عليه إسم الغنيمة إذ كان أصلها إصابة الغنم من العدو. (مخان، نمر، ٢٤٤، ٨)

غيب

- لا شكّ أنّ الغيب قسمان: غيب مطلق لا يصير شهادة أبدًا، وهو ذات الله تعالى، وحقائق صفاته، وهذا من ما لم يُعْرَف. وغيب يمكن أن يصير شهادة، وهو عالم الملكوت، والجبروت يصير شهادة بالموت الاختياري أو الاضطرار، ولكن انكشافه بالثاني أتمّ منه بالأول لبقاء التكليف مع الأول دون الثاني، فلا تنقطع العلاقة بالكلّية، ولكن ترق بخلاف الموت الاضطراري فإن علاقة الروح عن الجسم تنقطع فيه بالكليّة. (نابلسي، أش، ٢٤٢، ١٠)

غيبة وحضور

- أمّا طريق السادة الخفيفية: فهم المنسوبون إلى ابن خفيف، وطريقه الغيبة والحضور يعني الغيبة عمّا دون الحق حتى يغيب عن نفسه ويغيب عن غيبته عن نفسه إلى أن ينظر من نفسه إلى نفسه في حال غيبة نفسه والحضور مع الحق، فإنّ الغيبة عن النفس حضور مع الحق والحضور مع الحق غيبة عن النفس. (سنوسي، سم، ٩٣، ٣)

غيبوبة عند الذكر

- أمّا طريق السادة الرفاعية فهي المنسوبة إلى الشيخ أبي العباس أحمد بن علي بن أحمد الرفاعي، وهو مبني أيضًا على الجهر بالذكر على بساط العبودية المحضة، وهي وجميع ما عند العبد من الكمالات إلى الله إذ هي أمانة عند العبد ليس له منها شيء دون الله أو معه، فإذا لاحت على لسانك أنوار هذه الملاحظة شهد بعض نفسه وكوشف بسر قوله صلّى الله عليه وسلّم في دعائه إنك أن تكلني إلى نفسي تكلني إلى عيب وعورة، أو كما قال فيتخلّق بالأخلاق الحسنة ويخرج من ضيق الأنانية إلى فضاء التعرّي عن التقيّد بالصور الكونية والتبري من الصفات الكمالية بشهود لا حول ولا قوة إلّا بالله، وأنّ مردُّنا إلى الله، فإذا رسخ قدمه في هذا المشهد تحقّق عدمية نفسه من حيث هي، فحينئذٍ يعيش في دار الهناء باقيًا بالله تعالى. وقد غلب على كثير من المتسببين إلى هذه الخرقة التواجد عند السماع والغيبوبة عند الذكر، وغلبت الأحوال عليهم حتى أنّه يقع من جماعة منهم إمساك الحيّات والنزول في التنانير المضطرمة وركوب السباع وأشباه ذلك. ومن آدابهم التقشّف في المأكل والملبس وهضم النفس ولبس الزي وهو السواد. (سنوسي، سم، ٤١، ١٣)

غير بيِّن

- غير بيِّن أي غير ظاهر سُمِّي بذلك لاحتياجه بعد تصوّر الملزوم واللازم إلى شيء آخر. (بيجوري، حبم، ٣٥، ٧)

غير العارف

- يقول - رضي الله عنه (ابن عربي) -: كلُّ مَن يدّعي معرفة الله - تعالى - ولم يعرفه هذه المعرفة، وهو أن لا يتقيَّد بمعتقد دون معتقد، وأن لا ينتقد اعتقاد أحد في ربِّه دون آخر، وأنّه ما عبد عابد من أيِّ ملّة ونحلة من الملل الضالّة إلّا الحق - تعالى - من وجه. وأن كلَّ عبد مرضي عند ربِّه الخاص به. وأن وجوه الحق الكثيرة الظاهرة بالصور هي المعبودة. والمعبود واحد، من حيث ذاته وحقيقته. فإنّه إنّما يعبد ربًّا مقيَّدًا بصورة قيَّد ربَّه بها. فربُّه منعزل عن أرباب كثيرة. كلُّ رب مقيَّد بصورة قيَّده فيها مربوبه وربطه بها. هذا شرح حال غير العارف، إذا أنصف نفسه ولم يغالطها؛ فإنّه لم يدر أيَّ رب من هذه الأرباب الكثيرة، الذي كل واحد منها ربٌّ لمعتقد، وكلُّ ربٍّ منها مغاير للآخر ذاتًا وصفة. فيا ليت شعري، مَن هو الرب الحقيقي المستحقّ للعبادة في نفس الأمر وباطنه من هؤلاء الأرباب، الذي كل رب منها مستقلٌّ في نفس معتقده؟! (جزائري، مواف٣، ١٠٠٦، ١٤)

غير المخلوق

- إعلم أنّ جميع الحوادث: المحسوسات والمعقولات والموهومات والمُتخيّلات، مما كان، وما يكون، وما هو كائن إلى الأبد، ما قام وثبت بنفسه، ولا يقوم ويثبت بنفسه، ولا هو قائم وثابت بنفسه. وإنّما هو محتاج ومفتقر إلى "الوجود" ليقوم ويثبت به، كما هو مشاهد معلوم. ووجوده الذي هو قائم وثابت به مشاهد معلوم بديهيّ. والخلق والتقدير والتصوير والتكوين إنّما هو واقع على جميع الحوادث المذكورة، لا على ذلك الوجود الذي هو قيّوم مثبِّت لجميع الحوادث كما ذكرنا. ولا يصحّ أن يكون الوجود مخلوقًا؛ كما أنّ جميع الحوادث

مخلوقة. لأنّ المخلوق: ما وقع عليه خلق الخالق، وتقدير المُقدِّر، وتكوين المُكوِّن، بعد أن لم يكن كذلك. ولا يصحّ أن يكون الوجود وقع عليه إيجاد الموجد بعد أن لم يكن كذلك، فيلزم عليه أن يكون عدمًا فيصير وجودًا. والعدم ضدّ الوجود، لا خلاف الوجود. والذي لم يكن مخلوقًا، خلاف الذي صار مخلوقًا، لا ضدّه. ولهذا يجتمع الخلافان، كالمخلوق على وصف مخصوص، مع المخلوق على وصف آخر، خلاف ذلك الوصف. ولا يجتمع الضدّان، اللذان هما العدم والوجود، أصلًا. فالعدم لا يصير وجودًا، والوجود لا يصير عدمًا، أصلًا. وغير المخلوق يصير مخلوقًا وقت ما، والمخلوق يصير غير مخلوق في وقت ما. لأنّ الحوادث كلّها مخلوقة على الترتيب بخلق الله تعالى لها من الأزل كذلك. (نابلسي، وج، ٢٩، ١٨)

غيران

- الصور عدم متخيَّل وجوده. غير أنّ الصور ظهرت لظهور الوجود الحق متلبّسًا بها، إذ ظهوره بلا صورة متخيَّلة محال، لأنّه لا صورة له. فظهرت به وظهر بها مع عدمها. ولا يقال في الصورة إنّها عين ما قامت به، لأنها عدم. والمقوِّم لها وجود. ولا يكون العدم عين الوجود، ولا أنّها غيره، لأن الغيرين عند المتكلّمين أمران وجوديان، وليس إلّا وجود واحد، لا قديم ولا حادث، وإذا قيل: إنها غير؛ فهي غيرية اعتباريّة لا حقيقة. وكذا إن قيل: إنّها عين؛ بمعنى أنّ الظاهر عين المظهر؛ فهو مجاز أيضًا، لأنها شؤنه في مرتبة التعيّن الأول، فلا يقال: إنّها عين ولا غير. وإن قيل: في مرتبة الظهور، إنها أحكام الاستعدادات، أعني الصور. وما يتبعها من الأحكام زيادة إيضاح، أن الأعيان الثابتة هي حقائق الممكنات في العلم، ولا وجود لها أزلًا وأبدًا، وإنما لها الثبوت. ولو وجدت؛ لكان قلبًا لحقيقتها. وقلب الحقائق محال. فكلُّ ممكن، له حقيقة وماهيّة في العلم، وليست غير العلم، ولا العالم، لأنّ علمه عين ذاته، عند المحقِّقين، فإذا أراد الحق - تعالى - أن يظهر بأحوال عين من الأعيان الثابتة، ويظهرها؛ توجّه بإرادته وكلامه على تلك العين الثابتة، فكانت هذه الصورة المحسوسة، وهي معان اجتمعت فكانت منها صورة قائمة بنفسها في بادئ الرأي والتخيّل، وهي نسبة بين الوجود الحق وبين عينها الثابتة التي كان التوجّه إليها من الوجود الحق. (جزائري، مواف١، ١٢٨، ١٨)

- الغيران عند المتكلّمين. أمران وجوديّان، بمعنى أنّ كل واحد من الغيرين له وجود مستقل بنفسه. وعند الطائفة العلية: الغيرية لفظيّة مجازيّة، لا حقيقة لها، ولا وجود إلّا في اللفظ. (جزائري، مواف٢، ٥٢٥، ١٧)

غيريّة

- الأحديّة بمقتضى حقيقتها تطلب نفي ما يشفعها وإعدامه، حتى تصحَّ الأحديّة الحقيقيّة، وتنتفي الغيريّة المجازية. فهي تعدم نور الشمعة بظهورها، فلا يبقى غير. والألوهيَّة، التي هي مرتبة الأسماء، تطلب ظهور آثارها؛ فتتَّقد الشمعة، لأن الألوهية هي استتار الذات الأحدية، بظهورها بصورة الغير. فالألوهية مرتبة الذات الأحدية، ليس لها رتبة العينية، ولا رتبة الغيرية. والمخلوقات دائمًا بين هذين

المقتضيين مقتضي الأحديّة، ومقتضي الألوهية، فهي دائمًا بين إيجاد وإعدام، وهذا معنى الخلق الجديد، الذي الناس في لبس منه. (جزائري، مواف١، ٢٦٠، ١٨)

ف

فارض للعساكر

- لو اشتغل أهل البلد، بالحرب مع الأعداء، مثلًا؛ تعطّلت الصناعة. ولو اشتغل أهل الحرب والسلاح، بالصناعات وطلب القوت؛ تعطّلت البلاد عن الحرّاس، وهلَكَت الناس. فلزم؛ أن يمدّهم أهل البلد، بأموالهم، ليحرسوهم، فتحدث الحاجة إلى الخراج. ثم، يتولّد بسبب الحاجة إلى الخراج، علوم أُخر. إذ يُحتاج إلى مَن يوظّف الخراج بالعدل، على أرباب الأموال، وهم العُمّال. وإلى مَن يستوفي منهم بالرفق، وهم الجُباة. وإلى من يُجمع عنده، إلى وقت التفرقة، وهم الخُزّان. وإلى مَن يُفرّق بالعدل، وهو الفارض للعساكر. وهذه الأعمال، لو تولّاها أناس كثيرون، لا يجمعهم إنسان واحد؛ لانخرم النظام. فحدثت الحاجة إلى ملك، يدبّرهم بالعلوم السياسيّة، التي تلزم معرفتها كلَّ ملك. فيكون الخلق - كلّهم - بالنسبة إلى العلوم المحتاج إليها؛ ثلاثة طوائف: الأولى؛ الفلّاحون والمحترفون. والثانية؛ الجند الحماة بالسيوف. والثالثة؛ المتردّدون بين الطائفتين، بالأخذ والعطاء. (جزائري، ذغ، ٧٣، ٨)

فاعل

- إنّ المرأة من حيث ما هي امرأة مظهر مرتبة الانفعال، وهي مرتبة الإمكان. ومرتبة الانفعال، وهي مرتبة الإمكان والقبول، لتأثير مرتبة الفعل، وهي مرتبة الألوهة، مرتبة الأسماء؛ ما ظهر لأسماء الألوهة أثر، ولا عرف لها خبر. إذ علّة التأثير والإيجاد مركّبة من الفاعل، وهي مرتبة الألوهة والوجوب. ومن القابل، وهي مرتبة الإمكان والانفعال. فلذا كان الفاعل لا يفعل في المستحيل، فإنّه لا يقبل التأثير، ولا ينفعل لفعل الفاعل. (جزائري، مواف٢، ٧٤٤، ٩)
- لولا نحن العابدون المألوهون ما ثبتت ألوهته، ولولا نحن المظاهر لوجوده ما كان ظاهرًا، ولولا نحن القابلون لفعله وخلقه ما كان فاعلًا خالقًا. فالأمر بيننا وبينه منقسم بنصفين، فلا تثبت ألوهته بدوننا موجودين أو مقدرين، كما أنه لا ظهور لوجوده بدون مظهريّتنا، ولا فعل له بدون قابليّتنا للانفعال. فإنّ إلهًا بمعنى معبودًا بدون عابد موجود، أو مقدّر محال، وفاعلًا بدون محل قابل للانفعال محال. فهو تعالى، ونحن من هذه الحيثيّات المذكورة كالمتنسبين، لا ثبوت للنسبة بأحدهما دون الآخر. (جزائري، مواف٢، ٧٥٦، ٦)
- قال صاحب السهم ومنها قوله (صاحب الغنية) في صفحة ٣٥ في تعريف الفاعل هو ما تقدّمه فعل نحو ضرب زيد اه وملخص اعتراضه على صاحب الغنية أنّ تعريفه مختلّ جمعًا ومنعًا وأطال في ذلك، ثم قال فكان الصواب أن يعرفه بنحو قول العالم المحقّق والإمام المدقّق الفاكهي حيث قال وهو إسم أو ما في تأويله قدم عليه فعل تام أو ما في تأويله وأسند إليه على جهة قيامه به أو وقوعه منه. (أسير، رشه، ٣٨، ٧)

فاعل بالاختيار

- ليس عليه تعالى واجب من فعل أو تَرْك لأنّه

تعالى فاعل بالاختيار، ولو وجب عليه فعل أو تَرْك لما كان مختارًا لأنّ المختار هو الذي إن شاء فعل وإن شاء تَرَك. (بيجوري، تمر، ٦٣، ١٣)

- ليس للخالق - تعالى - إلَّا الخلق، وهو إعطاء الوجود للأحوال التي طلبتها الأعيان الثابتة باستعدادها، أيُّ عين كانت. فما حكم عليها إلَّا بها، ولا أثر لما يُسمّى مشيئة واختيارًا؛ إلَّا من حيث أنه - تعالى - غير مُكْرَه ولا ملجأ، بمعنى أنّه لا يفعل شيئًا وهو كاره له غير مريد، ولا مختار. فلا اختيار، لأن سبق العلم بالفعل والترك ينافيه. ولا إضرار ولا جبر، لأن الفعل بالإرادة ينافيه. فالاختيار محال، والجبر بمعنى الإكراه من الغير محال، ولعلّ خفّاشًا لا يقدر بصره على إدراك شمس الحقيقة، يقول: إنك نفيت عنه - تعالى - ما أثبته لنفسه من المشيئة والاختيار، ووافق على ذلك التقسيم العقلي عند العقلاء، فإنّهم قسّموا الفاعل إلى فاعل بالاختيار، وهو الذي يتأتّى منه الفعل والتّرْك، وليس ذلك إلَّا الحق - تعالى -، وإلى فاعل يتأتّى منه الفعل دون الترك، ولا يتوقّف على وجود شرط ولا انتفاء مانع، وهو الفاعل بالعلّة. وإلى فاعل يتأتّى منه الفعل دون الترك، ويتوقّف على وجود شرط وانتفاء مانع، وهو الفاعل بالطبع، فأقول: مَن تغلغل في الحقائق، واستظهر ظواهر الطرائق، علم أن الأعيان الثابتة التي قلنا: إنّها الطالبة من الحق باستعدادها ما يفعله بها، هي صور الأسماء الإلهيّة. والأسماء الإلهيّة صور الذات العليّة ومراتب تجلّياتها، إذ الأسماء معانٍ لا يقام لها بنفسها، ويكف بهذا النزر القدر لمن يتبصّر. (جزائري، مواف١، ٢٦٧، ١٢)

فاعل بالإرادة والاختيار

- إنّ الفاعل من غير إرادة ولا اختيار شأن الفاعل بالعلّية، وهو الذي يتأتّى من الفعل دون التّرْك. والفاعل بالإرادة والاختيار يفعل إذا شاء ولا يفعل إذا لم يشأ. وليس إلّا الربّ - تعالى - ولهذا قال بعض أهل الله - تعالى -: يفعل إذا شاء ويترك إذا شاء. فالاختيار المنسوب إليه تعالى هو لدفع ما يتوهّم أن فعله تعالى لمفعولاته هو كفعل العلّة، لأن الاختيار المنسوب إليه كالاختيار المنسوب إلى الخلق، وهو التردّد بين الشيئين. ثم يقع الاختيار والاعتماد على أحدهما، فإن الاختيار بهذا المعنى محال على الربّ - تعالى - بل نقول وإن خالفنا أرباب العقول أنه لا اختيار للرب - تعالى - بالمعنى المتعارف بين العموم لأحدية مشيئته تعالى وسبق العلم. (جزائري، مواف٣، ١٠٨٩، ١٣)

فاعل بالطبع

- ليس للخالق - تعالى - إلَّا الخلق، وهو إعطاء الوجود للأحوال التي طلبتها الأعيان الثابتة باستعدادها، أيُّ عين كانت. فما حكم عليها إلَّا بها، ولا أثر لما يُسمّى مشيئة واختيارًا؛ إلَّا من حيث أنه - تعالى - غير مُكْرَه ولا ملجأ، بمعنى أنّه لا يفعل شيئًا وهو كاره له غير مريد، ولا مختار. فلا اختيار، لأن سبق العلم بالفعل والترك ينافيه. ولا إضرار ولا جبر، لأن الفعل بالإرادة ينافيه. فالاختيار محال، والجبر بمعنى الإكراه من الغير محال، ولعلّ خفّاشًا لا يقدر بصره على إدراك شمس الحقيقة، يقول: إنك نفيت عنه - تعالى - ما أثبته لنفسه من المشيئة والاختيار، ووافق على ذلك التقسيم العقلي عند العقلاء، فإنّهم قسّموا الفاعل إلى فاعل

بالاختيار، وهو الذي يتأتّى منه الفعل والتَّرْك، وليس ذلك إلّا الحق - تعالى -، وإلى فاعل يتأتّى منه الفعل دون الترك، ولا يتوقّف على وجود شرط ولا انتفاء مانع، وهو الفاعل بالعلّة. وإلى فاعل يتأتّى منه الفعل دون الترك، ويتوقّف على وجود شرط وانتفاء مانع، وهو الفاعل بالطبع، فأقول: مَن تغلغل في الحقائق، واستظهر ظواهر الطرائق، علم أن الأعيان الثابتة التي قلنا: إنّها الطالبة من الحق باستعدادها ما يفعله بها، هي صور الأسماء الإلهيّة. والأسماء الإلهيّة صور الذات العليَّة ومراتب تجلّياتها، إذ الأسماء معانٍ لا يقام لها بنفسها، ويكف بهذا النزر القدر لمن يتبصَّر. (جزائري، مواف١، ٢٦٧، ١٦)

فاعل بالعلّة

- ليس للخالق - تعالى - إلّا الخلق، وهو إعطاء الوجود للأحوال التي طلبتها الأعيان الثابتة باستعدادها، أيُّ عين كانت. فما حكم عليها إلّا بها، ولا أثر لما يُسمّى مشيئة واختيارًا؛ إلّا من حيث أنه - تعالى - غير مُكْرَه ولا ملجأ، بمعنى أنّه لا يفعل شيئًا وهو كاره له غير مريد، ولا مختار. فلا اختيار، لأن سبق العلم بالفعل والترك ينافيه. ولا إضرار ولا جبر، لأن الفعل بالإرادة ينافيه. فالاختيار محال، والجبر بمعنى الإكراه من الغير محال، ولعلّ خفّاشًا لا يقدر بصره على إدراك شمس الحقيقة، يقول: إنك نفيت عنه - تعالى - ما أثبته لنفسه من المشيئة والاختيار، ووافق على ذلك التقسيم العقلي عند العقلاء، فإنّهم قسّموا الفاعل إلى فاعل بالاختيار، وهو الذي يتأتّى منه الفعل والتَّرْك، وليس ذلك إلّا الحق - تعالى -، وإلى فاعل يتأتّى منه الفعل دون الترك، ولا يتوقّف على وجود شرط ولا انتفاء مانع، وهو الفاعل بالعلّة. وإلى فاعل يتأتّى منه الفعل دون الترك، ويتوقَّف على وجود شرط وانتفاء مانع، وهو الفاعل بالطبع، فأقول: مَن تغلغل في الحقائق، واستظهر ظواهر الطرائق، علم أن الأعيان الثابتة التي قلنا: إنّها الطالبة من الحق باستعدادها ما يفعله بها، هي صور الأسماء الإلهيّة. والأسماء الإلهيّة صور الذات العليَّة ومراتب تجلّياتها، إذ الأسماء معانٍ لا يقام لها بنفسها، ويكف بهذا النزر القدر لمن يتبصَّر. (جزائري، مواف١، ٢٦٧، ١٥)

فاعل في عالم الخلق

- كل فاعل في عالم الخلق إنّما يفعل ما ينسب إليه من الأفعال، بأمر عالم الأمر. أعني أمره الخاص به. فإذا فعل الفاعل، أيَّ فاعل كان، من عالم الخلق، فعلًا ما، بأمر أمره الخاص به، المضاف فيه؛ فقد يكون ذلك الفعل صوابًا وقد يكون خطأ، وقد يكون طاعة، وقد يكون معصية، فإنَّ الأمر الخاص بالمخلوق الخاص هو منفِّذ لأمر الحق - تعالى - في ذلك شرًّا كان أو خيرًا، نفعًا كان أو ضرًّا، وأمّا إذا فعل الفاعل فعلًا ما، بأمر الأمر الكل، الجامع للأمور كلّها؛ فلا يكون إلّا صوابًا وطاعة، وهذا لا يكون إلّا لنبيٍّ أو وارث. (جزائري، مواف٢، ٥١٤، ٧)

فاعل مختار

- إنّ الخلق والصنع لازم كماله فإنّه حي قدير، ومن كان كذلك لم يكن إلّا فاعلًا مختارًا. ومنها أن يظهر أثر حكمته في المخلوقات بوضع كل منها في موضعه الذي يليق به ومجيئه على الوجه الذي تشهد العقول والفطر بحسنه

فتشهد حكمته الباهرة. (آلوسي، مج، ٦٨، ١٠)

- الدليل على أنّ الله تعالى؛ فاعل مختار، هو أنّ هذه الأجسام الموجودة؛ متناهية. وكل متناه؛ فهو مشكَّل. ينتج: أنّ هذه الأجسام الموجودة؛ مشكَّلة. وهذه الأشكال؛ قسمان: أحدهما: الأشكال، التي حصلت على سبيل الاتفاق، من غير أن يحتاج حصولها، إلى فعل فاعل حكيم. والثاني: الأشكال، التي يشهد صريح العقل؛ بأنّها لم تحصل، إلّا قصد فاعل حكيم. أمّا القسم الأول؛ فمثل الحجر المنكسر، والكوز المنكسر. فإنّه لا بدَّ وأن يكون لتلك القطعة من الحجر والفخّار، شكل مخصوص معيّن. إلّا أن صريح العقل؛ شاهد بأن ذلك الشكل المخصوص؛ وقع على سبيل الاتّفاق. ولا يتوقَّف حصوله، على فعل فاعل مختار. وأمّا القسم الثاني؛ فهو مثل الأشكال، الواقعة على وَفق المصالح والمنافع. مثاله: الإبريق. فإنّنا لما نظرنا إلى الإبريق؛ رأينا فيه ثلاثة أشياء: أحدها؛ الرأس الواسع. وثانيها؛ البُلْبُلة الضيّقة. وثالثها؛ العروة. فلما تأمّلنا، في هذه الأحوال الثلاثة؛ وجدناها موافقة لمصلحة الخلق. فإنّه لا بدَّ من توسيع رأس الإبريق؛ حتى يدخل الماء فيه بالسهولة. ولا بدَّ من ضيق بُلبُلته؛ حتى يخرج الماء منها بقدر الحاجة. ولا بدَّ له من العروة؛ حتى يقدر الإنسان، على أن يأخذه بيده. فلما وجدنا هذه الأوصاف الثلاثة، في الإبريق، مطابقة للمصلحة؛ شهد عقل كل واحد، بأن فاعل هذا الإبريق؛ لا بدَّ وأن يكون قد فعله، بناءً على الحكمة، ورعاية المصلحة. ولو أنّ قائلًا قال: إن هذا الإبريق؛ تكوّن بنفسه، من غير قصد قاصد حكيم، ولا فعل فاعل. بل اتّفق تكوّنه بنفسه، كما اتّفق تشكّل هذه القطعة بهذا الشكل الخاص، من غير قصد قاصد حكيم. ولا جعل جاعل؛ لشهدت الفطرة السليمة، بإن هذا ال قول؛ باطل محال. ومتى ثبت القول، بالفاعل المختار؛ ثبت حدوث العالم. (جزائري، ذغ، ٩٥، ١٠)

- إنّ الحق - تعالى - فاعل مختار، يفعل بعلم وحكمة ما ينبغي كما ينبغي بالقَدْر الذي ينبغي، في الوقت الذي ينبغي، بحيث أن لا يكون في الإمكان أبدع وأحكم من ذلك الفعل من جميع الوجوه والاعتبارات، وبحيث لو اطّلع العبد على تلك الحكم والمصالح لما اختار سوى ذلك الفعل. وحينئذٍ يحصل على مقام الرضى عن الله، فيكون مطمئنًا ثابتًا ساكنًا تحت مجاري الأقدار. (جزائري، مواف١، ٤٠٠، ٤)

فاعل منفرد

- إنّ الحق - تعالى - هو الفاعل المنفرد بفعل كل ما يصدر من كل مخلوق إلى آخر مخلوق كان، ذلك المخلوق المنسوب إليه ذلك الفعل سببًا أو شرطًا أو مانعًا، وإنّما الحق - تعالى - يتنزَّل من مرتبة إطلاقه مع إطلاقه حينئذٍ، إلى صورة الشرط أو السبب أو المانع، فيفعل ما يفعل بتلك الصورة، مع غناه عن تلك الصورة، لو أراد الفعل بدونها. ولكن الاختيار والحكمة هكذا، فينسب الفعل في بادئ الرأي إلى الصورة، وليس الفعل إلّا له - تعالى - وحده لا شريك له. وحينئذٍ يكون عند ربّه مرضيًا، لأنه لا فعل له حتى يخرج عن كونه عند ربّه مرضيًا، إذ الرضى والمحبة من الحق - تعالى

- لمخلوقاته هي الأصل، وبها أوجدهم، فهي السبب الأوّل في الإيجاد، فمن علم أنْ لا وجود له ولا فعل فهو على الأصل من الرضى والمحبة. (جزائري، مواف١، ٤٠٠، ٩)

فاعل وقابل

- إنّه لا يحصل في عالم الوجود أمر ولا يخرج إلى حيّز الفعل شيء إلّا بفاعل وقابل. وهي حقيقة يضارعها مما نحن بصدده أنّه لا يمكن لأيّة حكومة، وإن حوت إقدام أنيبال وسعة رأي بونابارت، وجمعت دهاء بالمرستون وكافور وبسمارك وغرتشاكوف أن تستكمل لرعيتها أسباب التقدّم والعمارة والمعرفة إن لم تكن الرعيّة ناشطة لالتماس تلك الأماني، قادرة على إزالة موانعها، فإنّ الدولة إلّا جزء من الكل الذي هو الأمّة ولي حفظ قانونها، وإنفاذ أحكامه لإقامة الأمور وإنزالها منازلها، فإن أحسن النهوض بما فوّض إليه كان حقيقًا بجزاء الصادقين، وإلّا فلا أقلّ من شأن يخاطب بما قيل للخطيب العربي الإسلامي إذ قال يا قوم إن رأيتم فيّ عوجًا فنبّهوني إليه، فقالوا لو رأينا فيك عوجًا لقوّمناه بحدّ السيوف. فإن تقرّر ذلك علم أن مادة النجاح لا تتلاحم إلّا بوجود الفاعل والقابل. وبعبارة ثانية إن البلاد لا تنتعش من عثرتها، ولا تتوفّر أسباب ثروتها، إلّا بتوازر الأمة والدولة على ذلك، وأن تكون الأولى قابلة لوقوع الفعل قادرة على استكمال أسبابه. (إسحق، كسج، ١١٥، ٢١)

فتح

- كلام الله تعالى قديم، والحاصل أنّ الله تعالى متكلّم بكلامه القديم النفسانيّ مع ملائكته وأنبيائه وخاصة أوليائه، فيخلق في نفوسهم معاني وكلمات على اختلاف لغاتهم، وقد ألهمهم بها ما أراده تعالى مما هو في علمه القديم، فتلقّوا ذلك منه على حسب قوة تجرّدهم واستعدادهم له، فسمّي في الملائكة والأنبياء عليهم السلام وحيًا، وسمّي في الأولياء إلهامًا، ولا شكّ أن تجرُّد الملائكة خصوصًا الخواص منهم كجبريل عليه السلام أكثر من تجرُّد البشر، وإن كان خواص البشر أفضل من خواص الملائكة عليهم السلام، لأنّ كلامنا في التجرّد لا في غيره من الفضيلة وتجرّد الأنبياء عليهم السلام أكثر من تجرّد الأولياء رضي الله عنهم ولهذا سمّي ما أوحي إلى جبريل عليه السلام فنزل به على قلوب الأنبياء عليهم السلام كلام الله، وسمّي قرآنًا وتوراة وإنجيلًا وزبورًا وصحائف وما أوحي إلى الأنبياء عليهم السلام وحيًا غير متلو، وكلام نبوّة وحكمة وحديثًا شريفًا، وما وقع في قلوب الأولياء رضي الله عنهم إلهامًا وحكمة وعلمًا لدنيًا وفيضًا وفتحًا وكشفًا، ولا يُسمّى كلام الله تعالى لعدم تمام التجرّد ببقاء البشرية. (نابلسي، رق، ١٥، ٨)

فتوّة

- حال الفتوّة: هذا هو الدور الثاني للحياة الإنسانية والمساحة الأولى لانتشار القوى العقلية أو التل الأوّل في طريق الأجل ومسلك العمل، فيصعد الإنسان عليه وينظر العالم بعينيه فيراه مشهدًا بديع الجمال ومرسحًا تلعب به الآمال وترقص فيه الملذّات والأماني وتحوم حوله البشائر والتهاني، فتشمله شمول هذا الظهور وتلعب برأسه حمية هذه الأمور فيبيت سكران بالأفراح ومأخوذًا برنين تلك الأقداح، فيبسم مدى الأوقات ولا يعلم ما

الآفات، إذ يظلّ ملتفًا بكساء الآمال ومحتفًا بأوهام الأعمال فلا ينظر إلّا إلى ذاته ولا يحتفل إلّا بصفاته هائمًا في ملاهي دنياه ومتهافتًا على حداثة قواه. وهكذا فيهبط في وادي هذا العالم الملمّ ويخبط في ذلك البحر الخضم، ولا يزال بين هبوب وانكباب إلى أن ينشله الصواب ويدركه الشباب. (مرّاش، سام، ١٣٩، ٤)

فتوحات

- إنّ سياسة الأمم الأوروبية في هذا العصر وفي كل الزمان الحديث مبنيّة على جمع أموال الشرقيين بحذقهم الصناعي والتجاري وقوّتهم المادية والأدبية، والفتوحات عندهم نوعان: فتوحات ثابتة يملكون بها البلاد ويخضعون العباد لنظاماتهم وقوانينهم ويربحون منهم ربحًا دوليًّا بجمع أموال أميرية تزيد عن المصروف وربحًا تجاريًّا ببيع بضائعهم ومصنوعاتهم وابتياع محصولاتهم بدون مانع ثم ردّها مصنوعة فتربح المائة من أموالهم ثلثمائة وأكثر، وذلك كالإنكليز في الهند والفرنساويين في كوشين صين والجزائر، والروسيين في بلدان كثيرة من أواسط آسيا، وفتوحات تجارية وهي بإلزام البلاد بالوعود والإقناع بالبراهين بأن تنخرط في سلك التمدّن الإفرنجي بإقامة مواصلات تجارية، وتسهيل أسباب دخول الأوروبيين إلى بلادها وإصلاح حالتها الإدارية وأسلحتها وبوارجها وغير ذلك ببدل ما كان عندها بما هو عندهم، فتأخذ التجارة في الامتداد ومصنوعاتهم في الدخول في أعظم القصور وأحقر الأكواخ، وقد ذقنا هذه الكأس وفي الغالب تذوقها البلدان التي لا تقدر الحكومات الأوروبية أن تربح بالاستيلاء عليها لفقرها، أو لكثرة مصاريفها، أو التي يكون وقوع الخلاف عليها سببًا لإطالة زمان استقلالها. فلو رأت إنكلترا أو روسيا أنّهما تربحان بالاستيلاء على الحبشة وخيوا لما تركتاهما مستقلّتين بعد الفتح، ولو اتّفقتا على تقسيم أفغانستان أو قدرت إحداهما أن تفتحها بدون معارضة الأخرى لباتت خاضعة لدولة أوروبية منذ زمان طويل، وقس على ذلك كل بلاد آسياوية أو أفريقية لا تزال مستقلّة ولو كان ثمن ذلك التمدُّن قليلًا ولا تتجاوز حدود اقتدار الأمم الشرقية لما تذمّرت منه، ولكن نتيجة افتقارها وزيادة ثروتهم، والشاهد أنهم يطلبون فتح أبواب التجارة فيها حتى أنهم قد حاربوا الصين وأكرهوها على ذلك. (سبستاني، فجل١، ٣٥٩، ٣٠)

فتوى

- قال القرافي في الفرق الثامن والسبعين: إنّه لا يجوز العمل والفتوى بقول الإمام المخالف نص الكتاب والسنّة، وأنّ العامل والمفتي به عاص للّه ورسوله، وإن كان الإمام غير عاص؛ لأنّه قائل باجتهاده: فهو مأجور والمقلّد له عاص؛ لأنّه مصادم لما جاء عليه النص، فهو مأزور لعمله وإفتائه بغير شرع، والعمل والفتوى بغير شرع حرام. قال: فعلى أهل العصر تفقد مذاهبهم، فكلما وجدوه من هذا النوع حرّم عليهم الفتوى به والعمل، ولا يعرّى مذهب من المذاهب عنه. وليس للمقلّد أن يقول: لعلّ إمامي اطّلع في ذلك على ما لم يطّلع عليه، كما يقول به أهل الطريقة الثانية: فإنّ غاية ما فيه احتمال أنّه بلغه ذلك الحديث أو لم يبلغه، وعلى احتمال بلوغه: هل ثبت عنده مرجّح أو لم يثبت؟ وعلى احتمال

الثبوت: هل ذلك المرجّح هو المعمول به في نفس الأمر أو ضدّه؟ (سنوسي، شص، ٢١، ١٥)

- أمّا الفتوى فهي الإخبار عن الحكم على غير وجه الإلزام، قيل واحترز بالقيد الأخير عن القضاء وفيه نظر أنّ القضاء إنشاء فلا يصدق ما قبل هذا القيد عليه. (سنوسي، معش، ٤٩، ١٠)

- في أقسام المفتين وصفاتهم، ومن هو أهل للأفتاء وما يعتبر من فتاويهم، والكلام على ذلك في موضعين: أحدهما في درجة المفتين وأقسامهم، والثاني في شروط الأفتاء، وإن استلزم أحدهما الآخر، فأمّا الأوّل فاعلم أنّه قد ألمّ بجميع ذلك على أكمل وجه الإمام ابن رشد فيما أجاب به من سأله عن الفتوى وصفة المفتي، ونصّه الذي أقول له في ذلك أنّ الجماعة التي تنتسب إلى العلوم وتتميّز عن جهلة العوام بالمحفوظ والمفهوم تنقسم إلى ثلاث طوائف: فطائفة منهم اعتقدت صحّة مذهب مالك تقليدًا بغير دليل فأخذت أنفسها بحفظ مجرّد أقواله وأقوال أصحابه في مسائل الفقه دون التفقّه في معانيها بتمييز الصحيح منها والسقيم، وطائفة اعتقدت صحّة مذهبه بما بان لها من صحّة أصوله التي بناه عليها فأخذت أنفسها بحفظ مجرّد أقواله وأقوال أصحابه في مجرّد الفقه وتفقّهت في معانيها فتعلّمت الصحيح منها الجاري على أصوله من السقيم الخارج، إلّا أنّها لم تبلغ درجة التحقيق بمعرفة قياس الفروع على الأصول، وطائفة اعتقدت صحّة مذهبه بما أنّ لها أيضًا من صحّة أصوله فأخذت أنفسها بحفظ أقواله وأقوال أصحابه في مسائل الفقه، ثم تفقّهت في معانيها فعلمت الصحيح منها، منها الجاري على أصوله من السقيم الخارج عنها وبلغت درجة التحقيق بمعرفة قياس الفروع على الأصول لكونها عالمة بأحكام القرآن عارفة بالناسخ والمنسوخ والمفصّل من المجمل والخاص من العام عالمة بالسنن الواردة في الأحكام مميّزة بين صحيحها من معلولها عالمة بأقوال العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من فقهاء الأمصار وبما اتّفقوا عليه واختلفوا فيه، عالمة من علم اللسان بما يفهم به الكلام، عالمة بوضع الأدلّة فيها مواضعها. (سنوسي، معش، ٧٧، ٨)

- لا يصحّ الفتوى بمجرّد التقليد من غير علم. (سنوسي، معش، ٧٨، ٥)

فتيا

- اشترطوا (الفقهاء) في صحّة التقليد سبعة شروط (أحدها) أن لا يكون القول المُقلَّد فيه مخالفًا لصريح الكتاب والسنّة، قال القرافي: كل شيء أفتى به المُجتهِد فخرجت فتواه على خلاف الإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجَليّ السالم عن المعارض الراجح لا يجوز لمُقلِّده أن ينقله للناس، ولا يفتي به في دين الله، فإن هذا الحكم لو حكم به حاكم لنقضناه، وما لا نُقرّه شرعًا بعد تقرّره بحكم الحاكم أولى أن لا نقرّه شرعًا إذا لم يتأكّد، وهذا لم يتأكّد فلا نُقرّه شرعًا، والفتيا بغير شرع حرام. (سنوسي، كو، ٥٥، ١٦)

فرد

- الفرد هو الذي لا شبه له أي لا يشابهه شيء أصلًا. (نابلسي، رق، ١٠، ١٨)

- أمّا الحديث الذي لم يوجد له متابعة، ولا

شاهد فهو فرد، وينقسم إلى شاذ، وهو: ما خالف فيه الراوي الثقة غيره، وغير شاذ، وهو ما لم يرد له مخالف. (سنوسي، موم، ٥٠، ١٨)

فردية

- إن قيل: إذا كان الوجود واحدًا قديمًا فما الفرق بين الوجود، والواجب الوجود لذاته، والوجود الممكن، مع وحدة الوجود فيهما؟! فالجواب: أنّ المرتبة التي يقتضي فيها الوجدان موجودة، حاصل له بذاته حصولًا لازمًا هو موجود واجب. والمرتبة التي يقتضي فيها بخلاف ذلك هو موجود ممكن. ومع تقيُّد الوجود بما تقيّد به من المظاهر، وتعيّن به من التعيّنات فهو مطلق أبدًا، لأنّ الحقائق لا تنقلب. فالمطلق عين القيد، وهو الذي ذكرناه في صدور الوجود عنه تعالى، هو أحد محتملات قول بعض سادة القوم: "ما صدر عن الواحد إلّا واحد" فذلك الواحد هو الوجود الذي كسا الحق - تعالى الممكنات إيّاه، لا موافقة للحكماء في قولهم: "لم يصدر عن الواحد إلّا واحد" وهو العقل الأول عندهم. فإن مراد الحكماء بقولهم: هذا الصدور على طريق الخلق والإيجاد من العدم. وهذا باطل عند أهل الله. فإن صدور العقل الأول وغيره من الممكنات، إنّما كان عن الفرديّة، وهي ذات وإرادة وقول. (جزائري، مواف٢، ٦٤٢، ١٤)

فرس

- أمّا الفرس؛ فإنّهم أمّة قديمة، من أقدم أمم العالم، وأشدّهم قوة. واسم أبيهم بالعربية؛ فارس. وباليونانية؛ يرشور. وبالفارسية؛ يرشيرش. وكانت لهم دولتان عظيمتان طويلتان. الأولى منهما؛ "الكيبه" وإنّما قيل لهم "كيبه" لأنّهم كانوا يسمّون الملك منهم "كَيْ" فلان ومعناه؛ التنزيه. أي مخلص، متّصل بالروحانيات. ويظهر من التواريخ؛ أنّ مبدأها، ومبدأ دولة التبابعة، ملوك العرب من حِمْيَر؛ واحد. وهذه الدولة الكيبه؛ هي التي غلب عليها الإسكندر اليوناني. والثانية؛ الساسانية. وهي المعاصرة لدولة الروم بالشام. وهذه الثانية؛ هي التي غلب عليها المسلمون. (جزائري، ذغ، ١٤٧، ٩)

فرض

- أصل الفرض في اللغة: الجزّ والقطع، ومنه فرضة القوس والنهر والجبل، ففرضيّة الحجّ لازمة للعبد الحرّ كلزوم الجزّ للقوس. وقيل معنى فرض: أبان، وهو أيضًا يرجع إلى القطع لأن من قطع شيئًا فقد أبانه من غيره. (مخان، نمر، ٤٠، ١٨)

فَرَض عين

- كما أنّ الإيمان فَرَض على كل أحد، ففرض عليه هجرتان في كل وقت: هجرة إلى الله عزّ وجلّ بالإخلاص، وهجرة إلى رسوله بالمتابعة، وفرض عليه جهاد نفسه وشيطانه فهذا كلّه فَرَض عين لا ينوب فيه أحد عن أحد. (وهاب، مع، ١٨٣، ٨)

فرقة خيالية تصوّرية

- إذا سلّمنا أنّ العلم ليس بارتسام الصورة، لا نُسلّم أنّ الحكم على الشيء لا يستدعي ارتسام الصورة. وإذا كانت الصور كلها مخلوقة، فكيف تكون مناسبة للقديم سبحانه، حتى يكون

الحكم عليها حكمًا على القديم سبحانه؟ والحكم على القديم بالصفات والأفعال وغير ذلك مقتضى العلم به عند المتكلّمين، فهو ذهاب منهم إلى الحكم على الصورة الحادثة. وذلك منهم عين الحكم على القديم، عزّ وجلّ. فالله تعالى عندهم هو ما تصوّروه بالعقول، وحكموا عليه بما هم حاكمون به عليه، لأنّهم "الطائفة الخيالية التصوّرية" ومن حكم على شيء تصوّره في نفسه، من واجب الوجود الحق، بأنّه واجب الوجود الحق، ولو من وجه. فقد وقع حكمه على ذلك الذي تصوّره من الوهم المحض، والصور الخياليّة فقط. وكان ربه هو ما تخيّله وتصوّره في عقله على حسب حكمه بذلك. وكان اسمهم حينئذٍ "الفرقة الخياليّة التصوّرية"، لأنّهم المتخيّلون للّه تعالى، المصوّرون له في عقولهم. (نابلسي، وج، ٧٢، ١٥)

- "الفرقة الخيالية التصوّرية": وهم الذين يعتقدون بأنّ الله تعالى حقيقة معقولة، متصوّرة في عقولهم، متخيّلة في نفوسهم. وأنّه تعالى له ذات، وله صفات، وله أسماء، وله أحكام. وكل ذلك مرتسم في خيالاتهم، وثابت في عقولهم، لضرورة حكمهم عليه بالأحكام الإلهيّة الواردة في الكتاب والسنّة، من أنه: خالق العالمين ورازقهم ومدبّرهم، ومحوّلهم من حال إلى حال، إلى غير ذلك من الأحكام. والحكم يستدعي محكومًا عليه مرتسمًا في الخيال، حاضرًا في الذهن وقت الحكم عليه بذلك. (نابلسي، وج، ٢٠٩، ٦)

فرقة وجودية

- "الفرقة الوجودية" ....: وهم الذين يعتقدون بأنّ الله تعالى هو الوجود المطلق بالإطلاق الحقيقي، على نحو ما بيّناه فيما سبق. ويعتقدون أنّه تعالى لا تدركه العقول ولا الأفهام، وإنّما جميع ما تتصوّره العقول وتدركه الحواس: تجلّياته سبحانه، وظهوراته في الصور المحسوسات والمعقولات، من حيث أسماؤه وصفاته التي هي عين ذاته، الوجود الحق المطلق. وباعتبار صدور تلك الصور والأشخاص كلها عنه تعالى. فأسماؤه وصفاته غير ذاته. (نابلسي، وج، ٢١٢، ٦)

فروع الإصلاح

- من أهمّ فروع الإصلاح إنشاء مجلس نواب أو مجلس أمة، ويقال إنّه سيسمّى مجلس الممالك، وقبل أن عرف الناس حقيقة حاله قالوا بإجماع في هذه الديار بأننا في احتياج إليه لضبط ثلاثة أمور وهي: المالية وإجراءات الوكلاء الفخام وأسباب الترقّي، أي أن لا يكون وزير أو وزيران أو عشر وزراء تتوجّه إليهم المأموريات العالية بالإرادة السَنيّة مطلقي التصرّف مستبدّين بكل عمل بمجرّد الحصول على إرادة سَنيّة، وهذا هو حقيقة أهمّ أعمال مجالس النوّاب، فإن الأهالي ينتخبون في كل ولاية رجالًا من أصحاب الأهليّة والحذق والاستقامة فيعقدون مجلسًا ويقرّرون النظامات التي يطلب إليهم تقريرها ويناظرون على الإجراءات ويعيّنون المداخيل والمصاريف وغير ذلك، ولا يزال نظام مجلس النوّاب في حالة التقرير ولذلك لا ندخل في البحث عنه بل نكتفي بالإشارة إليه. (سبستاني، فجل٢، ٤١٢، ٣٧)

فساد

- الصور الحاملة للطبائع كلها من تراب وماء

وهواء ونار وجماد ونبات وحيوان وجن وإنسان وأفلاك وأملاك إنّما هي أعراض في الجوهر الواحد بالحقيقة، المتعدِّد بحسب الصور، يلبس الجوهر صورة فيسمَّى بها، كانت ما كانت. وهو المسمَّى بالكون، أي انتقلت من العدم إلى الوجود. ويخلع صورة فيزول عنه ذلك الاسم بزوالها، وهو المسمَّى بالفساد، أي انتقلت من الوجود إلى العدم، وزال عنها ما ظهر من الكون والوجود وهكذا العالم كلُّه دائم الكون والفساد في الصور في كلِّ نفس، غير أنه إذا خلع الجوهر ولبس صورة مثلها يقع اللبس، فتتلبَّس الصورة الثانية بالأولى، أي الصورة الكائنة بالفاسدة، وهو الخلق الجديد، الذي الناس في لبس منه، وما أدركه أهل الله أهل الكشف والوجود وبعض الحكماء القدماء، أدركوه عقلًا. (جزائري، مواف٢، ٦٧٥، ١٢)

- لا يخفى أنّ أفعل أسباب التقدُّم وجود روح حب العدل قيامًا بفروض دينية أو مراعاة لحقوق المروة والناموس، فالذي لا يحبّ العدل خوفًا من قصاص وضَعَه دينه للظالمين يجب أن يحبه لإرضاء المبادئ التي تؤسّس أعمال أهل المروة من الرجال عليها، فما لنا وللمأمورية الأولية في الحكومات المحلّية التي تكون في الغالب في يد غير أهل المحل، فإن البحث في المأموريات والوظائف المسلمة إلينا نحن الأهالي كافٍ، فمن منّا يا ترى يمتنع عن قبول وظيفة أو مأمورية حال كونه يعلم أنه لا يقدر أن يعيش بها ما لم يفتح كيسه لذهب الدناءة وهو ثمن الحق وعنصر الظلم، حتى أنّه قد بلغنا أن البعض يقبلون بوظائف معاشها السنوي أقلّ من ثلاثة آلاف غرش بل منها لا تزيد عن الألفين حال كونهم أصحاب عيال ويلتزمون أن ينقلوا من المركز أو غيره إلى مراكز مأمورياتهم بعد أن يصرفوا من الهبات ما يكاد يكون قدر معاش سنة، وأعظم برهان الفساد صرف المأمور أكثر من ضعف معاشه حال كونه ليس بذي ثروة ولا دخل آخر، وكم من مرّة رأينا المأمورين الأولين يحاولون تحسين بعض الأحوال غير أن تحزّبنا نحن أو تحزّب رؤسائنا وأكابرنا للأفراد يمنع خروج نواياهم الخيرية من القوة إلى الفعل، فوقوع الحقوق في هذه الآفات وحدها مسوغ عظيم للتذمّر والتشكّي، والذين يتذمّرون ويتشكّون هم الأمناء للدولة وهم أهل الغيرة والحمية. (سبستاني، فجل١، ٣١٢، ٣٤)

فساد إداري

- أمّا الإدارة فلا شكّ في صعوبة إصلاحها لتعسّر الوقوف على موجب الخلل، وعلّة الفساد في كلّ فرع من فروعها الكثيرة، ولأنَّ العمّال والحكّام والآمرين والمأمورين على اختلاف درجاتهم، لا يتبعون في أعمالهم قانونًا مخصوصًا بها مرعيًّا، فلا يُعلم مقدار حقّهم، ولا يُعرف واجبهم، ولا تلزمهم تبعة إلّا فيما يروم الرئيس. وذلك موجب لتأخّر الأعمال، وضياع الحقوق، وتبدّد أموال الدولة، واختلاف السلسلة الإداريّة، وضعف سطوة الرؤساء من كبار المأمورين إلى الوزراء. وما يفيد فيه تغيير العمّال، وتبديل المأمورين. فطالما جرى ذلك فما أزال خللًا، ولا أظهر نفعًا. وإنّما يجب تبديل الهيئات، مع تغيير الذوات، وتعيين المسؤولية، وتحديد الواجبات في الفروع، والأصل، والأطراف، والمركز، بحيث يكون كلّ عاملٍ مسؤولًا عمّا يعمل من طرف السلسلة الأخير إلى طرفها

الأول. فتحصل بذلك وحدة الحكم مع حسن التوزيع وهي الغاية التي ينتهي إليها انتظام الإدارات. ثمّ لا بدّ مع ذلك ممّا اشترطناه في كفاء القُضاة من التأمين، وكفاءة الحاجة فيما يجري على المأمورين من الأرزاق. فقد أفادنا الاختبار أن تقليل راتب المأمور إلى حدّ أن لا يفي بالضروري من حاجاته ليس في شيء من الاقتصاد وإنّما هو داعية الفساد، وموجب الدناءة والخيانة. أو ما نرى رأي العين أحوال ذوي الرواتب القليلة، وإنّ الرجل منهم ينفق على الخادم والفرس، أضعاف ما يجري عليه من ظاهر الرزق، فضلًا عمّا ينفق في داره، وعلى حظية جاره، وفي مجلس قماره ممّا يعجز عنه ذو الألوف المؤلّفة، والقناطير المقنطرة فهل ينزل عليه هذا المال من السماء كما أنزل المنّ على آل إسرائيل، أم تنبته له السجّادة كما تنبته لذوي الكرامات. كلّا وإنّما هو مال الدولة يُؤخذ جزافًا، ويُنفق بلا كيل. (إسحق، درر، ١٦١، ١٤)

فساد الهيئة الإجتماعية

- الأمم لم تبلغ ما هي عليه الآن إلّا بعد أن تقلّبت عليها الأحوال وحملت مشقّات دور الاستبداد عقيب الدور المسمّى بالحكومة الأبوية وهي كحكومة قبائل البادية في كل زمان وبعد أن يتسنّى لأقوى حاكم من حكّام القبائل أو القطائع التسلّط بقوّة التدبير أو السيف على عدّة منها يقبض على عنان إدارتها بالبطش بالمقاومين والأعداء والتغلّب على الأضداد والمناظرين فيصبح أمره قضاء نافذًا وقانونًا جاريًا. ولا يلبث من أدرك من السطوة هذا الشأو وبلغ من الاستبداد هذا المبلغ أن يساق بطبع النفس وحب الفخر والتنعّم والرفه إلى الإسراف والتبذير طلبًا لمجد النصر والفتوحات ورخاء الترف وإرضاء لهوى النفس، أو دفعًا لمحن والقيام بأعمال لا يتيسّر له القيام بها إلّا ببذل أموال غزيرة وإشغال كثيرين من الأمة في خدمته وإنفاذ أمره، وإن لم يكن فيه شيء من الخير لها فيضعف قوة شعبه بما يلقي على عواتقه من الأثقال المالية وما يشغل بأموره من قوّتها التحصيلية حال كون عمّاله وأعوانه وحاشيته ينهجون منهجه ويحذون حذوه، فينقص تحصيل الأمة عن احتياجها فيلجأ الفلّاح إلى الاستقراض بالرباء الفاحش لسدّ عوزه ودفع مطالب من استبدّ فيه، فينشأ عن ذلك طبعًا وقوع أهل الزراعة إذا كانت البلاد زراعية وأرباب الصناعة إذا كانت صناعية تحت حمل من الدين تنحني بثقله أظهرهم وتسلب راحتهم وتضيع قوّتهم، وإذا طالت هذه الحال تفسد الهيئة الاجتماعية وتكثر المهاجرة ويخرب العمران. (سبستاني، فجل٢، ٧٠٢، ٥)

فسق

- الفسق لغة؛ الخروج وهم الذين خرجوا عن إنسانيّتهم جملة واحدة (جزائري، مواف٢، ٥٦٧، ٢٢)

فصٌّ

- قول سيّدنا (ابن عربي): (فص حكمة إلهية في كلمة آدميّة). الفصُّ لغة، كلُّ ملتقى عظمين، والفصّ فصل الأمر، أراد - رضي الله عنه - بالفصّ هنا أنّه وفي كل حكمة حقّها وأعطاها مستحقّها، مع تلخيص الكلام الفاصل بين الحق والباطل. والحكمة تطلق على عدّة أشياء، منها: العلم، وهو المراد هنا.

والحكمة إذا وصف بها الحق فهي علم خاص، والفرق بينها وبين العلم أن الحكمة لها الجعل، والعلم ليس كذلك، لأنّ العلم يتبع المعلوم، والحكمة تحكم في الأمر أن يكون هكذا، فإنّه تعالى بحكمته رتّب هذا وخصَّ كل نبيٍّ من المذكورين بعلم وتجلٍّ أسمائي تجلّى عليه، فأضيف إليه. فالحكمة من الحكيم - تعالى - أفادت علمه بشيء مما غلب عليه من العلم، وانتسب إليه من الفوائد والحكم. والإلهية منسوبة إلى الإله، وإنّما اختصّت الحكمة الآدمية بالإلهية مع أن جميع الحكم إلهيّة، لأن آدم - عليه السلام - مجمع جميع الأسماء الإلهية التي توجَّهت على العالم، فإن الحق - تعالى - توجَّه على كلّ مخلوق باسم خاص، وتوجّه على آدم بجميع الأسماء التي تطلب العالم، فهو يدلّ على جميع الأسماء. (جزائري، مواف٣، ١٣٣٧، ١١)

فصاحة

- الفصاحة هي الحكاية، أو التأثير، أو الإقناع، ولا بدَّ في كلّ مكتوب من إحدى هذه الثلاث وقد يجتمعن به. (إسحق، درر، ١٣٤، ٨)

فصاحة في المفرد

- الفصاحة في المفرد: خلوصه من تنافر الحروف، ومن الغرابة، ومن مخالفة القياس اللُّغويّ. (مخان، بصل، ١٤٩، ٤)

فصح

- الفَصْح: خلوص الشيء ممّا يشوبه، وأصله في اللَّبن، يُقال: فَصُح اللَّبن وأفصح فهو فصيح ومُفصِح إذا تعرَّى من الرَّغوة. ومنه استُعِير: فَصُحَ الرَّجل: أي جادت لغته، وأفصح: تكلَّم بالعربيَّة، وقيل بالعكس، والأوَّل أصحُّ. (مخان، بصل، ١٤٨، ٢)

فصل

- إنّ الفصل تارة يكون مساويًا للماهيّة بأن كانا متّحدين ما صدقًا مع اختلافهما مفهومًا، وتارة لا يكون كذلك بل يكون أعمّ منها، وإذا كان مساويًا لها فتارة يكون تمام الجزء المميّز لها وذلك كالناطق بالنسبة لماهيّة الإنسان فإنّه مع كونه مساويًا لها تمام الجزء المميّز لها إذ لا يحتاج لشيء آخر معه في تمييزها، وذلك هو الفصل القريب لها، وتارة لا يكون تمام الجزء المميّز لها، وإذا كان كذلك، فتارة يكون تمام المميّز لذلك كالقوة التي هي جزء من ماهيّة الناطق التي هي متفكّر بالقوة، فإنّها ليست تمام المميّز لماهيّة الإنسان بل جزء منه، وذلك الجزء تمام المميّز لذلك المميّز الذي هو الناطق، وهذا هو الفصل البعيد بالنسبة للماهيّة والفصل القريب بالنسبة لمميّزها، وتارة يكون ليس تمام المميّز لذلك المميّز كالراسخة التي هي جزء من ماهية القوة التي هي كيفيّة راسخة في الذهن، فإنها ليست تمام المميّز لذلك المميّز بل جزء منه، وهذا هو الفصل البعيد بالنسبة للماهيّة بل وبالنسبة لمميّزها إلّا أنّه بعيد بالنسبة الأولى بمرتبتين وبالنسبة الثانية بمرتبة. (بيجوري، حبم، ٦٣، ٢٨)

- الفصل كلّي يقال على الشيء في جواب أي شيء هو في ذاته. وهو إمّا قريب وإمّا بعيد. فالأول ما كان مميّزًا عن كل ما يشاركه في الجنس كالناطق. فإنّه يميّز الإنسان عن كل ما يشاركه في الحيوانيّة. والثاني ما كان مميّزًا له عن بعض ما يشاركه فيه دون بعض كالحسَّاس بالنسبة إلى الإنسان. فإنّه يميّزه عن بعض ما

يشاركه في جنس النامي كالنبات ولا يميّزه عن البعض الآخر كالفَرَس. (يازجي، قم، ١١، ٣)

فصيح

- المراد بالفصيح ما كثُر استعماله في ألسنة العرب والغرابة، قلّة الاستعمال، وإذا كانت مخالفة القياس لدليل؛ فلا يخرج عن كونه فصيحًا، كما في سُرُر؛ فإنّ القياس الأسِرَّة. (مخان، بصل، ١٤٩، ١٥)

فضائل

- إنّ الفضائل من حيث هي مقولة بالتواطؤ محدودة لا تقبل تغييرًا ولا تبديلًا، فالاقتصاد فضيلة محقّقة، إن حصل فيها الشطط قربت من البخل، والشجاعة إن تجاوزت حدّها استحالت إلى المجازفة، والكرم أن تجاوز حدّه عاد إسرافًا، والصبر إن زاد عن قانونه أضعف الشهامة، والحلم إذا اشتدّ صار جبنًا، وإنما قد يعتري هذه الفضائل بعض تكيّف على حسب مقتضيات الأحوال، فإن قول الصدق في بعض الأوقات قد يكون مضرًا، وتكون المداراة واجبة، وكذلك ينبغي مع فلان أن لا يصنع إلّا العدل ومع إنسان آخر قد يكون العدل محض ضرر، وقد يكون الحلم في هذا اليوم فضيلة ويكون في غد مضرًا، فمراعاة الأوقات والأحوال واجبة في الجمعية التأنّسية. (طهطاوي، اكا١، ٣٤٤، ٢٥)

فضائل أهلية

- الفضائل الأهلية المدنية متكاثرة بتكاثر منافع الجمعية المدنية، وراجعة إلى أصل واحد وهو العدل العمومي والإنصاف المشترك بين أعضاء الجمعية المستلزم جميع فضائل الجمعية. (طهطاوي، اكا١، ٣٤٤، ٢٢)

فضائل شخصية

- الفضائل الشخصيّة ما ينبغي أن يتّصف بها كل إنسان لتكون وسيلة لحفظه، ومادة لصونه، ومنها ينتج حفظ العائلة والجمعية المركّبة من أفراد الناس. (طهطاوي، اكا١، ٣٤٤، ١٥)

فضائل منزلية

- الفضائل المنزليّة هي سلوك الطريقة النافعة في العمل لجمعية العائلة المعتبر إقامتها في منزل واحد، كالاقتصاد في المصارف، وبرّ الوالدين، وحسن العشرة مع الأزواج، وحسن تربية الأولاد، ومحبة الأخوة بعضهم لبعض، وإداء حقوق السيّد لخادمه والخادم لسيّده، فجميع الفضائل الشخصية والمنزلية متلازمة ومتصادقة على حفظ النوع البشري وتحسين حاله، وهي مخلوقة مع الإنسان من أصل الفطرة. (طهطاوي، اكا١، ٣٤٤، ١٧)

فضائل الناس

- من المعلوم أنّ فضائل الناس، من حيث هم ناس، إنما هي العقل، والعفّة، والعدل، والشجاعة. وهي فضائل الإنسان الحقيقية الأصولية، وغيرها، كالوفاء، داخل فيها، فما هو داخل في جملة العقل: ثقابة المعرفة، والحياء، والبيان، والصداع بالحجّة، والسياسة، والعلم، والحلم، وغير ذلك مما يجري هذا المجرى. ومما هو داخل في العفّة: القناعة، وقلّة الشره، وطهارة الازار، وما أشبه ذلك من أقسام العفّة. ومن أقسام الشجاعة: الحماية، والأخذ بالثأر، والدفاع، والنكاية،

والمهابة، والنصرة على الأقران، والسير في المهامه والقفار، وما أشبه ذلك. ومن أقسام العدل: السخاء، والسماحة، والصبر على التغابن والانظلام، والتبرّع بالنائل، وإجابة السائل، وقرى الأضياف، وما أشبه ذلك. (طهطاوي، اكا٢، ٣٥٣، ٤)

فضل

- عن عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما قال: قال رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - "العلم ثلاث: آية محكمة أو سنَّة قائمة أو فريضة عادلة، وما كان سوى ذلك فهو فضل" رواه الدَّارمي وأبو داود. (وهاب، أي، ٤٠، ٣)

فضيخ

- الفضيخ بالفاء والضادّ والخاء المعجمتين مأخوذ من الفضخ وهو كسر الشيء المجوّف، هو عصير البسر إذا غلى واشتدّ وقذف بالزبد، وهو حرام كالسكر. (جبرتي، رش، ٦١، ١٢)
- إنّ السكر عصير الرطب، والفضيخ عصير البسر، والنبيذ مطبوخ ماء التمر. (جبرتي، رش، ٦٢، ٧)

فضيلة

- إنّ الفضيلة صفة نفسية متمكّنة في نفس الإنسان، ينشأ عنها العمل الصالح، ويديمها ارتياح النفس إليها، فبها تصل النفس إلى أعلى درجات الكمال، وتستعدّ إلى الحصول على نيل المحمدة، فبهذا تكون أيضًا مستعدّة لفعل الخير العام للجميع، فحركة الفضيلة بهذا المعنى ليست حركة اختيار، فليس صاحب الفضيلة من ينهمك بجميع حواسه على بذل كل همّته في المنفعة الأهلية، لأن وجود مثل هذا الإنسان في الدنيا مستحيل، وإنّما الفاضل هو من يكون هواه مائلًا بحسب الإمكان إلى المنافع العمومية، واستحسانه لذلك، فبهذا يكون أقرب من درجة الكمال بقدر ما يلزم أن يتجنّب بالفضيلة عن المثالب وارتكاب الدنايا. ومن أركان الفضيلة الشجاعة، وقوّة الجسم، والعقل، وهذه الصفات مهمّة جدًّا في الفضيلة، فهي الوسائل التي تلزم لحفظ الإنسان وتحسين حاله. (طهطاوي، اكا١، ٣٤٣، ١٩)
- الفضيلة؛ مأخوذة من الفضل، وهو الزيادة. فإذا تشارك شيئان في صفة، واختصّ أحدهما بمزيد؛ يقال: فضله، وله الفضل عليه، مهما كانت زيادة فيما هو كمال ذلك الشيء. كما يقال: إنّ الفرس؛ أفضل من الحمار، بمعنى أنّه: يشاركه في قوة الحمل، ويزيد عليه: بقوة الكرّ، والفرّ، وشدّة العدْو، وحسن الصورة. فلو فُرض حمار اختصّ بسلعة زائدة في ظهره؛ لم يُقَل: إنه أفضل، لأنّ السلعة؛ زيادة في الجسم، ونقصان في المعنى، وليست من الكمال. والحيوان؛ مطلوب لمعناه، وصفاته، لا لجسمه. فإذا فهمتم هذا؛ لم يخف عليكم: أن العلم فضيلة، إن أخذتموه بالإضافة إلى جميع الحيوانات، أو أخذتموه بغير إضافة. فإنه فضيلة وكمال، على الإطلاق. وبه شرف العلماء والحكماء؛ وهو المرغوب فيه، المطلوب لذاته، لا لغيره. (جزائري، ذغ، ٤٤، ٧)
- إنّ الفضيلة هي الدرجة الرفيعة في الفضل، والفضل ضدّ النقص. أمّا الأنانيّة فهي نسبة لضمير المتكلّم على غير قياس. وفي عرفهم

إيثار الإنسان نفسه بما يراه خيرًا سواء جنى بذلك على غيره خيرًا أم شرًّا، وليس في حبّ الوطن أو الأمّة شيء من ذلك كما ترى. (إسحق، درر، ٥٢، ١٣)

فطرة

- إنّ الفطرة لها أول المسالك. (مرّاش، غبح، ١٢٩، ٢٦)

- الفطرة أيضًا بمعنى ما يظهر به الإنسان عند وجوده من التجلّي الإلهي الخاص الذي يكون له عند إيجاده، وهو الذي فسّر به بعضهم الفطرة فقال: "إنها الصفة التي يكون عليها كلُّ موجود في أول زمان خلقته" بمعنى الاسم الذي يتجلّى به الحق على المخلوق عند إيجاده. وهذا الإسم هو حقيقة ذلك الموجود. وبهذه الأسماء الخاصّة والتجلّي الخاص؛ تتميّز أشخاص النوع الواحد، وأنواع الجنس الواحد. وهذه الفطرة أيضًا لا تتبدّل ولا تتغيّر. فإن قلب الحقائق محال. (جزائري، مواف٣، ٩٨٨، ٩)

فطرة إنسانية

- ثمّ عدت إلى الفطرة الإنسانية، لاستكشاف العواطف الطبيعيّة فرأيت فيها من السذاجة والسلامة ما ينطبق على حكم التساهل من كل الوجوه. فعلمت أنّ التعصّب على قدم وجوده حادث طارئ على الإنسان. تولّد عن مفاسد الرئاسة في الجماعات، وتأصّل بالعادة والتقليد حتى صار في النفوس من الملكات. يظهر ذلك لمن تدبّر قِدَم التعصّب في جنب خروجه عن الطباع. ويعلمه من تأمّل أحوال الرئاسة في صدور هيئات الاجتماع. (إسحق، درر، ٣٧، ١١)

فطرة أهل المكان

- إنّ إجراء العدل في المكان يكاد يكون متعلّقًا بالمأمور الأول. غير أن فطرة أهل المكان هي ما يقوي أو يضعف ذلك المأمور. أما الشرقيون فيكادون يكونون مفطورين على ذلك. لأنّ رداءة الأحكام الماضية قد عوّدتهم ذلك، حتى أنهم يكادون لا يعرفون أن يقيموا حجّة، أو يفصلوا نزاعًا من دون أن يرشوا أو يرتشوا، والعياذ بالله. أما الآن فالحال هو على غير ما كان عليه قبلًا. وعلى الخصوص لأن أعين المعارف قد انفتحت فأصبح ستر الرياء لا يقوم بحق الاستتار كما كان يقوم قبلًا. فأمسى ما يجري في مخادع السرّ منشورًا على سطوح الافتضاح. فبناء على ذلك لا بدَّ من الميل عن سبيل الماضي في كل مكان لم يمنَّ على أهله الزمان بمن يقودهم إلى السبيل الذي قد مهّده حضرة مولانا السلطان. فيجري الحال على أحسن منوال ونتخلّص من خطر الوقوع في مَهْلَكة الحكم الفاسد وتحت أمرة الذين يشترون الوظائف بالمال لا بالاستحقاق. ومن نظر إلى الماضي وقابله بالحاضر ينثني متعجّبًا ويقول أأولئك نحن؟ (سبستاني، فجل١، ٧٨، ٣٣)

فطرة مطلقة

- أمّا الفطرة؛ فهي فطرتان: فطرة مطلقة، وفطرة مقيّدة. فأمّا الفطرة المطلقة؛ فهي المذكورة في قوله: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (الروم: ٣٠). أي خلقهم عليها، وجعلها في جبلتهم وفطرتهم، بمعنى خلقتهم. فإذا خرجوا إلى الوجود العيني؛ يخرجون عليها. وهي قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ﴾ (الأعراف: ١٧٢). وهذا العهد؛ أخذ على

الأرواح قبل وجود الأشباح. فكلُّ من خرج من الناس إلى عالم الأشباح؛ يخرج مفطورًا على هذه الفطرة من الطاعة والانقياد، لقوله: ﴿وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ﴾ (الأنبياء: ٩٢). وأنّه ليس أحد يعرف الحق - تعالى - إلّا في حضرة الربوبيّة، حتى العقل الأوّل، وتفرّد القديم - تعالى - بمعرفته نفسه في حضرة الألوهيّة. وهذه الفطرة المطلقة، والدين القيّم، أي القائم الثابت، لا تبديل له ولا تغيير فيه، فلا ينقل الأبوان ولدهما عنهما ولا غير الأبوين بنصٍّ قوله تعالى: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾ (الروم: ٣٠). وهو هذه الفطرة، كما أنه لا تبديل لكلمات الله وهو قوله: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ﴾ (ق: ٢٩) ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: ١٨٧). والذين لا يعلمون هذا هم الذين يظنّون أنهم عرفوا ربوبيّته تعالى لهم ووجوده بنظرهم وفكرهم، وهم إنما عرفوه بذلك فطرة فطرهم عليها. (جزائري، مواف٣، ٩٨٧، ٨)

- إنّ الفطرة المطلقة؛ لا تبديل لها ولا تغيير يلحقها. وهي فطرة كلّ إنسان سعيدًا كان أو شقيًّا. ولهذا كان المآل إلى الرحمة العامّة إن شاء الله. (جزائري، مواف٣، ٩٨٩، ٦)

فطرة مقيّدة

- أمّا الفطرة المقيّدة فهي مذكورة في حديث: "كلُّ مولود يولد على الفطرة" الخ بمعنى أنّه تعالى فطر الناس وخلقهم مستعدّين متهيّئين قابلين للدين الحق "فأل" في الفطرة، في الحديث؛ للعهد الذهني. أي الفطرة بمعنى القبول لكل تجلٍّ، والنهي لكلّ وارد، وإن اختلفت الأديان بسبب اختلاف النسب الإلهية، بسبب اختلاف الأحوال، بسبب اختلاف الأزمان. وهذه الفطرة تقبل التبديل والتغيير والتعيين والتقييد بعد الإطلاق والسذاجة... ولهذا، كان الأبوان ينقلان ولدهما من الإطلاق والسذاجة إلى التقييد باليهوديّة أو النصرانيّة أو أي نحلة كان عليها الأبوان. فهذه الفطرة - كما قلنا - تتغيّر وتتبدّل بنص الحديث الشريف. ومن فسّر الفطرة في الحديث بالإسلام من شرّاح الحديث فقد أبعد. وأمّا الغلام الذي قتله الخضر - رضي الله عنه - فإنه طبع يوم طبع كافرًا، أي فطر على الكفر بالدين الذي كان عليه أبواه، لحكم الإسم الإلهي، الذي تجلّى عليه أوّل إيجاده، كما بيّناه قبل. لا أنَّ الغلام طبع يوم طبع كافرًا بالفطرة المطلقة والدين القيّم. (جزائري، مواف٣، ٩٨٨، ١٦)

فعَّال

- إنّ الله فعّال لما يريد، ولا يكون شيء إلّا بإرادته، ولا يخرج شيء عن مشيئته، وليس شيء في العالم يخرج عن تقديره ولا يصدر إلّا عن تدبيره ولا محيد لأحد عن القدر المحدود ولا يتجاوز ما خُطَّ له في اللوح المسطور. (وهاب، رشح، ٩، ٣)

فعل

- الفعل هو المقول على تأثير الشيء في غير ما دام يؤثر فيه كالتسخين والتبريد. (بيجوري، حبم، ٦١، ١٤)
- إعلم أنّ نسبة الفعل الصادر في بادئ الرأي من المخلوق؛ جاءت متنوّعة في الكتاب والسنّة، فمرّة جاءت نسبة الفعل إلى المخلوق، ومرّة إلى الله - تعالى -، بالعبد، ومرّة إلى العبد بالله - تعالى - فأمّا نسبته إلى الله؛ فمن جهة أنّه الوجود الحق، والفاعل الحقيقي. وأمّا نسبته إلى المخلوق؛ فمن جهة أنّه مصدر الفعل في

الحس. وأمّا نسبته إلى الله بالمخلوق؛ فمن جهة أنّه آلة الفعل، كآلة النجّار والحداد. والفاعل هو الصانع لا الآلة. وأمّا نسبته إلى المخلوق بالله؛ فمن جهة أن المخلوق مظهر، وتعيّن للحق. والحق غيب، والمخلوق شهادة. وفعل المخلوق - في الحقيقة - سواء كان حيوانًا أو إنسانًا أو ملكًا أو غير ذلك، هو فعل الله - تعالى - وفعل المخلوق من حيثية واحدة، ولا حلول ولا اتّحاد. إذ اسم المخلوق إنسانًا أو غيره؛ شامل لظاهره وباطنه. وباطنه باعتبار هو الوجود الحق، وظاهره باعتباره هو الصورة المحسوسة، التي هي أحكام الاستعدادات الثابتة وأحوالها، وهي معان ظهرت في صورة محسوسة، كما تتصوّر المعاني يوم القيامة، وفي البرزخ، صورًا محسوسة تتكلّم وتوزن، كما ورد في الأخبار الصحيحة. فمن كان شهوده مقصورًا على الحسّ؛ قال الفعل للعبد، ولا بدَّ يعني الصورة الظاهرة المحدودة المقدرة، ومن كان شهوده مقصورًا، على أنّ الكمال والقدرة على الفعل؛ لا يكون إلّا لله - تعالى -، قال الفعل لله - تعالى - ولا بدَّ يعني الأمر الغيبي، ولا مدخل للصورة المشكلة المحسوسة إلّا من جهة الكسب. وكلا الطائفتين يرى أن الحق - تعالى - مباين للعبد ومنفصل عنه، فيلزمه، ولا بدَّ أن الحق في جهة من جهات العبد لا محيص له عن ذلك. ومَن كان كاملًا عارفًا بالحقائق ذا عينين؛ قال الفعل للحق - تعالى - من حيث هو فعل العبد، وفعل العبد من حيث هو فعل الربِّ، إذ ليس في نفس الأمر؛ إلّا الوجود الحق الظاهر بأحكام الأعيان الثابتة التي هي نسب الوجود واعتباراته تستر بها، وتُسمّى باسم العبد والمخلوق، ووصف بأوصافه في هذه المرتبة، وهذا الظهور. ومن عجيب أن الظهور تستّر. والتستّر ظهور. وفي هذا المجلي عميت العقول، فتباينت مداركها وأخطأت في كل ما تقول، من قدري وجبري وكسبي وجزء اختياري فلا طائل تحتها عند السير والتحقيق ودفع التشغيب والتفريق، وقد قال إمامنا وأستاذنا أبو حامد الغزالي، إن مسألة نسبة الفعل الصادر في العبد إلى الله - تعالى - أو إلى العبد؛ لا يرفع أشكالها شرع. يعني الأدلّة الشرعية، ولا عقل ولا كشف، ونحن - والمنّة لله - رفع عنّا أشكالها بالكشف، مع أننا نعلم يقينًا أنَّ كشف الشيخ أتمُّ وأعلى بما لا نسبة بيننا وبينه. والله أعلم بمطمح نظر الشيخ. (جزائري، مواف١، ١٠٤، ١)

- إنّ الحق - تعالى - هو الفاعل المنفرد بفعل كل ما يصدر من كل مخلوق إلى آخر مخلوق كان، ذلك المخلوق المنسوب إليه ذلك الفعل سببًا أو شرطًا أو مانعًا، وإنّما الحق - تعالى - يتنزَّل من مرتبة إطلاقه مع إطلاقه حينئذٍ، إلى صورة الشرط أو السبب أو المانع، فيفعل ما يفعل بتلك الصورة، مع غناه عن تلك الصورة، لو أراد الفعل بدونها. ولكن الاختيار والحكمة هكذا، فينسب الفعل في بادئ الرأي إلى الصورة، وليس الفعل إلّا له - تعالى - وحده لا شريك له. وحينئذٍ يكون عند ربّه مرضيًّا، لأنه لا فعل له حتى يخرج عن كونه عند ربّه مرضيًّا، إذ الرضى والمحبة من الحق - تعالى - لمخلوقاته هي الأصل، وبها أوجدهم، فهي السبب الأوَّل في الإيجاد، فمن علم أنْ لا وجود له ولا فعل فهو على الأصل من الرضى والمحبة. (جزائري، مواف١، ٤٠٠، ١١)

- الفعل فعل الله حقيقة لأنّه في التكوين لمن قال له "كُنْ" والفعل الصادر من العبد المكلّف، وإن كان للّه حقيقة فقد حكم تعالى عليه بأنّه منه حسنًا وسيّئًا. وأضاف تعالى الفعل إلينا في كتبه وعلى ألسنة رسله - عليهم الصلاة والسلام - لكوننا محلًّا لظهور الفعل، فإن كان الفعل شيئًا أضفناه إلينا بإضافة الله. إذ الصحيح أن الفعل مربوط بين حق وخلق، غير مخلص لأحد الجانبين، فما ثمّ إلّا وجود الحق - تعالى -. والتغييرات الظاهرة في هذه العين أحكام أعيان الممكنات، فلولا العين ما ظهر الحكم، ولولا الممكن ما ظهر التغيير، فلا بدّ في الأفعال من حق وخلق، وهو تعالى، آخذ بنواصي عباده إلى ما أراد وقوعه منهم، وما أراد منهم إلّا ما هم طالبون له باستعدادهم، فكلّفهم وأمرهم ونهاهم وعاقبهم وغضب عليهم ورضي عنهم. فالشقاء للغضب الإلهي والسعادة للرضاء الإلهي. فيجب على العبد أن يرضى بما يُرضي الله ويغضب مما يُغضب الله، فإنه تعالى وصف نفسه بالرضا والغضب والكراهة. فمن ارتفع عن أحد الوصفين فليس بكامل، بل ناقص. (جزائري، مواف٣، ١٢٨١، ١١)

- قال ابن عقيل الكلمة إمّا إسم وإمّا فعل وإمّا حرف، لأنّها إن دلّت على معنى في نفسها فهي الإسم، وإن اقترنت بزمان فهي الفعل، وإن لم تدلّ على معنى في نفسها بل في غيرها فهي الحرف. (أسير، أرش، ٨، ١٦)

فعل الله

- حتى يعرفوا انفراده - تعالى - بالخلق والتدبير، وإن فعله - تعالى - لا يتوقّف على الأسباب العاديّة ولا العقلية، وإنّما يفعل مع الأسباب إذا أراد لحكمته ويفعل مع فقدها إذا أراد لقدرته. فهو الفعّال لما يريد، يخرج الخير ممّا صورته شرّ، ممّا صورته خير، كما هو مشاهد لكم، فكم أخرج منّة من محنة، ومحنة من منّة، لا إله إلّا هو الواسع الحكيم. (جزائري، مواف١، ٤٣، ١٣)

فعل العبد

- ليس العبد يخلق كل فعل من أفعاله الاختياريّة، وظاهر ذلك أنّه يخلق بعض أفعاله الاختيارية لأنّ القاعدة أنّه إذا تقدّمت أداة السلب على أداة العموم أفادت سلب العموم، كما في قولهم لم آخذ كل الدارهم مع أنّ المراد أنّه لا يخلق فعلًا أبدًا، وقد يقال قوله ولم يكن مؤثّرًا قرينة على المعنى المراد، والقاعدة أغلبية لا كلّية. (بيجوري، تمر، ٦١، ١٣)

- أيُّ دليل أقوى على نسبة الفعل إلى العبد، وإضافته إليه، والتجلّي فيه، إذ كان من صفته كون الحق خلق الإنسان على صورته، فلو جرّد الفعل عنه لما صحَّ أن يكون على صورته. ولما قبل التخلّق بالأسماء، وقد صحَّ عندكم وعند أهل الطريق بلا خلاف، أنَّ الإنسان مخلوق على الصورة، وقد صحَّ التخلُّق بالأسماء. (جزائري، مواف٣، ١٠١٥، ١١)

فعل متعدٌ

- إعلم أنّ للمتعدي معنيين: ما جاوز فعل فاعله إلى المفعول به وهو المقابل اللازم المراد عند الإطلاق وهو المراد ههنا بدلالة عد الهمزة والتشديد من أسبابه، فلا بدّ من تخصيص حرف الجرّ بالباء وما يتعلّق معناه بغيره بواسطة حرف من حروف الجر، أي غير باء النقل ويسمّى متعدّيًا بغيره، وهذا عام متناول للمتعدي واللازم، ولا يراد هذا المعنى إلّا

عند بيان المتعدّى إليه وبه. (أسير، رشه، ٨، ١٧)

فقر

- إذا صحَّ الفقر أي تمَّ تحقُّق العبد بالفناء الصِّرف، انقلب فقره غنًى صرفًا ووجودًا محضًا كما أنَّه إذا تمّ الليل، كان النهار وظهور النور، واختفى الظَّلام، وكان هو الله لأنَّ الله تعالى نور السموات والأرض، والسموات والأرض ظلام، فإذا ظهر النور بطل الظلام، ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل، وقال تعالى ﴿وَقُلْ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَٰطِلُ إِنَّ ٱلْبَٰطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾ (الإسراء: ٨١) وإذا لم يصحَّ الفقر، أي لم يتمّ تحقُّق العبد به، لا يكون هو الله بل هو العبد حينئذٍ لأن الله منزّه عن العالمين، والله أعلم وهو القويّ المتين. (نابلسي، حن، ٢٤٣، ١٣)

فقر الشرق

- إنّنا نعلم أن علّة فقر الشرق خروج الذهب منه وذهابه إلى أوروبا كفائض دين وثمن مصنوعات، لا بدّ من أن نقول إن كساد بضاعة التجارة أي وقوف دولابها هو بالاشتراك مع أهالي أوروبا وأميركا وكذلك في مصر، وليس السبب واحد في كل البلدان وقد أصبحت الدنيا كبلاد واحدة من جهة العلاقات المتنوّعة، فاجتماع أسباب كثيرة فيها أكثر في كل بلاد منها فجاء بالتأخّر الجاري في الأعمال والخسائر المالية قلّلت الأمنية فازداد الشعور بالضيق والحالة السياسية ليست على ثبات وتأثير ذلك عظيم في جميع الأعمال ولا سيّما في الشرق. (سبستاني، فجل٢، ٣٨٨، ٢٠)

فقه

- إنّ الحديث بمنزلة الأساس الذي هو الأصل والفقه بمنزلة البناء الذي هو له كالفرع، وكل بناء لم يوضع على قاعدة أساس فهو منهار، وكل أساس خلا عن بناء وعمارة فهو قفر وخراب. (دهلوي، رد، ١٦، ٢٩)
- عبادة الرهبان هي أفضل الأعمال، وتسمّى الولاية، وعبادة الأحبار، هي العلم والفقه، ثم تغيّرت الحال إلى أنّ عبد من دون الله من ليس من الصالحين، وعبد بالمعنى الثاني من هو من الجاهلين. (وهاب، كت، ٨٤، ١١)

فقه القضاء والفتيا

- إن فقه القضاء والفتيا مبني على أعمال النظر في الصور الجزئيّة وإدراك ما اشتملت عليه من الأوصاف الكائنة فيها، فيلغي طريدها ويعمل معتبرها، وأصله لابن عبد السلام، وعلم القضاء وإن كان أحد أنواع علم الفقه ولكنّه متميّز بأمور لا يحسنها كل الفقهاء، وربما كان بعض الناس عارفًا بفصل الخصام وإن لم يكن له باع في غير ذلك من أبواب الفقه. (سنوسي، معش، ٥٢، ١)

فقهاء

- أمّا الفقهاء فإنّهم خُصّوا بالاستنباط في فقه الكتاب والحديث، والتعمّق بدقيق النظر في ترتيب الأحكام وحدود الدين، والترتيب بين الناسخ والمنسوخ، وغيرهما، فهم حكّام الدين. (طهطاوي، اكا٢، ٤٠١، ١٥)
- أمّا الفقهاء فإنهم فُضّلوا على أصحاب الحديث بما خُصّوا به من الاستنباط في فقه الحديث، والتعمّق بدقيق النظر في ترتيب الأحكام وحدود الدين، والترتيب بين الناسخ والمنسوخ

وغيرها، فهم حكّام الدين. (طهطاوي، اكا٢، ٧٢٩، ٧)

فقير

- أمّا الفقير فلا يستطيع أن يبرز شرّه إلى الفعل بحيث أنّ الفقر يحول بينه وبين أمارته ويحضّه دائمًا على الجهاد في سبيل معيشته لسداد عوزه، فيقلع عن إيغال أفكاره في عراقيل عمل الشرّ. إذ لا تأذن له الفاقة أن يتفرّغ لتحصيل الذرائع التي تمكّنه من نفخ نفسه وسلخ غيره كما يفعل الغني. ومن حالته هذه ينتج منه عمل النفع والخير في خدمة الجمهور كما سبق، إذ يحرث الأرض ويفلحها ويصنع الطرقات ويترع الأنهار ويقود في البحار ويشيّد المدن والقرى ويعمل في معامل الآلات الخدمية ونسج الأقمشة وتقريب المواصلات بين البشر، بينما يكون الغني مرتاحًا على الأرجوان والديباج ومحتفًا بخدام أمواله المجموعة من تعب الفقير أن يكن بالوراثة الرديئة الأصل أو بالاحتيالات التجارية التي هي سرقات شرعية، كما قال بعض الحكماء. (مرّاش، غبح، ١٤٠، ١١)

فكر

- الفكر: وهو قوة في أول التجويف الأوسط من الدماغ، تُركّب بعضها ما في الخيال مع بعض، وتفصل بعضه عن بعض، بحسب الاختيار. (نابلسي، وج، ٢٦٩، ١٨)

- إنّ الفكر يطلق على ثلاث معان: الأوّل حركة النفس في المعقولات أي حركة كانت، وهذا هو الذي يعدّ من خواص الإنسان، والثاني مجموع حركتين إحداهما حركتها من المطلب الذي تتردّد في ثبوته كحدوث العالم إلى مباديه كتغيّر العالم، والأخرى حركتها من مباديه إليه جازمة به، والثالث الحركة الأولى من هاتين الحركتين وحدها وإن كانت الثانية هي المقصودة. (بيجوري، حبم، ٩، ٦)

- الفكر المراد به حركة النفس في المعقولات. (بيجوري، حبم، ١٦، ١٩)

- الذهن وقد تقدّم غير مرّة أنّ الفكر حركة النفس في المعقولات، وقيل هو ترتيب أمرين معلومين فأكثر للتوصّل إلى مجهول، وهذا التعريف مستلزم للعلل الأربع أعني العلّة الصوريّة وهي هيئة الشيء وصورته المخصوصة، والعلّة الماديّة وهي ما يتركّب منه ذلك الشيء، والعلّة الفاعليّة وهي ما منه ذلك الشيء، والعلّة الغائيّة وهي ما لأجله ذلك الشيء، مثلًا السرير لا بدّ له من علّة صوريّة وهي هيئته وترتيب خشبه على الوجه المخصوص، وعلّة مادية وهي الخشب والمسمار، وعلّة فاعليّة وهي النجّار، وعلّة غائيّة وهي الجلوس عليه. (بيجوري، حبم، ١٨، ٢٧)

- كما أنّ الشيء، يكون حاضرًا بين يدي الإنسان، وإذا لم يحرّك حدقته، من جانب إلى جانب، تحريكات كثيرة، لم يرَ ذلك الشيء؛ فكذلك العقل، ما لم يتحرّك، من معقول إلى معقول؛ لم يدرك الشيء على حقيقته. وتلك التحريكات؛ هي المسمّاة: بالفكر، ونظر العقل. وكما أنّ العين الباصرة، لا يمكنها إدراك الأشياء؛ إلّا عند طلوع النيّرات، كالشمس ونحوها؛ فكذلك العقل، لا يقدر على إدراك الحقائق، دون خطأ، إلّا إذا طلعت عليه أنوار التوفيق والهداية، من الله تعالى. (جزائري، ذغ، ٣٨، ١٤)

فلاحة

- فلئن كان التاريخ يعجز عن تمزيق حجاب القدمية القصوى ليكشف لنا تفصيل ما أحدثه الزمان مع تلك العائلة هناك. إلّا أنه مع ذلك قد ينهج لنا طريقًا نسير به على قدم الاستقراء إلى حيث نقول: إن هذه العائلة قد اغتنمت لذّة العيش في ذلك المكان الخصب فمكثت به آمنة وصارت تعيش بنتائج الأرض وحاصلات الحيوانات المنفردة هناك وتسلك تحت إرشاد الكبير منها خلفًا بعد سلف، ولم تزل مع تقدّم الزمان تنمو وتتّسع بانضمام آخرين إليها، حتى صارت جمهورًا غفيرًا يجري تحت سياسة ذلك الكبير الذي كان يخترع شرائع وقوانين يلتزم باعتناقها كل فرد من هذا الجمهور لدفع وقوع الخلل في نظام الجمعية. وبناء على ذلك سمّوه أميرًا، ولكون المواشي والأنعام قد كثرت أيضًا وتعاظمت هناك لتواصل الداخلة وانقطاع الخارجة كما تطلب طبيعة حيوان الكلأ إذ يوجد الإنسان، لم تعد من ثم تلك البقعة كافية لإشباع الجميع دون توجيه الاعتناء بها فصارت القطعان تتشتّت، ولذلك بادر الناس إلى فلاحة الأرض وتهذيبها بعد أن تعلّموا العملية الإنباتية من نفس الطبيعة، لأنهم كانوا يراقبون كيفية هذه العملية من السنابل او القصلات التي كانت تطرح الحبوب أو البزور في التراب بعد النضج فتدفن هناك ثم تنهض نامية على شكل الأصل. (مرّاش، غبح، ٣٧، ٣٠)

فلاحة الفطرة البشرية

- لا يمكن نموّ الأدب والتهذيب في طبيعة الإنسان ما لم يُزرعا فيها منذ نعومة الأظفار. ولا يُحسِن هذه الزراعة إلّا المؤدّبون والآباء. فعلى هؤلاء الاعتناء بفلاحة الفطرة البشرية في عصر غضاضتها وبضاضتها، ويتمّ ذلك بتطبيع هذه الفطرة على السلوك في طريق الشريعة الإنسانية. وهي كل الصفات التي بها يتميّز الإنسان عن البهيمة. ومصدر هذه الصفات هو معرفة الحقيقة. ولا يمكن حصول هذه المعرفة إلّا بسدّ سبل الأكاذيب والأوهام عن عقل الحداثة المستعدّ لقبول كل غثٍّ أو سمين. فالحذر ثم الحذر من فتح أبواب العقل الحدث لدخول أعداء الحقيقة أي الأكاذيب التي تغشي الصدق وتحجب أنواره. والأضاليل التي تطعن الهدى وتبقيه مجندلًا. والأوهام التي تبدّد الحزم وتجعله عدمًا. والخرافات التي تقوّض ركن الصواب وتقلب دعائمه. (مرّاش، غبح، ١٢٠، ٣٥)

فلاحون مستعبدون

- الذي يستبان من كلام المؤرّخين والمخطّطين للبلاد أنّ الأرض الخصبة في مادة الزراعة كانت رأس مال الزارع، يستثمرها ويستولي على فائدتها، فإن الحراثين والعَمَلة في القرى والبلاد كانوا ملكًا لمالك الأرض بالتبعية لها، أو أرقاء بالشراء، وكذلك المواشي والسباخ وآلات الحراثة كانت أيضًا ملكًا لربّ الأرض، فكان العبيد والفلاحون المستعبدون يحرثون الأرض ويسوونها ويبذرونها إلى أن يحصدوها وينقلوا محصولها إلى بيت سيّدهم، وكانت نظارة الفلاحة ومباشرة الزراعة منوطة بأكبر عبيد السيّد أو عتقائه ممن يستنجبه منهم، وليس لهذا المباشر، ولو معتوقًا، مرتّب خاص في نظير عمله بل معيشته في بيت سيّده كالعبد، وعليه طعمه وملبسه في نظير الانتفاع بخدمته، فإذا جسر المعتوق وخرج من بيت سيّده المتربّي فيه لا يجد من يقوم بشؤونه، فكانت الحركة في

تلك الأوقات مشؤومة على العتقى وأمثالهم. هذا ما يخصّ الزراعة من المنافع العمومية في تلك الأزمان. (طهطاوي، اكا١، ٣٤٩، ٨)

فلسفة

- الفلسفة: لغة: يونانية، ومعناها محبة الحكمة. وفيلسوف: أصله فيلاسوف: أي محب الحكمة، وفيلا: المحب، وسوف: الحكمة. (عاملي، كشك٢، ٤٠، ١٦)

فلسفة سياسية

- ثبت وجود علم بأصول تُعرف به أحوال السياسة والحكومة، لا أحوال حكومة معلومة مقصودة بالذات، ولكن الحكومة على الإطلاق بالنظر إلى طبائعها وقوانينها وأشكالها الأصوليّة، وما يجب عليها وما يجب لها وما ينشأ عنها من الآثار، وهو ما سمّاه بعضهم بالفلسفة السياسيّة. (إسحق، درر، ٢١٨، ١١)
- إنّ علم الأخلاق والحكمة الأدبيّة هو الذي تُعرف به الفلسفة السياسيّة، وتُعلم غايتها الحقيقيّة لما أنه مبني على العدل الذي هو قسطاس الأعمال، والفضيلة التي هي حدّ الكمال كما سيجيء. (إسحق، درر، ٢٢٠، ٤)

فلق

- الفلق هو بياض الصبح إذا انفلق من الليل وهو من أعظم آيات الله الدالّة على وحدانيّته. (وهاب، تفس، ٣٨٥، ١١)

فلك

- الفلك في الأصل كل شيء دائر، ومنه فلكة المغزل. والمراد به هنا - على قول كثير - هو موج مكفوف تحت السماء تجري فيه الشمس والقمر. وعن الضحاك: هو ليس بجسم، وإنما هو مدار هذه النجوم. وفيه القول باستدارة السماء. (آلوسي، مق، ٩٥، ١)

فن

- إعلم أنّ الإفرنج قسّموا المعارف البشرية إلى قسمين: علوم، وفنون، فالعلم: هو الإدراكات المحقّقة المذكورة بطريق البراهين، وأمّا الفن: فهو معرفة صناعة الشيء على حسب قواعد مخصوصة. ثم أن العلوم تنقسم إلى رياضية وغيرها، وغير الرياضية تنقسم إلى طبيعيات وإلهيات، والعلوم الرياضية هي الحساب، والهندسة، والجبر والمقابلة. (طهطاوي، اكا٢، ٢٢٧، ٤)

فن الإدارة

- إنّ الأصول والأحكام التي بها إدارة المملكة تُسمّى: فن السياسة الملكيّة، وتُسمّى: فنّ الإدارة، وتُسمّى أيضًا: علم تدبير المملكة، ونحو ذلك، والبحث في هذا العلم، ودوران الألسن فيه، والتحدّث به، والمنادمة عليه في المجالس والمحافل، والخوض فيه الغازيتات، كل ذلك يُسمّى "بوليتيقية"، أي سياسة، وينسب إليه فيقال بوليتيقي، أي سياسي. فالبوليتيقية هي كل ما يتعلّق بالدولة وأحكامها وعلائقها وروابطها، فقد جرت العادة في البلاد المتمدّنة بتعليم الصبيان القرآن الشريف في البلاد الإسلامية وكتب الأديان في غيرها قبل تعليم الصنائع، وهذا لا بأس به في حدّ ذاته، ومع ذلك فمبادئ العلوم الملكيّة السياسيّة، التي هي قوة حاكمة عموميّة، وفروعها، مهملة في الممالك والقرى بالنسبة لأبناء الأهالي، مع أنّ تعليمها أيضًا لهم مما يناسب المصلحة العمومية، فما

المانع من أن يكون في كل دائرة بلدية معلّم يقرأ للصبيان، بعد تمام تعليم القرآن الشريف والعقائد ومبادئ العربيّة، مبادئ الأمور السياسيّة والإدارية، ويوقفهم على نتائجها، وهو فهم أسرار المنافع العمومية التي تعود على الجمعيّة وعلى سائر الرعيّة من حسن الإدارة والسياسة والرعاية في مقابلة ما تعطيه الرعيّة من الأموال والرجال للحكومة، ويفيدهم أسباب إيجاب الحكومة على الأهالي أن تخدم وطنها بنفسها خدمة شخصيّة في العسكرية، وأسباب إلزام الأهالي بدفع حصة مخصّصة من أموالهم بوصف خراج أو "ويركو" أو عوائد، أو نحو ذلك من جبايات الحكومة القائمة في الدول الإسلامية مقام الزكاة المعطّلة، وكذلك ليعرف الأهالي أسباب إيجاب الحكومة عليهم أن يتنازلوا عن شيء من أملاكهم وعقاراتهم عند الاقتضاء واحتياج الحكومة لذلك للمصلحة العمومية، كتوسيع الطرق وما أشبع ذلك من العمليات التنظيمية. فإذا ارتكز في أذهان الصبيان من زمن شبوبيّتهم أصول هذه السياسات الشرعية وفروعها، وفهموا الأسباب والمسبّبات، سهل عليهم عند بلوغ الرشد، والوصول إلى كمال الرجولية، إجراء مفعولها. وهل هذا التعليم إلّا إيقاف أهل الوطن على معرفة حقوقهم وواجباتهم بالنسبة لأملاكهم وأموالهم ومنافعهم وما لهم وما عليهم، محافظة على حقوقهم، ودفعًا للتعدّي عليها؟ (طهطاوي، اكا١، ٥١٧، ١٠)

فن الكتابة

- في فن الكتابة: هو فن يعرف به التعبير عن المقصود بنقوش مخصوصة تُسمّى حروف الهجاء أو حروف المعجم، وأغلب الحروف الهجائية متّفقة في سائر اللغات، ومبدوّة بحرف الألف، إلّا عند الحبشة فإنّ حرف الألف هو الثالث عشر، وصناعة الكتابة شديدة النفع عند سائر الأمم، وهي روح المعاملات، وإحضار الماضي، وترتيب المستقبل، ورسول المراد، ونصف المشاهدة. (طهطاوي، اكا٢، ٢٣٥، ٢)

فناء

- إنّ "الماهيّات" كلها تابعة للوجود، قائمة به، لا أنّ الوجود تابع لها، قائم بها. ولا يصحّ في العقل المهتدي أن يكون الوجود صفة لشيء من الأشياء أصلًا، لأنّه لو كان صفة لشيء لكان تابعًا لذلك الشيء، ومفتقرًا إليه، فإنّ الصفة تتبع الموصوف، وتفتقر إليه في قيامها به، إذ لا تكون صفة بغير موصوف. ومن المعلوم أنّ كل شيء تابع للوجود، ومفتقر إليه، وقائم به، بمعنى أنّه لولا الوجود لما كان ذلك الشيء. فيلزم حينئذٍ أن يكون كل واحد منهما مفتقرًا إلى الآخر وتابعًا له ومتوقّفًا عليه، فإنّ الصفة تتوقّف على الموصوف في ثبوتها، إذ لا قيام لها بنفسها. والشيء موقوف على الوجود، إذ لا قيام له إلّا بالوجود، فيلزم من ذلك توقّف الشيء على نفسه بواسطة غيره، وهو "الدور" المحال الذي ذكره علماء الكلام. فبطل كون الوجود صفة للأشياء، وثبت كون الأشياء قائمة بالوجود. وإذا كانت قائمة بالوجود يجوز أن تكون صفات للوجود من حيث تجلّيه وظهوره بها، لا من حيث ما هو عليه في نفسه. وكون الأشياء صفات للوجود بالمعنى الذي ذكرناه، إنّما هو بالنظر إلى إدراك العقل، بطريق الوهم الغالب عليه. وإلّا فلو تحقّق العقل لوجد الأشياء على ما هي عليه من العدم الأصلي،

والوجود على ما هو عليه؛ لم يتغيّر كل منهما عن حقيقته. والعدم لا يكون وصفًا للوجود، كما أنّ الوجود لا يكون وصفًا للعدم. وهذا هو المراد بـ"الفناء" في طريق السالكين وبـ"الشهود" و"العيان". فإنّه حيث ظهر الوجود للوجود، ثبت العيان والشهود، ولكن بعد اضمحلال الرسوم والحدود. قال الله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص: ٨٨)، أي: ذاته التي هي الوجود الواحد المذكور. (نابلسي، وج، ٩٧، ٢١)

- أمّا طريق السادة الخرازية: فهم منسوبون إلى أبي سعيد الخراز وطريقته الفناء والبقاء، وكان يقول الفناء فناء العبد عن رؤية العبودية والبقاء بقاؤه بشهادة الألوهية نظرًا إلى كل من عليها فانٍ ويبقى وجه ربك. (سنوسي، سم، ٩٧، ٨)

فناء أول

- يذهب العقل عن المعقولات وكل حاسّة عن محسوسها وتصير كأنّك تدرك ولا تدرك كحال رجل أصيب بمصيبة فمرّ على صاحبه ونظر إلى وجهه ولم يسلم عليه، فإذا قيل له لأي شيء لم تسلّم فيقول له والله ما رأيتك من عظم مصيبتي، ولمّا كان هذا المقام محلّ الذهول كانت إقامة السالك فيه مدّة طويلة، فهو ذاهل عن نفسه ومشتغل عن محبوبه بذكر إسمه، وهذا هو الفناء الأول المعين على الترقّي. (سنوسي، معش، ٢٨٦، ٧)

فناء ثانٍ

- النفس الراضية وهي صاحبة الفناء الثاني الذي هو محو الصفات البشرية من غير أن يعقبه البقاء في الحال وعلامته عدم الالتفات للخلق فمن التفت إليهم لاسيّما الظالمون مسّه نار طباعهم. (سنوسي، معش، ٢٩٠، ٢٤)

فناء الصور

- إنّ الصور التي في العالم كلها نِسَب وأحوال لا موجودة ولا معدومة، وإن شوهدت من وجه فهي غير مشهودة من وجه آخر، وما في العالم إلّا صور. فمجموع العالم أعراض، فهو ذاهب في كل آن لذاته لأن من حقيقته أن لا يثبت أكثر من آن. والحق لا يعطى إلّا الوجود ولا يكرّره بصورة واحدة. فقول سيّدنا يذهب بخلق المراد بنسبة الإذهاب إلى التجلّي الإرادة الكلّية تسامحًا وإلّا فالأمر كما قلنا، وإن الذاهب يذهب لذاته. فأمّا ذهابه، يعني العالم، فهو الفناء له، ولا تذهب صورة وتفنى إلّا وذهابها وفناؤها عين ظهور صورة أخرى في عين تلك الجواهر، تماثل الذاهبة غالبًا أو تخالفها. فعين زمان ذهاب الصورة الذاهبة وفناؤها عين زمان تلك الصورة الجديدة، لا أنّه بعد الذهاب والفناء تحدث الأخرى. فهذا التجلّي واحد العين ويعطي النقيضين، وهو معنى قول سيّدنا: يعطي خلقًا ويذهب بخلق، فهو كنفخة البعث تذهب بالأجساد البرزخية التي الأرواح متعلّقة بها في البرزخ. وتوجد الأجسام الطبيعية العنصرية فتعلّق بها الأرواح والنفخة واحدة العين، لا تكرار فيها. (جزائري، مواف٣، ١٢٧٤، ١)

فناء وبقاء

- (فإذا أفناك) الحق تعالى وفيه إشارة إلى أنّ الفناء والبقاء ليسا داخلين تحت مقتضى إرادتك واختيارك بل هما حالتان يقيم الله تعالى في أحدهما من أراد من عباده قال تعالى: ﴿مَّا يَفْتَحِ

ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَاۖ وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦۚ﴾ (فاطر: ٢) (عنك) أي عن نفسك ووجودك بأن أراك آياته في الآفاق، والآيات عين الآفاق فأخرجك عن الآفاق إلى آياته ثم أراك آياته في نفسك. والآيات عين نفسك فأخرجك عن نفسك إلى آياته فعلمت أنه الحق. (نابلسي، رت، ٨٧، ٩)

- أمّا طريقة السادة القادريّة فهي المنسوبة إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني قدّس الله سرّه، ومبناها على الذكر الجهري في حلقة الاجتماع والرياضة الشاقّة في العكفة بالتدريج في تقليل الأكل والفرار من الخلق، وسلوكهم مصحوب في البداية باستحضار جلال الله وعظمته فبذلك تنقمع النفس وتتهذّب لأنّ التربية بالجلال أسرع للتخلّص من الرعونات، وصفة الجلوس للذكر أن يجلس متربّعًا ويمسك بإبهام الرجل اليمنى مع ما يليه العرق المسمّى بالكيماس، وهو العرق العظيم الذي في جوف قفل الركبة ويضع يديه على ركبتيه فاتحًا أصابعها بنقش لفظ الله، ويذكر باللام ويلازمها مدّة حتى ينشرح صدره ويكاشف بالأنوار الإلهيّة، ثم يشتغل بذكر آوْرْدَ بَرْدَایْ أي ذكر الفناء والبقاء المنسوب إلى شيخ الشيوخ سيدي عبد القادر وهو أن يجلس كما مرّ ويدير وجهه جانب الكتف الأيمن قائلًا (ها)، ويدير وجهه الأيسر قائلًا (هو)، ويخفض رأسه ضاربًا في نفسه بقوله (حي)، ويعود إلى العمل بلا توان. (سنوسي، سم، ٣٨، ٤)

- ذكر الفناء والبقاء المنسوب إلى شيخ شيوخ سيدي عبدالقادر وهو أن يجلس كما مرّ ويدير وجهه جانب الكتف الأيمن قائلًا (ها)، ويدير وجهه إلى الأيسر قائلًا (هو)، ويخفض رأسه ضاربًا في نفسه بقوله (حي)، ويعود إلى العمل بلا ثوان وتمام مبانيها وأركانها من كون المريد يشتغل بالإسم الأول وهو الكلمة ما دام في النفس الأمّارة، وبالثاني وهو الله ما دام في النفس اللوامّة، وبالثالث وهو، هو، ما دام في النفس الملهمة، فإذا ترقّى لأول درجة الكمال يذكر الإسم الرابع وهو، حي، مع ما لذلك من اللوازم والضوابط ومراعاة ما لذلك من الشرائط مستوفى في كتابنا السلسبيل. (سنوسي، منر، ٦٤، ٢٠)

- التجلّي في الآخرة يكون على قدر العلم بالله الحاصل في الدنيا، مع أنّ الفاني لا يشهد في فنائه إلّا صورة علمه الذي اكتسبه في مجاهدته، فما زاده الفناء عن العالم فائدة، وأن الفاني يفنى عن عبوديّته. وكل أمر يخرج العبد عن أصله وحقيقته فما هو من الشرف بمكان. فالدنيا ليست بموطن الفناء في الحق وإنّما موطن الفناء والشهود الدار الآخرة، وأما الدنيا فإنها دار عمل وتكليف ومجاهدة، وأما عطف البقاء على المنهى عنه وهو الفناء، مع أن البقاء للحق ثابت لا يزول، فهو نسبة محقّقة. فإنّما ذلك حيث كان الفناء والبقاء حالين مرتبطين، فلا يفنى إلّا باقٍ ولا يبقى إلّا فانٍ. فالموصوف بالفناء لا يكون إلّا في حال البقاء، والموصوف بالبقاء لا يكون إلّا في حال الفناء. وأنك لا تقول فنيت عن كذا إلّا مع تعقّلك من فنيته عنه، ونفس تعقّلك أيّاه هو نفس شهودك إيّاه، إذ لا بدّ من إحضاره في نفسك، فالفناء والبقاء متلازمان يكونان لشخص واحد في زمان واحد. (جزائري، مواف٣، ١١٨٨، ٢٣)

فنون أدبية

- الفنون الأدبية، المسمّاة بعلوم العربية، وهي

النحو، والصرف، والبيان، والمعاني، والبديع، والخط، والعروض والقوافين وقرض الشعر، والإنشاء، والمحاضرات، ولا سيّما اللغة، وكل ما يعين على تحسين العبارات العلمية، كلها آلة للعلوم الحقيقية، عقلية أو نقلية، فبالتمكّن من الفنون الأدبية يقتدر الإنسان على التعبير عمّا في الضمير بأحسن عبارة وأوضح إشارة، ويحصل على ملكة تأدية العبارات العلميّة بما يقتضيه الحال من اختصار أو بسط، فمن هذا يفهم أن المعارف الأدبية والعلوم الحقيقية متعلّق بعضها ببعض، لكمال ما بينهما من الروابط والمناسبات، وإن كلًّا منهما متوقّف على الآخر. (طهطاوي، اكا٢، ٤٢١، ٣)

فنيكيون

- أهل سواحل الشام، في القديم والحديث، هم أغنى أهل بلاد سورية، وكانو يُسمّون في قديم الزمان الفنيكيين، وكانوا على سواحل البحر الأبيض الشامي، وكانت أعظم مدنهم مدينة "صور" التي كانت تُسمّى في سالب الأزمان ملكة البحار، ويليها مدينة "صيدا" في شماليها ثم مدينة "بيروت"، ولكون أرض السواحل كانت عقيمة لا يخرج منها ما يكفي لمعيشة سكانها اضطرّوا إلى تعليم الصنائع النافعة، لأنّ الضرورة هي الأصل الأصيل لاستفادة المعارف، فقد استفادوا بلمعان أفكارهم، وتكرار تجاريبهم، ووقوع أمور اتّفاقية بالمصادفة، معرفة كثير من المنافع، انضمّت إلى الصنائع. وقد عرفوا من الأزمنة الخالية أن ركوب البحر يوصلهم إلى التجارات، وأعانهم على ذلك كونهم سواحلية، وبمجاورة جبل لبنان الكثير الغابات والأخشاب، فاستسهلوا ركوب البحر المالح مع ما يعهدون فيه من الأخطار ببلوغ الأوطار. (طهطاوي، اكا١، ٣٦٧، ٥)

فهلوية

- أمّا الفهلوية؛ فمنسوبة إلى فهلة، اسم يقع على خمسة بلدان. وهي: أصبهان، والريّ، وهمدان، ونهاوند، وأذْرَبيجان. (جزائري، ذغ، ١٢٣، ٥)

فهم

- أمّا الفهم فهو أن يفهم البشر كونهم خليقة ضعيفة زائلة عن الأرض ذات عمر لا يحسب إلّا عشر معاشر ثانية بالنسبة إلى الزمان، وإنهم عاجزون عن كل شيء. وبهذا الفهم يجتنبون ما عندهم من الكبرياء والعجب بالذات والتبهنس الأحمق، أي كل المزايا التي تشين قدر الإنسانية وتزجّ بمقامها في أعمق وهاد الذلّ والحطّة. وعلى أي شيء يسند المتكبّر المعجب صفاته هذه الغبية؟ هل على سموّ علمه ومعارفه؟ لا، لعمري لأن الإنسان إذا صلح علمه وصدقت معارفه لبث حائرًا بأمره مطرقًا أمام الأكوان وخالقها مستهينًا بذاته ذليلًا حقيرًا إذ يرى نفسه عاجزًا عن إدراك كل الحقائق. وهل على مراتبه في السياسة والوظائف؟ معاذ الله وبئس المتكبّر على هذا لأنه إذا تمعّن الأمر بتبصّر مستقيم وجد نفسه خادمًا للبشر أو مغتالًا حقوقًا ليست له. هل يشمخ بأنفه عجرفة على بعض دنانير أو دراهم يذخرها تحت الأقفال أو يتاجر بها في الأشغال فيتخطّر معجبًا رافعًا رأسه على الناس ساحبًا ذيل الخيلاء كأنه سلطان عظيم الشأن يسود على كل إنسان. فسحقًا لسخيف يتّصف بهذه

المزايا التي تدلّ على شدّة جهله وحمقه وعدم فهمه بشيء. (مرّاش، غبح، ١٤٣، ٢٢)

فوضى

- إنّ الطبيعة الوحشية منافية للعمران ومناقضة له، فإنّها تبعث على انتهاب ما في أيدي الناس، وإذا تمّ اقتدار أهلها على ذلك بطلت السياسة في حفظ أموال الناس وخرب العمران، وفضلًا عن ذلك فإنّهم ليست لهم عناية بالأحكام وزجر الناس عن المفاسد وإنّما همّهم ما يأخذونه من أموال الناس نهبًا أو مغرمًا، فإذا حصلوا على الملك أعرضوا عمّا بعده من تسويد أحوالهم والنظر في مصالحهم وربما فرضوا العقوبات في الأموال حرصًا على تفصيل الفائدة والجباية والاستكثار منها، ولذلك ليس بمغن في دفع المفاسد بل يكون رائدًا فيها لاستسهال العزم في جانب حصول الغرض، فتبقى الرعايا في ملكتهم كأنّها فوضى دون حكم والفوضى مهلكة للبشر مفسدة للعمران. (إسحق، كسج، ١١٠، ٥)

فوقية

- إعلم أنّ "الفوقيّة" و"التحتيّة" على قسمين: فوقيّة مقيّدة، وتحتيّة مقيّدة. وهما جهتان معروفتان، وليستا مرادتين هنا بخصوصهما في نسبتهما إلى الله تعالى. وفوقيّة مطلقة، وتحتيّة مطلقة. وأعني بالإطلاق: نفي خصوصهما بالجهتين المعروفتين. (نابلسي، وج، ٢٠١، ٥)

فوقية مطلقة

- الفوقية المطلقة هي التي ينشأ من جهتها كل شيء، ويتكوّن ويظهر بالتدريج، إلى أن يضمحلّ ويزول، وهي فوقية النفوس: الإنسانية والحيوانية والنباتية والجمادية، المنفوخة في الأجسام العنصرية، من جهة الأرواح والعقول الفلكية والأمرية. المنبعث ذلك من جهة "الموجود الأول الكلّي" الذي هو أوّل مخلوق. ولا جهة لهذه النفوس مخصوصة من الجهات الست. فهي جهة الغيب المطلقة عن خصوص الجهات الست. (نابلسي، وج، ٢٠١، ٨)

فَيء

- من كتاب أدب الكاتب: يذهب الناس إلى أن الظلّ والفيء واحد، وليس كذلك، لأنّ الظلّ يكون من أوّل النهار إلى آخره، ومعنى الظلّ الستر، والفيء لا يكون إلّا بعد الزوال، ولا يقال لما كان قبل الزوال فيء. وإنما سمّي فيئًا لأنه ظلّ فاء من جانب إلى جانب: أي رجع من جانب المغرب إلى جانب المشرق. والفيء الرجوع. (عاملي، كشك٢، ٢٣٨، ٥)
- أمّا الفيء، فقسمه يوم حنين في المؤلفة قلوبهم من الفيء ولم يعط الأنصار شيئًا فعتبوا عليه، فقال لهم: "ألا ترضون أن يذهب الناس بالشاء والبعير وتنطلقون برسول الله صلّى الله عليه وسلّم تقودونه إلى رحالكم؟ فوالله لما تنقلبون به خير مما ينقلبون به" وبعث إليه علي من اليمن بذهيبة، فقسّمها بين أربعة نفر. وفي "السنن" أنّه وضع سهم ذي القربى في بني هاشم وبني المطلب، وترك بني نوفل وعبد شمس، وقال: "إنّا وبنو المطّلِب لم نفترق في جاهلية ولا إسلام، وإنّما نحن وهم شيء واحد" وشبّك بين أصابعه ولم يُقسّمه بينهم على السواء، بين أغنيائهم وفقرائهم، ولا كان يُقسّمه قسمة الميراث للذكر مثل حظّ الانثيين،

بل يصرفه فيهم بحسب المصلحة والحاجة فيزوّج منه عزبهم، ويقضي منه عن غارمهم، ويعطي منه فقيرهم كفايته، والذي يدلّ عليه هديه أنه كان يجعل مصارف الخمس كمصارف الزكاة ولا يخرج بها عن الأصناف المذكورة، لا أنه يقسمه بينهم كالميراث، ومن تأمّل سيرته لم يشكّ في ذلك. (وهاب، مع، ٣٩٥، ١١)

- اختلف الفقهاء في الفيء هل كان ملكًا لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم يتصرّف فيه كيف يشاء أو لم يكن ملكًا له؟ على قولين في مذهب أحمد وغيره. والذي تدلّ عليه سنّته وهديه أنه كان يتصرّف فيه بالأمر فيضعه حيث أمره الله، ويقسمه على من أمر بقسمته عليهم لا تصرف المالك بإرادته ومشيئته، فإنّ الله سبحانه خيّره بين أن يكون عبدًا رسولًا، وبين أن يكون مَلِكًا رسولًا، فاختار العبوديّة، والفرق أن العبد الرسول لا يتصرّف إلّا بأمر سيّده ومرسله، والملك الرسول له أن يعطي من يشاء، ويمنع من يشاء. (وهاب، مع، ٣٩٦، ١٠)

- إنّ الله سبحانه جعل أهل الخمس هم أهل الفيء وعيّنهم اهتمامًا بشأنهم، وتقديمًا لهم، ولمّا كانت الغنائم خاصّة بأهلها لا يشركهم فيها سواهم، نص على خمسها لأهل الخمس، ولما كان الفيء لا يختصّ بأحد دون أحدًا جعله لهم، وللمهاجرين والأنصار وتابعيهم، فسوّى بين الخُمس والفيء في المصرف. وكان رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يصرف سهم الله وسهمه في مصالح الإسلام وأربعة أخماس الخمس في أهلها مقدّمًا للأهم فالأهم، والأحوج فالأحوج. (وهاب، مع، ٣٩٩، ١٦)

فيض

- كلام الله تعالى قديم، والحاصل أنّ الله تعالى متكلّم بكلامه القديم النفسانيّ مع ملائكته وأنبيائه وخاصة أوليائه، فيخلق في نفوسهم معاني وكلمات على اختلاف لغاتهم، وقد ألهمهم بها ما أراده تعالى مما هو في علمه القديم، فتلقّوا ذلك منه على حسب قوة تجرّدهم واستعدادهم له، فسمّي في الملائكة والأنبياء عليهم السلام وحيًا، وسمّي في الأولياء إلهامًا، ولا شكّ أن تجرُّد الملائكة خصوصًا الخواص منهم كجبريل عليه السلام أكثر من تجرُّد البشر، وإن كان خواص البشر أفضل من خواص الملائكة عليهم السلام، لأنّ كلامنا في التجرّد لا في غيره من الفضيلة وتجرّد الأنبياء عليهم السلام أكثر من تجرّد الأولياء رضي الله عنهم ولهذا سمّي ما أوحي إلى جبريل عليه السلام فنزل به على قلوب الأنبياء عليهم السلام كلام الله، وسمّي قرآنًا وتوراة وإنجيلًا وزبورًا وصحائف وما أوحي إلى الأنبياء عليهم السلام وحيًا غير متلو، وكلام نبوّة وحكمة وحديثًا شريفًا، وما وقع في قلوب الأولياء رضي الله عنهم إلهامًا وحكمة وعلمًا لدنيًّا وفيضًا وفتحًا وكشفًا، ولا يُسمّى كلام الله تعالى لعدم تمام التجرّد ببقاء البشرية. (نابلسي، رق، ١٥، ٨)

فيض أقدس

- العالَم كلّه مع الإنسان خُلق على الصورة الموجودة القديمة، فالعلم المتعلّق بالحادثات أزلًا إنّما حصل ولم يَزل حاصلًا لكونه على الصورة الإلهية، فإذا فهمت ما أوردناه على النحو الذي أردناه علمت أنّ الحق - تعالى أخذ معلوماته من ذاته بذاته، فالذات المطلقة

أعطت العلم بها وبما يكون عنها إلى غير نهاية ذاته المقيّدة بأول تقييد وتعيُّن عندما تجلّى وظهر بذاته على ذاته، فهو عالِم وعلم ومعلوم باعتبارات ثلاثة من غير اعتبار شيء زائد على الذات من إسم أو وصف أو كون. وبهذا التجلّي حصلت أعيان المعلومات في العلم الذاتي ثبوتًا لا وجودًا، فسمّيت أعيانًا ثابتة وشؤونًا، ونحو هذا حصلت في العلم الذاتي باستعداداتها الكلّية والجزئية وأحكامها واقتضاءاتها إلى غير نهاية. وهذا التجلّي الذاتي هو المسمّى في اصطلاح الطائفة العليّة بالفيض الأقدس. فالذات من حيث هي هي اقتضت لذاتها الحقائق الإلهية، والأسماء الرحمانية. والحقائق الإلهية اقتضت لذاتها الحقائق الكونية الإمكانية صلاحية أزلًا وفعلًا فيما لا يزال. فما استفاد شيئًا من غيره تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا، ولا أخذ علمه بمعلوماته الكلّية والجزئية إلّا منه، فمنه وإليه. ثم لمّا تفصّلت المعلومات وصارت أغيارًا انسحب عليها هذا العلم من غير زيادة ولا نقصان، فيجوز والحالة هذه، بل يتعيّن أن يقال إن معلوماته أعطت العلم من نفسها وأن العلم تابع للمعلوم في هذه الحضرة حضرة الذات علم ذاته وما يكون عن ذاته باقتضاءاتها ولوازمها واستعداداتها. (جزائري، مواف٣، ١١١٩، ١)

- إنّ للّه تجلّيين أو انكشافين أو تنزلين، كيف شئت قلت تجلّي غيب في حضرة الذات، وتجلّي شهادة في حضرة الواحدية، حضرة الأسماء الإلهية، فمن تجلّي الغيب الذاتي يعطي الاستعداد الكلّي الذاتي الذي يكون عليه القلب إلى ما لا يتناهى. وهذا التجلّي الذاتي الغيب مصدره وحقيقته ومبدؤه الذات من غير واسطة إسم من الأسماء ولا صفة من الصفات. وهو المعروف عند الطائفة بالفيض الأقدس، به حصلت الأعيان الثابتة واستعدادتها الكلّية في العلم الذي هو عين الذات، وهذا الاستعداد هو المؤثِّر. وأما الاستعداد العَرَضي فلا حكم له وإنّما هو رتبة أظهرها الاستعداد الذاتي، وهذا الغيب الذي صدر منه هذا التجلّي الذي أعطى الاستعداد للقلب هو الهوية المرسلة لا الهوية السارية، فإنّها سمع العبد وبصره وجميع قواه، وهي القائمة بأحكام الأسماء الحسنى. (جزائري، مواف٣، ١٢٠٩، ٤)

- قال العارف الكبير عبد الكريم الجيلي - رضي الله عنه -: إنّ للعالم قبول الوجود العلمي، وهو قبول أول، وقبول الوجود الخارجي هو قبول ثان. وبالنظر إلى قبول الأول يصحّ القول بأنّ الله أوجد الأشياء بالفيض الأقدس، لا عن شيء، فهو البديع سبحانه. وبالنظر الثاني يصحّ القول بأنّ الله أوجد الأشياء في وجود، وإليه الإشارة بقول الشيخ - رضي الله عنه - الحمد للّه الذي أوجد الأشياء عن عدم، وعدمه. والفيض الأقدس لا يختصّ بالممكنات، وذلك لسنة فلك الوجود وإطلاق عمومه، بخلاف الفيض المقدّس فإنّه مخصوص بالممكنات. . والفيض الأقدس عند الطائفة العليّة عبارة عن التجلّي الحبي الذاتي الموجب لوجود الأشياء واستعداداتها في الحضرة العلمية ثم العينية. كما قال: كنت كنزًا مخفيًا. . . الحديث. والفيض المقدّس عبارة عن التجلّيات الاسمائية الموجبة لظهور ما تعطيه استعدادات تلك الأعيان في الخارج، فالفيض المقدّس مرتّب

على الفيض الأقدس. فبالأول تحصل الأعيان الثابتة واستعداداتها الأصلية في العلم. وبالثاني تحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها. (جزائري، مواف٣، ١٢٩٦، ١٤)

- إن للعالم قبولًا للوجود العلمي، وهو قبول أول، وقبولًا للوجود الخارجي، وهو قبول ثانٍ، بالنظر إلى قبوله الأول. وحينئذٍ يصحّ القول بأنّ الله أوجد الأشياء بالفيض الأقدس، لا عن شيء، فهو البديع تعالى، وبالنظر إلى الثاني يصحّ القول بأنّ الله أوجد الأشياء عن وجود، وهو قول سيّدنا "الحمدللّه الذي أوجد الأشياء" الخ. والفيض الأقدس لا يختصّ بالممكنات لسعة فلك الوجود وعمومه، بخلاف الفيض المقدّس فإنه خاص بالممكنات. (جزائري، مواف٣، ١٣٧٨، ١٥)

فيض مُقدَّس

- الهويّة عند الطائفة كناية عن الغيب المغيّب، وعند الحكماء والمتكلّمين هي الأمر المتعقّل من حيث امتيازه عن الأغيار، فلا يزال هو له تعالى من حيث أنّه الغيب الذي لا يُعلم ولا يجهل أبدًا دائمًا، لأنّ الجهل إنّما يرد على ما يرد عليه العلم. والهو لا يعلم فلا يجهل فلا يصير شهادة من حيث هو، لا من حيث هو ضمير الغيب الذي يطلق على كل غائب. وقد يصير هذا الغائب المقول عليه هو شهادة، فإذا حصل للقلب هذا الاستعداد الكلّي الذاتي في حضرة الثبوت تجلّى له تعالى التجلّي الشهادي في عالم الشهادة عندما لبس حلّة الوجود، وهو المعروف عند الطائفة بالفيض المقدّس الذي تحصل به الاستعدادات الجزئية في الخارج، حضرة الأسماء الإلهية، عالم الشهادة آنًا بعد آن. (جزائري، مواف٣، ١٢٠٩، ١٦)

- قال العارف الكبير عبد الكريم الجيلي - رضي الله عنه -: إنّ للعالم قبول الوجود العلمي، وهو قبول أول، وقبول الوجود الخارجي هو قبول ثان. وبالنظر إلى قبول الأول يصحّ القول بأنّ الله أوجد الأشياء بالفيض الأقدس، لا عن شيء، فهو البديع سبحانه. وبالنظر الثاني يصحّ القول بأنّ الله أوجد الأشياء في وجود، وإليه الإشارة بقول الشيخ - رضي الله عنه - الحمد للّه الذي أوجد الأشياء عن عدم، وعدمه. والفيض الأقدس لا يختصّ بالممكنات، وذلك لسنة فلك الوجود وإطلاق عمومه، بخلاف الفيض المقدّس فإنّه مخصوص بالممكنات.. والفيض الأقدس عند الطائفة العليّة عبارة عن التجلّي الحبي الذاتي الموجب لوجود الأشياء واستعداداتها في الحضرة العلمية ثم العينية. كما قال: كنت كنزًا مخيفًا... الحديث. والفيض المقدّس عبارة عن التجلّيات الاسمائية الموجبة لظهور ما تعطيه استعدادات تلك الأعيان في الخارج، فالفيض المقدّس مرتّب على الفيض الأقدس. فبالأول تحصل الأعيان الثابتة واستعداداتها الأصلية في العلم. وبالثاني تحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها. (جزائري، مواف٣، ١٢٩٦، ١٨)

- إن للعالم قبولًا للوجود العلمي، وهو قبول أول، وقبولًا للوجود الخارجي، وهو قبول ثانٍ، بالنظر إلى قبوله الأول. وحينئذٍ يصحّ القول بأنّ الله أوجد الأشياء بالفيض الأقدس، لا عن شيء، فهو البديع تعالى، وبالنظر إلى الثاني يصحّ القول بأنّ الله أوجد الأشياء عن

وجود، وهو قول سيّدنا "الحمدللّه الذي أوجد الأشياء" الخ. والفيض الأقدس لا يختصّ بالممكنات لسعة فلك الوجود وعمومه، بخلاف الفيض المقدّس فإنه خاص بالممكنات. (جزائري، مواف٣، ١٣٧٨، ١٨)

فيودالتي

- كان الرومانيون يعتبرون بين الإنسان والجنس الذي نشأ به علقة فيما له وعليه تقتضي أن لا ينفصل الإنسان عن لوازم جنسيته بدون تراضي الجانبين، وذلك حين كانوا يربطون الإنسان بالأرض ويعتبرونه كمخلوق لفوائد مالكها، وهو المُسمّى عندهم بالفيودالتي أي ملك الأرض وساكنيها، ولم يخرج الفلاح في مملكة الروس من هاته العبودية إلّا في العهد الأخير. (سنوسي، مدر، ٩٥، ١١)

ق

قائم مقام

- في مركز كل إيالة والٍ مكلّف بإمضاء القوانين وأوامر الدولة بمثل الإعانة على استخلاص المجابي وتنزيل العسكر وغير ذلك من مصالح الدولة، وهو المكلّف بحفظ راحة السكّان والسعي في تنمية الفلاحة وتسهيل طرق المتجر ورفع العوائق عن سائر الصناعات وتمهيد الطرقات وبناء القناطر ونحو ذلك بمشاركة مجلس الإيالة، وهو المسؤول عن سيرة متوظّفي إيالته حيث أنّ من أموريته منعهم من ارتكاب ما يخالف واجباتهم وإعلام الدولة بذلك حالًا، كما أنّ من واجباته إعانة الحكّام الشرعيّة والمجالس العرفية، ومع هذا الوالي مجلس تحت رئاسته لفصل النوازل التي تقع بين السكان والنظر في سائر مصالح الإيالة، من أعضائه الدفتر دار المكلّف من الدولة بأحوال المجابي، وقاضي الإيالة مع خمسة وعشرين عضوًا منتخبين من الأهالي، وقد شهد المنصفون من أهل أوربا بحسن هذا الترتيب ولياقته بمصالح الإيالات، ثم في كل مركز عمل لواء قائم مقام تحت رئاسته مجلس تنتخب أعضاؤه من الأهالي، وتصرف هذا القائم مقام ومجلسه في العمل كتصرّف الوالي ومجلسه في الإيالة، إلّا أنّه تحت نظر والي الإيالة. (تونسي، أقوم، ١٠٤، ١٧)

قابض الدولة

- إنّ ما يقبضه الدفتر دار لصندوق مال الضمان يدفعه لقابض الدولة ويأخذ منه توصيلًا. (سنوسي، مدر، ٧٩، ٢٣)

قابل

- إنّ المرأة من حيث ما هي امرأة مظهر مرتبة الانفعال، وهي مرتبة الإمكان. ومرتبة الانفعال، وهي مرتبة الإمكان والقبول، لتأثير مرتبة الفعل، وهي مرتبة الألوهة، مرتبة الأسماء؛ ما ظهر لأسماء الألوهة أثر، ولا عرف لها خبر. إذ علّة التأثير والإيجاد مركّبة من الفاعل، وهي مرتبة الألوهة والوجوب. ومن القابل، وهي مرتبة الإمكان والانفعال. فلذا كان الفاعل لا يفعل في المستحيل، فإنّه لا يقبل التأثير، ولا ينفعل لفعل الفاعل. (جزائري، مواف٢، ٧٤٤، ١٠)

- القابل لا يكون موصوفًا بالقبول إلّا من فيضه تعالى الأقدس عن شوائب، نسب الكثرة لأنّه فيض ذاتي ما تخلّلته كثرة أسمائية لا علم ولا مشيئة ولا إرادة ولا قدرة، فكل ما ينسب إلى الذات من حيث هو الذات يُسمّى أقدسيًا، وكل ما ينزل عن التجلّي الذات، كتجلّي الأسماء والصفات، يُسمّى قدسيًا. فالفيض الأقدس تجلٍّ ذاتي غيبي الغيب حقيقته، وبهذا الفيض الأقدس حصلت وتميّزت القوابل الممكنة في حضرة الإمكان، وهي الأعيان الثابتة التي هي صور الأسماء الإلهية في حضرة العلم الذاتي القابلة للفيض التجلّي الذاتي، لا تأخُّر لها عن الحق - تعالى - إلّا بالذات تأخّر رتبة، وإلّا فهي أزلية أبدية حيث أنها معلومة العلم القديم، لأن كينونة كلّ شيء في شيء إنّما تكون بحسب المحل. (جزائري، مواف٣، ١٣٤٩، ٣)

قادر

- (قادر) أي له (الله) قدرة يرجّح بها أحد طرفي الممكن بوجود أو عدم. (نابلسي، رق، ١٢، ١٨)

- القادر وهو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك، فهو متمكّن من الفعل والتَرْك فيصدر عنه كل من الفعل والترك بحسب مصالح الخلق المترتّبة على ذلك. (بيجوري، تمر، ٤٥، ٢٣)

قادر مريد مختار

- أمّا جزاؤك الاختياري الذي هو كناية عن مجموع قدرتك الحادثة فيك وإرادتك الحادثة فهو أيضًا عَرَض يوجده الله تعالى فيك على التجدّد والتبدّل كبقيّة الأعراض لا تأثير له في شيء من أعمالك. قال الله تعالى: ﴿لَّا يَقۡدِرُونَ عَلَىٰ شَيۡءٖ مِّمَّا كَسَبُواْۗ﴾ (البقرة: ٢٦٤) وإنّما وجوده فيك يرفع عنك إسم المجبور ويسمّيك باسم القادر المريد المختار لأنّ لك قدرة وإرادة واختيارًا، وإن كانت قدرتك وإرادتك واختيارك لا تأثير لشيء منها مطلقًا فيصير الخير من أعمالك يستبين لك أنّه مرضي للّه تعالى بطريق الإحساس الروحاني. والشرّ منها أنّه غير مرضيّ للّه تعالى إحساسًا روحانيًّا موافقًا لكتاب الله وسنّة رسوله، وتصير محفوظًا وإن لم تكن معصومًا، فحينئذٍ أنت قائم بأمر الله تعالى على بصيرة منه، والله تعالى لا يأمر بالفحشاء ولا المنكر فليس في أفعالك فحشاء ولا منكر بل جميعها طاعات للّه تعالى حتى ترجع إلى نفسك فتقوم بها وتغفل عن قيامك بأمر الله تعالى على بصيرة فتعود إلى فحشائك ومنكرك والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم. (نابلسي، رت، ٥٩، ٩)

قاسطون

- القاسطون: الكافرون يقال: قسط فهو قاسط إذا ظلم وأقسط فهو مقسط إذا عدل؛ وروى أن الحجاج قال لسعيد بن جبير: ما تقول فيَّ؟ قال: قاسط عادل. فقال القوم: ما أحسن ما قال، قال الحجّاج، يا جهلة إنّه سمّاني ظالمًا مشركًا؛ وتلا هذه الآية: وقوله: ﴿ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمۡ يَعۡدِلُونَ﴾ (الأنعام: ١). (وهاب، تفس، ٣٥٩، ٤)

قاضي صلح

- الحنفية يعتبرون قاضي المصر هو القاضي حقيقة ومن عداه يُسمّى قاضي صلح، لأنّه إنّما ينفّذ حكمه على تراضي الخصمين، فإن طلب أحدهما التوجّه لقاضي المصر لم ينفّذ حكم قاضي الصلح المتنازع لديه. (سنوسي، مدر، ٤١، ٢٤)

قاضي المصر

- الحنفية يعتبرون قاضي المصر هو القاضي حقيقة ومن عداه يُسمّى قاضي صلح، لأنّه إنّما ينفّذ حكمه على تراضي الخصمين، فإن طلب أحدهما التوجّه لقاضي المصر لم ينفّذ حكم قاضي الصلح المتنازع لديه. (سنوسي، مدر، ٤١، ٢٣)

قاضية

- إذا وجد في المسئلة قرآن ناطق فلا يجوز التحوّل منه إلى غيره، وإذا كان القرآن محتملًا لوجوه فالسنّة قاضية عليه، فإذا لم يجدوا في كتاب الله أخذوا بسنّة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم سواء كان مستفيضًا ودائرًا بين الفقهاء أو يكون مختصًّا بأهل بلد أو أهل بيت أو بطريق

خاصة، وسواء عمل به الصحابة والفقهاء أو لم يعملوا به. (دهلوي، رد، ١٢، ٢)

قاعدة أصولية وعقلية

- القاعدة الأصولية والعقلية: أنّه لا يزاحَم اليقين بالشك؛ فإنّه حين اطّلاعه على النص ذو يقين في عين حكم النازلة، فلا يتركه إلى غيره، والمسئول عنه هو تركه العمل بعد اطّلاعه على النص؛ لأنّه حين الاطّلاع عالِم، يُحرَّم عليه ترك علمه؛ لأننا ما أمرنا بالسؤال إلّا حين الجهل بالحكم في ذلك. (سنوسي، شص، ٢٢، ٤)

قاعدة سياسية

- القاعدة السياسية هي من السياسة كالبناء من الأساس فإنّه على الأساس تشيد الأبنية بنقوشها ونوافذها وأخشابها وأثاثها والذين فيها وبدون ذلك الأساس الواحد لا يتيسّر تشييد شيء ولا المحافظة على ما فيه. فمن سياسة البرنس بسمارك مثلًا التسلّط على خدمة الدين فهذه قاعدة، ومن سياسة روسيا أن ترفع شأن الأهالي وهذه قاعدة، فترى البرنس بسمارك لا يجري شيئًا مضادًّا لقاعدة سياسته، فلا يفعل في مقاطعة ما يضادّ ما يفعله في مقاطعة أخرى فيقوي خدمة الدين ويضعفهم في وقت واحد، وكذلك روسيا لا تأخذ في فتح المدارس في مكان وفي وضع رسم على المدارس في مكان آخر. فإذا فرضنا أن دولتنا أمرت بوضع رسم على الشرانق بعد أن ألغت الرسومات الداخلية لنفع الصناعة نقول لأنّه لا قاعدة لسياستها، وكذلك إذا رأينا واليًا أو غيره يفعل ما يضادّ ما تدّعيه الدولة من السياسة نقول إن ادّعاءها فارغ أو واليها لا يراعي مصلحة دولته، فإن سياسة الدولة هي مصلحتها، كما أن دولاب الصناعة مصلحة الصانع، وهذا هو حكم السياسة في جميع الأمور، وحكم الأمة حكم الدولة في ذلك، فما هي يا ترى قاعدة سياستنا نحن الأمة الشرقية أي الأمم الكثيرة الأجناس واللغات المجتمعة في الممالك المحروسة الشاهانية؟ هل هي الميل إلى مقاومة دولتها أو تغيير نظامها أو المحافظة عليها، وهل نحن على اتّفاق من هذا القبيل أو على خلاف. (سبستاني، فجل١، ٢٩٢، ٢٦)

قانون

- إنّ مُلْك الإسلام مؤسّس على الشرع الذي من أصوله المشار إليها سابقًا وجوب المشورة وتغيير المنكر، والعلماء أعرف الناس به، كما أنّ الوزراء أعرف بالسياسة ومقتضيات الأحوال. فإذا اطّلع العلماء والوزراء على شيء يخالف الشريعة والقانون الخادم لها فعلوا ما تقتضيه الديانة من تغيير المنكر بالقول أوّلًا، فإن أفاد حصل المقصود، وإلّا أخبروا أعيان الجند بأن وعظهم لم ينفع، وبيّن في القانون المذكور ما يؤل إليه الأمر إذا صمّم السلطان على أن ينفذ مراده وإن خالف المصلحة، وهو أنّه يخلع ويولي غيره من البيت الملكي. وأخذ على ذلك العهود والمواثيق من العلماء ورجال الدولة، واستمرّ العمل على ذلك فكانت منزلة العلماء والوزراء بالدولة بمقتضى هذا القانون في الاحتساب على سيرة السلاطين كمنزلة وكلاء العامة في أوربا الآتي بيانهم، بل هي أعظم باعتبار أن الوازع الدنيوي الداعي إلى الاحتساب متأيّد بالوازع الديني عندنا، فبذلك القانون المشار إليه استديم نجاح الدولة وحسن سيرتها. (تونسي، أقوم، ٣٢، ١٣)

- مُونْتَسكيُو الذي صرف همّته إلى كتب السياسة، وأبانت تصانيفه عن غاية معرفته بها، وكفى شاهدًا على ذلك ما كتبه في السبب الذي كبرت به الدولة الرومانية وتعاظمت والذي سقطت به وانقرضت، وهو كتاب عجيب يحتوي على تعليقات صادقة وعبارات محرّرة راشقة، وكتابه الآخر المسمّى بحكمة القوانين الذي بيّن فيه الحقوق الإنسانية وقسّمها إلى ثلاثة أقسام: أوّلها الحقوق المعتبرة بين الأمم في خلطتها السياسية والمتجرية، وثانيها حقوق الدول على رعاياها وبالعكس، وثالثها حقوق الأهالي فيما بينهم، ثم قسّم حالة الدول إلى ثلاثة أقسام. أيضًا: الأول الدولة الوراثية خلفًا عن سلف المطلقة التصرّف بلا قيد، الثاني الدولة الوراثية كذلك المقيّدة بالقوانين، الثالث الدولة الجمهورية المقيّدة بالقوانين أيضًا، والجمهورية عندهم كناية عن انتخاب الأمة رئيسًا لدولتهم يتصرّف في إدارتها بمقتضى القوانين مدّة حياته أو لمدة معلومة، ثم ينتخب غيره، وبين ما ينشأ من الخير والشرّ عن الأحوال الثلاثة وهو معدود عند أهل أوربا قانونًا صحيحًا في الأحكام. (تونسي، أقوم، ٥٨، ١٩)

قانون حق

- إنّا (لا) نروم الإطلاق المحض في الحريّة بمعنى إخراجها عن كل حدّ وتعريف وقانون فذلك فيما نعتقد يردُّها إلى العتيديّة بحكم أنّ الطرفين يتلاقيان. وإنّما المراد إظهار آثار القوانين الموضوعة، والعادات المألوفة، في حريّة الإنسان. فالقانون الحقّ لا ينقص من الحريّة ولا يزيل الاستقلال. ولكنه يقيم لهما حدودًا تقيهما الضعف والاضمحلال. وشرط الحقيقة في القانون أن يكون موضوعه الحرص على حقوق الكل، والحفظ لحق الفرد، ما لم يمسُّ تلك الحقوق، فالحكم يكون قانونيًّا لا من حيث أنّه يذهب بحريّة فرد من القوم ولكن من وجه أنّه يحفظ حريّة الكل. فلا ينبغي للقوانين أن تمسّ غير الذين ألمّوا بحقوق غيرهم من الناس. ولا يسوغ أن تؤثّر في شأن الوطن إلّا بمقدار ما يصيب من حق الجميع فهي من هذا القبيل معدّلة للحرية لا ناسخة ولا مبدّلة. (إسحق، درر، ٣١، ٤)

قانون عقلي

- من تصفّح الفصل الثالث من الكتاب الأول من مقدّمة ابن خلدون رأى أدلّة ناهضة على أنّ الظلم مؤذن بخراب العمران كيفما كان، وبما جبلت عليه النفوس البشرية كان إطلاق أيدي الملوك مجلبة للظلم على اختلاف أنواعه كما هو واقع اليوم في بعض ممالك الإسلام، ووقع بممالك أوربا في تلك القرون عند استبداد ملوكها بالتصرّف المطلق في عبيد الله من غير تقيّد بقانون عقلي لمنافاته لشهواتهم ولا شرعي لعدم وجوده في الديانة المسيحية المبنيّة على التبتّل والزهد في الدنيا كما تقدّم. (تونسي، أقوم، ١٠، ١٧)

قانون النواب

- قانون النوّاب... رأت حكومتنا أن تجعل لحياتنا الجديدة نظامًا نأمن به التفريط ونتّقي الإفراط، علمًا بأن طرفي النقيضين متلاقيان، وكراهة أن تكون الشورى بغير نظام مدرجة للفوضى وضياع الأحكام فسنّت للنوّاب قانونًا حسن الأحكام ووضعته في مجلسهم موضع البحث فاختاروا من أنفسهم لجنة للنظر فيه

وجعلوا رئاستها للوطني الهمّام الأبي المقدام السيّد عبد السلام بك المويلحي، فأجالت اللجنة فيه أنظارها، فعدلته على الصورة المثبتة في هاته الصحيفة، فجاء موافقًا للأحوال محققًا للآمال بالغًا درجة الكمال (إن أمكن الكمال في عمل الإنسان). ولا شكّ أنّ الحكومة تثبت تعديل اللجنة، لأنّها لم تضع لائحة القانون في المجلس موضع النظر، إلّا لاعتقادها بأنّ ذلك من حقوقه. وبناء عليه فقد ثبت في الأذهان أنّ هذا القانون صار من الأحكام النافذة المرعيّة، ولم يبقَ إلّا أن تصرف الهمّة، وتبذل العناية في تسليمه إلى من يحسن إنفاذه، ويعلم مقداره ويفقه أحكامه ويرعاه حق الرعاية ويعنى به واجب العناية. وذلك موقوف على الانتخاب، فإن أطلقت فيه الحرية، وقيّدت الشهوات والآراب الذاتية، وقع على الذين تثق بهم الأمة في المهمّات وتعتمدهم في الملمّات، وهم الذين لا يمارون ولا يشارون ولا يشترون بحقوق الأمة ثمنًا قليلًا، وإن حصلت فيه المداخلة وحدثت المخاتلة والمخابلة كان وقوعه على من تستميلهم الرهبة وتستعبدهم الرغبة فهم كالآلة، بها آلة أخرى يديرهما من شاء كما شاء. (إسحق، كسج، ٢٧٤، ٢١)

قِبلة

- القِبلة في الأصل: إسم للحالة التي عليها المقابل، نحو الجِلسة، والقِعدة ولكنها صارت في العرف اسمًا للمكان المقابل المتوجِّه إليه في الصّلاة. (عاملي، كشك٢، ٣٩٧، ١٥)

قبور

- القبور هي الأجسام الآدميّة، فإنها قبور الأرواح، إذ كل من ستر شيئًا فهو قبر له، ومنه السيف غمده وبعثرتها هو إخراج ما فيها وإظهاره بعد الموت، أعمُّ من حالة البرزخ، وحالة البعث والنشور. (جزائري، مواف١، ٢٧٣، ١٤)

قبول

- إن للعالم قبولًا للوجود العلمي، وهو قبول أول، وقبولًا للوجود الخارجي، وهو قبول ثانٍ، بالنظر إلى قبوله الأول. وحينئذٍ يصحّ القول بأنّ الله أوجد الأشياء بالفيض الأقدس، لا عن شيء، فهو البديع تعالى، وبالنظر إلى الثاني يصحّ القول بأنّ الله أوجد الأشياء عن وجود، وهو قول سيّدنا "الحمدللّه الذي أوجد الأشياء" الخ. والفيض الأقدس لا يختصّ بالممكنات لسعة فلك الوجود وعمومه، بخلاف الفيض المقدّس فإنه خاص بالممكنات. (جزائري، مواف٣، ١٣٧٨، ١٣)

قبول إمكاني

- إختُلِفَ أيضًا في صفة التكوين، فأثبتها الماتريدية، وعليه فهي صفة قديمة قائمة بذاته تعالى يوجد بها ويعدم بها لكن إن تعلّقت بالوجود تسمّى إيجاد، وإن تعلّقت بالعدم تسمّى إعدامًا، وإن تعلّقت بالحياة تسمّى أحياء، وهكذا فصفات الأفعال عندهم قديمة لأنّها هي صفة التكوين وهي قديمة، وذهب بعضهم إلى أن هذه كلها صفات متعدّدة وفيه تكثير للقدماء جدًّا، ونفاها الأشاعرة وجعلوا صفات الأفعال هي تعلّقات القدرة التنجيزية الحادثة، فإن قيل على طريقة الماتريدية ما وظيفة القدرة عندهم أجيب بأنّ وظيفتها تهيئة الممكن بحيث تجعله قابلًا للوجود والعدم،

ورُدَّ بأنّ قبوله لذلك ذاتي له، وأجيب بأنّ الذاتي إنما هو القبول الإمكاني بخلاف القبول الاستعدادي القريب من الفعل. (بيجوري، تمر، ٤٤، ٧)

قبيح

- عندنا الحَسَنْ ما حسّنه الشرع والقبيح ما قَبّحه الشرع. (بيجوري، تمر، ٦٣، ٣٤)
- إنّ الإذن الإلهي في الطاعة والمعصية والحسن والقبيح والخير والشرّ؛ إنّما هو من حيث أنّه فعل مجرَّد، غير محكوم به وعليه، فإن الكلَّ خير، من حيث أنه فعل الله - تعالى -، إذ الشرّ ليس إليه إليه تعالى، كما ورد في الصحيح: "الخير كله بيديك والشرّ ليس إليك". (جزائري، مواف٢، ٨٦٤، ١١)

قَدَر

- إنّ أمير المؤمنين عليًّا عليه السلام سئل عن القدَر فقال: طريق مظلم فلا تسلكوه، ثم سئل ثانيًا فقال: بحر عميق فلا تلجوه. ثم سئل ثالثًا فقال: سرّ الله فلا تتكلّفوه، لا يصدق إيمان عبد حتى يكون بما في يد الله سبحانه أوثقَ منه بما في يده. (عاملي، كشك٢، ٧، ١٥)
- القضاء: هو وجود جميع الموجودات في اللوح المحفوظ إجمالًا، والقَدَر تفصيل ذلك الإجمال بإيجاد الموادّ الخارجية، واحدًا بعد واحد، في وقت تعلّق العلم الأزلي به. (عاملي، كشك٢، ٣٧٩، ١٢)
- عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم قال: تحاج آدم وموسى، فحجّ آدم موسى فقال له موسى أنت آدم الذي أغويت الناس وأخرجتهم من الجنّة، فقال له آدم أنت موسى الذي أعطاه الله علم كل شيء واصطفاه على الناس برسالته، قال نعم، قال أفتلومني على أمر قد قُدِّر عليَّ قبل أن أُخلَق. والمراد بالقول في القَدَر جحد القدر، فجحد القَدَر منهيٌّ عنه لأنّ الإيمان بالقَدَر - وأنَّ ما أصابك لم يكن ليُخطِئك وأنّ ما أخطأك لم يكن ليُصِيبك - واجب، وإنّما حجّ آدم موسى عليهما السلام لأنَّ لوم موسى عليه السلام إنّما يتّجه على تقدير استقلال العبد في كسب أفعاله، والاستقلال باطل. (كوراني، كه، ١٤، ١٣)
- قول الله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (الزمر: ٦٧). عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال سمعت رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - يقول: "يقبض الله الأرض ويطوي السماء بيمينه ثم يقول أنا الملِك أين ملوك الأرض؟" رواه البخاري. وله عن ابن عمر - رضي الله عنهما - عن رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - قال: "إنَّ الله يقبض يوم القيامة الأرضين وتكون السموات بيمينه ثم يقول أنا الملِك" وفي رواية عنه أنّ رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - قرأ هذه الآية ذات يوم على المنبر ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (الزمر: ٦٧) ورسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - يقول هكذا بيديه يحرّكها ويُقبِل بها ويُدبِر يمجِّد الرب نفسه أنا الجبّار أنا المتكبِّر أنا العزيز أنا الكريم فرجف برسول الله - صلّى الله عليه وسلّم المنبر حتى قلنا لَيَخِرَّنَّ به. (وهاب، أي، ١٤، ٣)
- الإيمان بالقدر: وقول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾

(الأنبياء: ١٠١)، وقوله تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾ (الأحزاب: ٣٨)، وقوله تعالى ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصافات: ٩٦)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٩)، وفي صحيح عن عبدالله بن عمرو بن العاص - رضي الله عنهما - قال: قال رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - "إنَّ الله قدّر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة قال وعرشه على الماء". وعن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - "ما منكم من أحد إلّا وقد كُتِب مقعده من النار ومقعده من الجنّة" قالوا يا رسول الله أفلا نتّكل على كتابنا وندع العمل قال: "إعملوا فكل ميسَّر لما خُلِق له - أمّا من كان من أهل السعادة فسييسَّر لعمل أهل السعادة وأمّا من كان من أهل الشقاوة فسييسّر لعمل أهل الشقاوة. (وهاب، أي، ١٦، ٩)

- عن ابن عمر - رضي الله عنهما - قال: قال رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - "كلُّ شيء بقَدَر حتى العجز والكيس" رواه مسلم. (وهاب، أي، ١٩، ٣)

- قال ابن عمر: والذي نفس ابن عمر بيده، لو كان لأحدهم مثل أحد ذهبًا، ثم أنفقه في سبيل الله ما قَبِله الله منه حتى يؤمن بالقَدَر. ثم استدلّ بقول النبي صلّى الله عليه وسلّم: "الإيمان أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقَدَر خيره وشرّه". رواه مسلم. وعن عبادة بن الصامت أنه قال لابنه: يا بني إنك لن تجد طعم الإيمان حتى تعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك، وما أخطأك لم يكن ليصيبك، سمعت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يقول: "إن أول ما خلق الله القلم، فقال له: اكتب، فقال: ربِّ، وماذا أكتب؟ قال: أكتب مقادير كل شيء حتى تقوم الساعة" يا بني! سمعت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يقول: "من مات على غير هذا فليس منّي". (وهاب، كت، ١٠٨، ١)

- قولك (محمد بن عباد) في الإيمان بالقَدَر إنّه الإيمان بأن لا يكون صغير ولا كبير إلّا بمشيئة الله وإرادته، وأن يفعل المأمورات ويترك المنهيات وهذا غلط لأن الله سبحانه له الخلق والأمر والمشيئة والإرادة وله الشرع والدين. إذا ثبت هذا ففعل المأمورات وترك المنهيّات هو الإيمان بالأمر وهو الإيمان بالشرع والدين، ولا يذكر في حدّ الإيمان بالقَدَر. (وهاب، رشح، ١٩، ١)

- أحكام الوحي التي منها تحتم تعلُّق مشيئته تعالى باهتداء من صرف قدرته واختياره إلى تحصيل الحق لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ (العنكبوت: ٦٩)، وأمّا إلجاؤهم إلى ذلك وتنفيذ قولهم عليهم شاءوا أو أبوا كما هو مقتضى استدلالهم فليس ذلك من وظيفتهم ولا من الحكمة التي يتوقّف عليها التكليف حتى يستدلّ بعدم ظهور آثاره على عدم حقيقة الرسل عليهم السلام أو على عدم تعلّق مشيئته تعالى بذلك، فإنّ ما يترتّب عليه الثواب والعقاب من الأفعال لا بدَّ في تعلّق مشيئته تعالى بوقوعه من مباشرتهم الاختيارية وصرف اختيارهم الجزئي إلى تحصيله وإلّا لكان الثواب والعقاب اضطراريين. والكلام على هذه الآية ونحوها مستوفى في تفسير روح المعاني وغيره. فجحود القَدَر والاحتجاج به على الله ومعارضة شرع الله بقدره كل ذلك من

ضلالات الجاهلية والمقصود أنّه لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين، فمن زلّت قدمه عن هذه الجادة كان على ما كان عليه أهل الجاهلية وهي الطريقة التي ردّ عليها الله سبحانه ورسوله صلّى الله عليه وسلّم. (آلوسي، مج، ٥٩، ١٧)

- إعلم أنّ الأشاعرة والماتريدية اختلفوا في كل من القَدَر والقضاء، فالقَدَر عند الأشاعرة إيجاد الله الأشياء على قَدْر مخصوص ووجه معيّن أراده تعالى، فيرجع عندهم لصفه فعل لأنّه عبارة عن الإيجاد، وهو من صفات الأفعال، وعند الماتريدية تحديد الله أزلًا كل مخلوق بحدّه الذي يوجد عليه من حُسْن وقُبْح ونفع وضرّ إلى غير ذلك، أي علمه تعالى أزلًا صفات المخلوقات، فيرجع عندهم لصفة العلم وهي من صفات الذات، والقضاء عند الأشاعرة إرادة الله الأشياء في الأزل على ما هي عليه فيما لا يزال، فهو من صفات الذات عندهم، وعند الماتريدية إيجاد الله الأشياء مع زيادة الإحكام والإتقان، فهو صفة فعل عندهم، فالقَدَر حادث والقضاء قديم عند الأشاعرة، ولا كذلك عند الماتريدية، وقد حمل الشارح كلام المصنّف على مذهب الماتريدية في القَدَر والقضاء، دون مذهب الأشاعرة، لأنّ القضاء في اللغة له نحو معان سبعة أشهرها الحكم وهو يرجع للفعل، فناسب أن يفسّر في الاصطلاح بالفعل، وأمّا القَدَر فلم يرد أنّ معناه في اللغة الفعل، فناسب أن لا يفسّر في الاصطلاح بالفعل بل بالعلم. (بيجوري، تمر، ٦٥، ٤)

قَدَر سابق

- قال ابن القيّم - رحمه الله تعالى - لما ذكر هذه الأحاديث (عن القَدَر) وما في معناها وقال فهذا تقدير يوميّ، والذي قبله تقدير حوليّ، والذي قبله تقدير عمريّ عند تعلُّق النفس به، والذي قبله كذلك عند أول تخليقه وكونه مضغة، والذي قبله تقدير سابق على وجوده لكن بعد خلق السموات والأرض، والذي قبله تقدير سابق على خلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، وكل واحد من هذه التقادير كالتفصيل من التقدير السابق، وفي ذلك دليل على كمال علم الرَّبِّ وقدرته وحكمته وزيادة تعريفه الملائكة وعباده المؤمنين بنفسه وأسمائه. ثم قال فاتّفقت هذه الأحاديث ونظائرها على أن القَدَر السَّابق لا يمنع العمل ولا يوجب الاتّكال عليه بل يوجب الجِدَّ والاجتهاد، ولهذا لمّا سمع بعض الصحابة ذلك قال ما كنت بأشدَّ اجتهادًا منِّي الآن، وقال أبو عثمان النَّهدي لسلمان لأنا بأوَّل هذا الأمر أشدُّ فرحًا منِّي بآخره وذلك لأنّه إذا كان قد سبق له من الله سابقة وهيَّأه ويَسَّره للوصول إليها كان فرحه بالسّابقة التي سبقت له من الله أعظم من فرحه بالأسباب التي تأتي بها. (وهاب، أي، ٢٠، ٢)

قَدْر العمل

- اختُلِفَ هل منبع الغنى والثروة وأساس الخير والرزق هو الأرض، وإنّما الشغل مجرّد آلة وواسطة لا قيمة له إلّا بتطبيقه على الفلاحة، أو أنّ الشغل هو أساس الغنى والسعادة ومنبع الأموال المستفادة، وأنّه هو الأصل الأولي للملّة والأمّة، يعني أنّ الناس يكتسبون سعادتهم باستخراج ما يحتاجون إليه لمنفعتهم من الأرض أو لراحة المعيشة، فالفضل للعمل، وأمّا فضل الأرض فهو ثانوي تبعي؟

وهذا هو الذي يعتمده أهل الفلاحة، ويستدلّون على ذلك بأنه لا يمكن إيجاد الخصب في الأرض إلّا بدوام الشغل واستمرار العمل، وإلّا لبقيت مجدبة إذا انقطع الشغل عنها، فإنّ الشغل يعطي قيمة لجميع الأشياء التي ليست متقوّمة بدونه، كالأشياء المباحة التي لا تباع ولا تشترى مما لو خليت ونفسها لا تساوي شيئًا، مثلًا الماء والهواء أصلان لمنافع حياة الإنسان، ولا يدخلان في الثروة والسعادة، ولا في الملكية المعدّة، لأنّ هذين العنصرين اقتضت الحكمة الإلهية الإكثار منهما في جميع المحال، وأبيح لكل إنسان التمتّع بهما، فهما في حدّ ذاتهما، على العموم، ليسا من الأملاك المتقوّمة، وإن عظمت فائدتهما، ولا يزيد في منفعتهما النسبيّة إلّا العمل والشغل، يعني أن جلبهما إذا احتاج للعمل كان له قيمة بقدر العمل فقط، لأن الظمآن إذا احتاج إلى من يجلب له الماء في إناء كان الماء المجاوب لسدّ خلّة العطش مقوّمًا عند جلبه إليه دون قيمته في النهر، فإن "كوز" الماء قد يعطى لمن يطلبه مجّانًا بدون مقابل، وقد يعطى بثمن على قدر العمل، وقد يبلغ عند الضرورة والاحتياج ثمنًا جسيمًا كما وقع في غزوة الفرنساوية بمصر أن أحد رؤساء العسكر الفرنساوية دفع في "كوز" الماء مائة فرنك، يعني أربعمائة قرش! وإذا كان الإنسان في بيته واحتاج إلى استنشاق الهواء فالعمل الذي يكون به فتح المنافذ كالأبواب والطاقات والشبابيك تجعل له قيمة لم تكن له قبل ذلك، وكذلك عند الضرورة، كالهواء للمسجون، فإنه يتغالى في تحصيله بدفعه للسجّان قدرًا جسيمًا. فما يصرفه الإنسان لتحصيل المباح من الماء والهواء إنمّا هو قيمة العامل وأجرة الخدمة، وفي مقابلة الأمر والنهي والسلب والإيجاب بحسب منافع هذه الأشياء ومضارّها، فهذا هو الذي يعدّ ملكًا للإنسان وثروة له باستحواذه على الماء والهواء، وفيه ترويج للعقارات المشتملة على منافع هذين العنصرين، ومثلهما النار والكلأ المباح، لقوله عليه الصلاة والسلام: "الناس شركاء في ثلاثة: الماء والكلأ، والنار" فلا يجوز لأحد تحجرها ولا للإمام إقطاعها. (طهطاوي، اكا١، ٣١٠، ٣١)

قدرة

- التوفيق هو خلق الاستطاعة للطاعة في العبد ولم أقلّ خلق القدرة لأنّ القدرة في اصطلاح الشرع سلامة الأسباب والآلات الإنسانيّة لأنّها مناط التكليف، والقدرة بهذا المعنى موجودة في كل مكلّف مسلمًا كان أو كافرًا فيلزم أن يكون الكافر موفقًا وهو ممتنع، وأمّا الاستطاعة فهي القدرة المقارنة للفعل، وهي عَرَضٌ يخلقه الله تعالى للمكلّف عند الفعل لا قبله ولا بعده، وقد ذكر الفرق بينهما في علم الكلام. (نابلسي، رق، ٢، ١٨)
- إنّ القدرة إنّما تتعلّق بالممكنات تَعلُّق الإيجاد والإعدام. (بيجوري، تمر، ٤٨، ٣)
- مسألة القدرة، قال الإمام الجيلي - رضي الله عنه - في باب القدرة ما نصّه: والقدرة عندنا إيجاد المعدوم خلافًا لمحيي الدين بن العربي فإنّه قال إنّ الله لم يخلق الأشياء من العدم وإنّما أبرزها من وجود علمي إلى وجود عيني، وهذا الكلام وإن كان له وجه في العقل يشتدّ إليه على ضعف فاني أنزّه ذلّي أن أعجزه في قدرته عن اختراع المعدوم وإبرازه من العدم المحض إلى الوجود المحض. واعلم أنّ ما قاله الإمام غير

منكور، لأنّه أراد بذلك وجود الأشياء في علمه أولًا، ثم لما أبرزها إلى العين كان هذا الإبراز من وجود علمي إلى وجود عيني، وفاته أنّ حكم الوجود للّه في نفسه قبل حكم الوجود لها في عالمه، فالموجودات معدومة في ذلك الحكم ولا وجود فيه إلّا للّه - تعالى - وحده. ولهذا صحَّ له القدم وإلّا لزم أن تسايره الموجودات في قدمه على كل وجه ويتعالى عن ذلك. فحصل من هذا أنّه أوجدها في علمه من عدم، بمعنى أنّه يعلمها في علمه موجودة عن عدم، فليتأمّل، ثم أوجدها في العين بإبرازها من العلم، وهي في أصلها موجودة من العدم المحض. واعلم أن علم الحق لنفسه وعلم علمه لمخلوقاته علم واحد. فبنفس علمه بذاته يعلم مخلوقاته، لكنها غير قديمة لقدمه، لأنه يعلم مخلوقاته بالحدوث، فهي في علم محدثة الحكم في نفسها، مسبوقة بالعدم في عينها، وعلمه قديم غير مسبوق بالعدم. (جزائري، مواف٣، ١١٢٦، ١٦)

- أمّا أهل التحقيق من أهل الكشف والوجود فلا يقولون بالزائد، وجميع ما ينسب إليه تعالى من الأسماء والصفات من علم وإرادة وقدرة إنّما هي نِسَب وإضافات بين الحق - تعالى - والممكنات، وليس إلّا الذات إذا نسبتها إلى المعلومات كانت علمًا، وإلى المرادات كانت إرادة، وإلى المقدور كانت قدرة، وقس على هذا، حتى أنهم يتحاشون من التعبير بالصفات إلّا في مقام التعليم، ويعبرون بالأسماء في أنه الوارد في الكتاب والسنّة. (جزائري، مواف٣، ١١٢٩، ١٢)

قدرة إلهية

- إنّ القدرة الإلهية وغيرها من الصفات والأسماء الإلهية إنّما تعيَّنت وتميّزت في العلم الذاتي عندما علمت الذات الذات بالذات، وتميّزت المعلومات تمييزًا نسبيًّا لا حقيقيًّا، وظهور الصفات إنّما هو في مرتبة الواحدية التي هي في أثناء المراتب مراتب الذات، فلا أثر للقدرة إلّا في الإيجاد الحسّي العيني، فحصول المعلومات الممكنة في العلم لم يكن بواسطة القدرة الإلهية وإنّما هو تجل ذاتي، فتأثير القدرة الإلهية في الحقائق الممكنة إنّما هو في اتّصافها بالوجود، وأما من حيث معلوميتها وعدميتها فيستحيل أن تكون مجعولة، فإنّ الجعل تأثير ولا تأثير في الأزل فإن ذلك قادح في صرافة وحدة الذات العليّة. (جزائري، مواف٣، ١١٢٨، ٢)

قدرة باعتبار

- إعلم أنّ الأشياء كلّها: المحسوسات والمعقولات، إلى ما لا نهاية له، أمور متعيّنة بعلم الله تعالى أزلًا، من غير ابتداء لها في أنفسها، وهي في عدمها الأصلي على ما هي عليه. لا هي متعيّنة في علم الله تعالى، لأنّ علم الله تعالى لا يكون محلًّا للحوادث ولا ظرفًا لها أصلًا. وعلم الله تعالى هو "الوجود المطلق" الذي ذكرناه، لأنّه هو ذات الله تعالى. وإنّما الفرق بين علم الله تعالى، وبين ذاته اعتباري، لا حقيقي. فالوجود المطلق من حيث تعيُّن الأشياء، المعدومة في نفسها، به، هو علم الله تعالى، ومن حيث هو في نفسه، من غير اعتبار الأشياء متعيّنة به، "ذات الله" تعالى، كما سنذكره. كما أنّه أيضًا من حيث وجود الأشياء به - حيث هي مضافة إليه أو هو مضاف إليها، حتى صارت موجودة به في نظر العقل والحسّ، كما ذكرنا، بعد أن كانت

معدومة - هو قدرة الله تعالى. والفرق اعتباري، لا حقيقي، بين "القدرة" و"الذات". فإنّ القدرة هي الوجود المطلق؛ والذات أيضًا هي الوجود المطلق. وهكذا أيضًا بقيّة الصفات، والأسماء الإلهية مع الذات الإلهية. وليس إلّا "الوجود المطلق" المذكور. فهو "علم" باعتبار، و"ذات" باعتبار، و"قدرة" باعتبار، وهكذا... كما سنبيّنه ونوضحه. (نابلسي، وج، ١٨١، ١٨)

قدرة حادثة

- الكيفيّات، وهي على ضربين: ضرب منه لا يُعْرَف إلّا بالذوق، وضرب منه يُدْرَك بالفكر. وهو من باب التوسّع بالخطاب، لا من باب التحقُّق. فإنّ التحقُّق بعلم الكيفيّات إنّما هو ذوق. ولقد نبّهني الولد العزيز شمس الدين إسماعيل بن سودكين النوري على أمر كان عندي محقّقًا، من غير الوجه الذي نبّهني عليه هذا الولد، ذكرناه في باب الحروف من هذا الكتاب، وهو التجلّي في الفعل. هل يصحُّ أو لا يصحّ؟! فوقتًا كنت أنفيه بوجه. ووقتًا كنت أثبته بوجه يقتضيه ويطلبه التكليف، إذا كان التكليف بالعمل لا يمكن أن يكون من حكيم عليم، يقول: اعمل وافعل لمن لا يعمل ولا يفعل، إذ لا قدرة له عليه. وقد ثبت الأمر الإلهي بالعمل للعبد مثل: "أقيموا الصلاة، وآتوا الزكاة، واصبروا، وصابروا، ورابطوا، وجاهدوا...". الخ. فلا بدَّ أن يكون له في المنفعل عنه تعلّق من حيث الفعل فيه يسمَّى به فاعلًا وعاملًا. وإذا كان هذا فبهذا القدر من النسبة، يقع التجلّي فيه. فبهذا الطريق كنت أثبته، وهو طريق مرضيّ في غاية الوضوح، يدلُّ على أن القدرة الحادثة لها نسبة التعلّق بما كلفت عمله، لا بدَّ من ذلك. (جزائري، مواف٣، ١٠١٥، ٨)

قدرة العبد

- لمّا ثبت بالبرهان أنّ الخالق هو الله سبحانه وتعالى، وبالضرورة إنّ لقدرة العبد مدخلًا في بعض الأفعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش، احتجنا في التخلّص عن هذا المضيق بأنّ الله خالق للفعل لكن للعبد في الاختياري منه كسب، والمقدور الواحد يدخل تحت قدرتين بجهتين مختلفتين، فيدخل تحت قدرة الله تعالى بجهة الخَلْق، وتحت قدرة العبد بجهة الكسب. (بيجوري، تمر، ٦٠، ٧)

قدرة على الفعل والترك

- من المعلوم البيِّن أنّ القدرة على الفعل والترك والمشيئة وسائر الإدراكات؛ تابعة للوجود. فما لا وجود له، لا فعل ولا ترك ولا إدراك له، والإنسان وكل ممكن؛ لا وجود له، مستقلًا لا قديمًا ولا حادثًا برهانًا وكشفًا، أما الكشف فالعارفون مجمعون على هذا، وأما البرهان فلأنه لو كان لممكن، أيُّ ممكن كان، وجود مستقلّ مباين لوجود الحق تعالى؛ فوجوده عارض لماهيته، والفطرة السليمة قاضية بديهة بأن ثبوت كلِّ صفة لموصوف؛ فرع ثبوت الموصوف في نفسه، فالممكن - على هذا - ممتنع الوجود إذ لو وجد؛ لكان وجوده عارضًا لماهيَّته، وعروض الوجود له؛ متفرّع على وجوده أولًا، فهذا الوجود السابق إمّا أن يكون عين اللاحق، أو غيره. والأول مستحيل، ضرورة تقدّم الشيء على نفسه، والثاني مستحيل أيضًا، لأننا نحوّل الكلام إلى

الوجود السابق، فيلزم الدور أو التسلسل وكلاهما محال. (جزائري، مواف١، ٣١، ٦)

قدرة واختيار

- الحكماء عندهم أن وجود العالم على هذا النظام خير محض، وإيجاده كمال تام. والواجب جلّ وعلا هو المبدأ الفيّاض، والجواد المطلق فلا تنفكّ ذاته عن هذا الخير المحض والكمال التام؛ لأنّ انفكاكها عنه نقص، وهو منزّه، عن النقائص. وهذا هو الذي دعاهم إلى القول بقدم العالَم. والمتكلّمون يقولون: إنّه يصحّ منه إيجاد العالم وتركه، وليس الإيجاد لازمًا لذاته، وهذا هو معنى القدرة والاختيار عند المتكلّمين. وأمّا كونه تعالى قادرًا بمعنى إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، فهو متّفق عليه بين الحكماء والمتكلّمين، ولا نزاع فيه بين العقلاء. (عاملي، كشك٢، ٣٦٥، ١٥)

قدسي

- القابل لا يكون موصوفًا بالقبول إلّا من فيضه تعالى الأقدس عن شوائب، نسب الكثرة لأنّه فيض ذاتي ما تخلّلته كثرة أسمائية لا علم ولا مشيئة ولا إرادة ولا قدرة، فكل ما ينسب إلى الذات من حيث هو الذات يُسمّى أقدسيًّا، وكل ما ينزل عن التجلّي الذات، كتجلّي الأسماء والصفات، يُسمّى قدسيًّا. فالفيض الأقدس تجلٍّ ذاتي غيبي الغيب حقيقته، وبهذا الفيض الأقدس حصلت وتميّزت القوابل الممكنة في حضرة الإمكان، وهي الأعيان الثابتة التي هي صور الأسماء الإلهية في حضرة العلم الذاتي القابلة للفيض التجلّي الذاتي، لا تأخُّر لها عن الحق - تعالى - إلّا بالذات تأخّر رتبة، وإلّا فهي أزلية أبدية حيث أنها معلومة العلم القديم، لأن كينونة كلّ شيء في شيء إنّما تكون بحسب المحل. (جزائري، مواف٣، ١٣٤٩، ٧)

قِدَم

- القِدَم صفة سلبيّة وهو انتفاء العدم السابق على الوجود، وهو من خواص الألوهيّة الحقّة، ودليله أنه تعالى لو لم يكن قديمًا لكان حادثًا، ولو كان حادثًا لاحتاج إلى مُحدِث، فيلزم الدور أو التسلسل وهو محال. (نابلسي، رق، ١١، ٢٠)

قدم العالم

- الحكماء عندهم أن وجود العالم على هذا النظام خير محض، وإيجاده كمال تام. والواجب جلّ وعلا هو المبدأ الفيّاض، والجواد المطلق فلا تنفكّ ذاته عن هذا الخير المحض والكمال التام؛ لأنّ انفكاكها عنه نقص، وهو منزّه، عن النقائص. وهذا هو الذي دعاهم إلى القول بقدم العالَم. والمتكلّمون يقولون: إنّه يصحّ منه إيجاد العالم وتركه، وليس الإيجاد لازمًا لذاته، وهذا هو معنى القدرة والاختيار عند المتكلّمين. وأمّا كونه تعالى قادرًا بمعنى إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، فهو متّفق عليه بين الحكماء والمتكلّمين، ولا نزاع فيه بين العقلاء. (عاملي، كشك٢، ٣٦٥، ١٣)

قديم

- كل عَرَض حادث، والقديم لا يفتقر إلى الحادث كما ذكرنا، (ولا عرض) بالعين المهملة وفتح الراء وهو ما لا يقوم بذاته بل بغيره بأن يكون تابعًا لغيره في التحيّز، فمعنى

وجود العرض في غيره هو أن وجوده في نفسه هو وجوده في غيره أي في محلّه الذي يقوّمه. (نابلسي، رق، ٨، ٢١)

قرابة

- القرابة هم الآباء والأمّهات والبنون والبنات والأخوة والأخوات والأعمام والعمّات والأخوال والخالات وأولاد العمّ والعمّة وأولاد الخال والخالة، فالعصابات وأولو الأرحام قرابات مشتبكة، وفي سلسلة النسب مشتركة، ولهذا كان الولد الذي يشبه في الأكثر أباه وأمه قد يشبه أخواله، فقد روي أن النطفة إذا استقرّت في الرحم أحضرها الله كل نسب بينها وبين آدم. (طهطاوي، اكا٢، ٦٤٩، ٣)
- صلة القرابة هي أن يفعل القريب معهم ما يعدّ به واصلًا غير منافر ولا مقاطع، فيصلهم بالهدية ونحوها، فإن لم يقدر على الصلة بالمال، وكانوا غير محتاجين إليه، وصلهم بالزيارة والإعانة على أعمالهم إن احتاجوا إلى ذلك، وإن كان غائبًا عنهم وصلهم بالكتاب، وإرسال السلام، ولين الكلام، ونحو ذلك، فإن قدر على السعي إليهم بالحضور لمشاهدتهم فهو أفضل، ثم إن حقوق الأقارب من حيث البرّ والصلة مختلفة في القوة كما سيأتي. (طهطاوي، اكا٢، ٦٦٢، ١٤)

قراطيس مالية

- لقد شهدت أسعار القراطيس المالية المصرية الواردة مؤخّرًا بالبرق أن وادي النيل قد عاد بالحكمة والدراية وإصابة السياسة إلى المركز الذي كان له قبل أن ملأ اصحاب الغايات الأقطار بالأراجيف والإشاعات المبنيّة على الأغراض والغايات. فإنّ السهم من القراطيس الموحّدة قد بلغ سعر ١٧ بعد أن كان هبط إلى الستّين ولا يزال ميّالًا إلى الارتفاع. وشتّان بين ما وقع وبين تشآم الذين اتّهموا المصريين بما جعل أوروبا في قلق وشاغل من جهة حالهم واستقبالهم. (سبستاني، فجل٢، ٦٣٥، ٣٧)

القرآن

- أنزل الله تعالى عليهم (الأنبياء) صحفًا وكتبًا، جميعها حق، وهي كلها كلام الله تعالى القديم الذي ليس بحرف ولا صوت، صفة واحد للّه تعالى، لا تعدّد فيها، ولا تركيب، نزل بها جبريل عليه السلام على قلوب الأنبياء عليهم السلام، بلسان قومهم، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (إبراهيم: ٤). فحيث ترجمت بالعبرية سمّيت توراة، وحيث ترجمت بالسريانية سمّيت إنجيلًا، وحيث ترجمت بالعربية سمّيت قرآنًا. وهذه الترجمة للقرآن المكتوبة في المصاحف، والمحفوظة في القلوب، والمتلوّة بالألسن، تُسمّى كلام الله أيضًا حقيقة، بسبب الإشتراك الوضعي بينها وبين المعنى القديم القائم بذات الله تعالى. (نابلسي، أش، ١٧٧، ١٤)
- القرآن واحد والكلم جمع كلمة، والواحد هو الفرد الكثير، فرد بالقرآن كثير بالفرقان. (نابلسي، رت، ٨٤، ١٠)
- كلام الله تعالى قديم، والحاصل أنّ الله تعالى متكلّم بكلامه القديم النفسانيّ مع ملائكته وأنبيائه وخاصة أوليائه، فيخلق في نفوسهم معاني وكلمات على اختلاف لغاتهم، وقد ألهمهم بها ما أراده تعالى مما هو في علمه القديم، فتلقّوا ذلك منه على حسب قوة تجرّدهم واستعدادهم له، فسمّي في الملائكة والأنبياء عليهم السلام وحيًا، وسمّي في

الأولياء إلهامًا، ولا شكّ أن تجرُّد الملائكة خصوصًا الخواص منهم كجبريل عليه السلام أكثر من تجرُّد البشر، وإن كان خواص البشر أفضل من خواص الملائكة عليهم السلام، لأنّ كلامنا في التجرّد لا في غيره من الفضيلة وتجرّد الأنبياء عليهم السلام أكثر من تجرّد الأولياء رضي الله عنهم ولهذا سمّي ما أوحي إلى جبريل عليه السلام فنزل به على قلوب الأنبياء عليهم السلام كلام الله، وسمّي قرآنًا وتوراة وإنجيلًا وزبورًا وصحائف وما أوحي إلى الأنبياء عليهم السلام وحيًا غير متلو، وكلام نبوّة وحكمة وحديثًا شريفًا، وما وقع في قلوب الأولياء رضي الله عنهم إلهامًا وحكمة وعلمًا لدنيًّا وفيضًا وفتحًا وكشفًا، ولا يُسمّى كلام الله تعالى لعدم تمام التجرّد ببقاء البشرية. (نابلسي، رق، ١٥، ٥)

- لم يجعل القرآن مبوّبًا مفصّلًا، ليطلب كل مطلب منه في باب أو فصل، بل كان كمجموع المكتوبات فرضًا كما يكتب الملوك إلى رعاياهم بحسب اقتضاء الحال مثالًا وبعد زمان يكتبون مثالًا آخر، وعلى هذا القياس حتى تجتمع أمثلة كثيرة فيدوّنها شخص حتى يصير مجموعًا مرتّبًا كذلك نزل الملك على الإطلاق جلّ شأنه على نبيّه صلّى الله عليه وسلّم لهداية عباده سورة بعد سورة بحسب اقتضاء الحال، وكان في زمانه صلّى الله عليه وسلّم كل سورة محفوظة ومضبوطة على حدة من غير تدوين السور، ثم رتّبت السور في مجلّد بترتيب خاص في زمان أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وسمّي هذا المجموع بالمصحف. (دهلوي، فت، ٨١، ٥)

- عن ابن مسعود - رضي الله عنه - أنّ رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - قال: "ضرب الله مثلًا صراطًا مستقيمًا، وعلى جنبتي الصّراط سوران فيهما أبواب مفتّحة وعلى الأبواب ستور مرخاة وعند رأس الصّراط داع يقول: استقيموا على الصّراط ولا تعوجُّوا، وفوق ذلك داع يدعو كلّما همَّ عبد أن يفتح شيئًا من تلك الأبواب قال ويحك لا تفتحه فإنّك إن تفتحه تَلِجه" ثم فسّره فأخبر أنَّ الصّراط هو الإسلام، وأنَّ الأبواب المفتّحة محارم الله، وأنَّ السُّتور المرخاة حدود الله، وأنَّ الدَّاعي على رأس الصّراط هو القرآن، وأنَّ الدَّاعي من فوقه هو واعظ الله في قلب كل مؤمن". (وهاب، أي، ٢٩، ١٤)

- مما يدلّ على أنّ القرآن كاف عمّا سواه من الكتب أنّ عمر أتى النبي صلّى الله عليه وسلّم بكتاب فقرأ عليه فغضب فقال: "أمتهوكون فيها يا ابن الخطاب والذي نفسي بيده لقد جئتكم بها بيضاء نقيّة لا تسألوهم عن شيء فيخبروكم بحق فتكذبونه أو بباطل فتصدّقونه، والذي نفسي بيده لو كان موسى حيًّا ما وسعه إلّا اتباعي" رواه أحمد، وفي لفظ أنه استكتب جوامع مع التوراة وقال: ألا أعرضها عليك، وفيه: "لو أصبح فيكم موسى حيًّا ثم اتبعتموه وتركتموني لضللتم إنكم حظيّ من الأمم وأنا حظّكم من النبيّين". (وهاب، تفس، ١٢٧، ١١)

- المراد بأحسن القصص القرآن لا قصة يوسف وحدها. (وهاب، تفس، ١٢٨، ١٠)

- إنّ القرآن كلام الله منزل غير مخلوق منه بدأ وإليه يعود؛ وأنه تكلّم به حقيقة وأنزله على عبده ورسوله وأمينه على وحيه وسفيره بينه وبين

عباده نبيّنا محمد صلّى الله عليه وسلّم. (وهاب، رشح، ٩، ١)

- فكل ما يطلق عليه إسم شيء؛ فهو في القرآن العظيم، إمّا صريحًا وإمّا إشارة، إمّا ضمنًا وإمّا التزامًا، والشيء، أعمُّ من الموجود والمعدوم عند أهل اللغة، ولذا قالوا: إنَّ أنكر النكرات؛ شيء. ثم موجود. لأجل هذا الجمع العظيم؛ سُمِّي بالقرآن، من القرء، وهو الجمع، إذ القرآن الكريم ليس هو إلّا ظاهر علم الحق - تعالى -. ولا ريب أن علمه - تعالى - محيط بالكلّيات والجزئيّات، فالقرآن محيط بالكلّيات والجزئيات، فإنه أمر الله المنزَّل. (جزائري، مواف١، ١٦٥، ١٧)

- إنّ القرآن، وهو ما بين دفّتي المصحف محكوم له بجميع أحكام مَن أضيف ونسب إليه، وهو الله - تعالى -، من القدم والأزلية، والتقديس والتنزيه عن أوصاف المحدثات، كما هو ذلك للمعنى النفسي القائم بالذات العليّة حكمًا إلهيًّا شرعيًّا، لا لمناسبة بين المعنى النفسي القائم بالذات وبين ما نقرؤه ونحفظه ونكتبه، ولا مشابهة بينهما ولا مماثلة، ولا لحلول ولا لدلالة من الدلالات. (جزائري، مواف١، ٤٥٩، ١٤)

- إنّ القرآن مأخوذ من القرء وهو الجمع، والقرآن جامع لكلِّ شيء، لأنّه ورد تبيانًا لكل شيء، فما فرَّط تعالى في الكتاب من شيء، وكل شيء لا يخرج عن كونه متعلّقًا بالحق - تعالى -، أو متعلّقًا بالخلق، أو متعلّقًا بالبرزخ الجامع بين الحق والخلق، وهو حقيقة الحقائق الكلّية. (جزائري، مواف٢، ٧٩٤، ٥)

قرْب

- القرْب على ثلاثة أقسام: قرْب زماني، مثل قولنا: الحسن البصري أقرب إلى النبي صلّى الله عليه وسلّم منّا، يعني: زمانه أقرب من زماننا إلى زمان النبي صلّى الله عليه وسلّم. وقرْب مكاني، نحو قولك: داري أقرب إلى المسجد من دارك. (نابلسي، أش، ٢٢٦، ٤)

- القرب من الحق - تعالى - قرب معنوي. وليس ذلك؛ إلّا برفع حجاب الجهل، وإلّا فالحق أقرب إلينا من حبل الوريد، فما بعَّدنا إلّا الجهل. ولا قرَّبنا إلّا العلم. (جزائري، مواف١، ١٣٥، ١١)

قرب الله تعالى من خلقه

- القرب الثالث ليس قربًا زمانيًّا ولا قربًا مكانيًّا، وهو قرب الله تعالى من خلقه، كما أنّ قرب الزمان من المكان ليس قربًا زمانيًّا ولا مكانيًّا لعدم المناسبة بين الزمان والمكان مع أنّهما حادثان، فكيف بين الرب والعبد. فلا يقال إن هذا اليوم قريب من بلادنا هذه قرب مكان أو قرب زمان، بل هو قريب من الأماكن كلها قربًا واحدًا لا تفاوت فيه بالنسبة إلى مكان دون مكان، بل الأماكن كلها منسوبة إلى الزمان نسبة واحدة، وكذلك قرب الله تعالى إلى خلقه على التنزيه التام. (نابلسي، أش، ٢٢٦، ٨)

قربات

- (المحبة) أي محبة الله تعالى وحده في عين محبّته كل شيء دون ذلك الشيء (للقربات) جمع قربة اسم للحالة التي يكون فيها العبد منكشف البصيرة عن تجليّات الحق تعالى في حقائق الأشياء، يعني أنّ المحبة موضوعة شرعًا للقربات متى وجدت في العبد أوجبت قربه إلى الله تعالى على أنواع كثيرة، فالمحبة أشرف من العبادة حيث كان وضع العبادة

للمعاوضة، ووضع المحبّة للقربة. والمعاوضة إرادة غير الله تعالى، والقربة إرادة الله تعالى، وأعلم أن العبادة والمحبة جهتان تتعاقبان على شيء واحد وهو القيام بأمر الله تعالى الذي قام به كل شيء امتثالًا واجتنابًا؛ وإنما تفترقان بالقصد القلبي. (نابلسي، رت، ١٢٥، ١٧)

قريحة

- العقل هو الوسيلة الوحيدة في التصوّر والتصديق، وتمييز الحقائق على وجه دقيق نميق، وإذا كان حادًّا ذكيًّا متوقّدًا يخترع ويبتدع كان قريحة، فالعقل الواسع يدرك العلاقات المتولّدة بين الأشياء، ومن أوّل وهلة يحفظ فروعها ومتشعّباتها، وينسبها إلى أصل واحد ومركز عمومي يجمعها، حتى تصير بالنسبة للعقل معلومًا واحدًا، ومستحضرة فيه بصورة واحدة، فتنتقش في مرآة العقل المعلومات تأصيلًا وتفريعًا في صورة جليّة، فالمدرك لهذه الصورة هو القريحة، فلا يتّصف بالقريحة إلّا من اتّصف بسعة العقل، ولكن قد يتّصف الإنسان بسعة العقل ولا يكون متّصفًا بالقريحة، إذ كل منهما ممتاز عن الآخر، لأنّ القريحة دائمًا نشطة شغّالة فعّالة ولّادة متصوّرة، بخلاف العقل - ولو متّسعًا - فإنّه، في الغالب، مثله كمثل التاجر يعطي ويأخذ مع الفتور والكسل وقلّة الحماس والسرعة، ولا مانع أن يقال: إن القريحة هي أعلى درجات أفكار العقل البشري بقدر ما يستطيع أن يتفكّر، فهي بهذا المعنى أجل نعم الباري سبحانه وتعالى، إذ بها يكون للإنسان ملكة الوقوف على الحقائق والدقائق والرقائق، وبها ربط التصوّرات المتجدّدة العجيبة التي تدركها النفس والاختراعات والابتداعات التي لا على مثال سابق، فالقريحة تجمع أطراف التصوّرات والتصديقات المتفرّقة بما تدرك فيها من العلاقات وتتصرّف التصرّف التام في هذا الجمع. (طهطاوي، اكا٢، ٤١٨، ٥)

قريش

- لفظ قريش مأخوذ من القرش وهو الكسب، لأنهم كانوا كاسبين بتجارتهم وضربهم في البلاد، ومن التقرّش وهو التجمّع لجمعهم المال بالتجارة، أو للاجتماع بعد التفرّق في البلاد. (طهطاوي، اكا١، ٣٥٨، ٧)

قصد

- الحركات النفسيّة الخمسة التي تتقدّم الفعل، وهي: الخاطر، ويقال نقر الخاطر، ويقال الهاجس، ويقال السبّد الأول. ثم الهمّ، ثم العزم، ثم القصد، ثمّ النيّة تقارن الفعل الظاهر، والهمّ يعطي الحيرة في الأمر الفعل والترك، ولا يكون إلّا في المعاني لا يكون في الأعيان. (جزائري، مواف٢، ٨١٩، ٣)

قصر

- جرت عادتهم (الفرنسيس) بتقسيم البيوت إلى ثلاثة مراتب: المرتبة الأولى: بيت عادي، والثانية: بيت لأحد من الكبار، والثالثة: بيوت الملك وأقاربه ودواوين المشورة ونحوها. فالأول يسمّى بيتًا، والثاني يسمّى دارًا، والثالث يسمّى قصرًا أو سراية. ويمكن أيضًا تقسيم البيوت من حيثية أخرى إلى ثلاثة مراتب أيضًا، المرتبة الأولى: البيوت التي لها حاجب، ولها باب كبير يسع دخول العربة منه، والثانية: البيوت التي داخلها دهاليز، ولها بوّاب، ولا يمكن أن تدخل العربة من بابها،

والثالثة: البيوت التي لا بوّاب لها. (طهطاوي، اكا٢، ١٠٩، ١١)

قضاء

- القضاء: هو وجود جميع الموجودات في اللوح المحفوظ إجمالًا، والقَدَر تفصيل ذلك الإجمال بإيجاد الموادّ الخارجية، واحدًا بعد واحد، في وقت تعلّق العلم الأزلي به. (عاملي، كشك٢، ٣٧٩، ١٢)

- وبقضاء اللهِ والتقديرِ جميعُ ما يَجْرِي مِنَ الأُمور: (وبقضاء) الجار مع المجرور في محل رفع على أنّه خبر مقدّم، (الله) سبحانه وتعالى وهو حكمه الأزلي بما يعلمه من أحوال الممكنات، (والتقدير) معطوف على القضاء، والألف واللام فيه عوض عن المضاف إليه، والأصل تقدير الله، ويقال له القدر بالتحريك وبالسكون أيضًا، وهو تحديد كل مخلوق بحدّه الذي يوجد عليه من حُسْن وقُبْح ونَفْع وضرٍّ وما يحويه من زمان ومكان وما يترتّب عليه من ثواب وعقاب (جميع) مبتدأ مؤخّر (ما) أي الذي (يجري) على المخلوقات (من الأمور) الوجوديّة والعدميّة كالحركة والسكون والموت والحياة ونحو ذلك. (نابلسي، رق، ١٥، ١٧)

- قال إسحاق بن راهويه حدّثنا بقيّة بن الوليد قال أخبرني الزبيدي محمد بن الوليد عن راشد بن سعد عن عبد الرّحمن بن أبي قتادة عن أبيه عن هشام بن حكيم بن حزام أنّ رجلًا قال يا رسول الله أتُبْتَدَئ الأعمال أم قد قُضِي القضاء؟ فقال: "إنّ الله لمّا أخرج ذرّيّة آدم من ظهره أشهدهم على أنفسهم ثم أفاض بهم في كفّيه فقال هؤلاء للجنّة وهؤلاء للنّار، فأهل الجنّة مُيسَّرون لعمل أهل الجنّة وأهل النّار مُيسَّرون لعمل أهل النّار. (وهاب، أي، ١٧، ١٨)

- أمّا القضاء لغة فله إطلاقات: فيطلق على الحكم ومنه قوله تعالى ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٣) أي حكم، ويطلق على الأمر والإيجاب، قال الواحدي قال عامّة المفسّرين وأهل اللغة إنّ قضي هنا بمعنى أمر، وقال غيره أوجب، ويطلق على الإلزام كما في قوله تعالى ﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ ٱلْمَوْتَ﴾ (سبأ: ١٤) أي حكمنا وألزمناه به، وهذه المعاني متقاربة، ويطلق على الفراغ من الشيء كقولهم قضيت حاجتي وضربه فقضي عليه أي قتله مكانه كأنّه فرغ منه، وهو قاض أي قاتل، وقضي نحبه أي مات وفرغ من الدنيا، وأصل النحب النذر واستعير للموت لأنّه كنذر لازم في رقبة كل حيوان، قال في الصحّاح وقد يكون القضاء بمعنى الأداء والإنهاء يقال قضيت ديني ومنه قوله تعالى ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِى ٱلْكِتَٰبِ﴾ (الإسراء: ٤)، وقوله ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَيْهِ ذَٰلِكَ ٱلْأَمْرَ﴾ (الحجر: ٦٦) أي أنهيناه إليه وبلّغناه إليه، وقد يكون القضاء بمعنى الصنع والتقدير ومنه قوله تعالى ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ﴾ (فصلت: ١٢)، ومنه القضاء والقدر، ويقال استقضى فلان أي صير قاضيًا، وقضى الأمير قاضيًا كما تقول أمر أميرًا، وانقضى الشيء وتقضى بمعنى واقتضى دينه وتقاضاه بمعنى، وقال الأزهري للقضاء في اللغة معان مرجعها إلى انقضاء الشيء وتمامه هذا معناه من حيث اللغة. وأمّا معناه عند أهل الشرع فقال ابن رشد وتبعه ابن فرحون حقيقة القضاء الإخبار عن حكم شرعي على سبيل الإلزام وهو المفهوم من تعريف الفتوى السابق، وأخصّ منه ما عرّفه به القرافي بقوله القضاء إنشاء لإطلاق أمر أو إلزام في مسائل

الاجتهاد المتقاربة فيما يقع فيه النزاع في المصالح الدنيوية، فشمل قولنا إنشاء الخ قضاءه ببقاء أرض زال عنها الأحياء مباحة لكل أحد، وقولنا إلزام بالرفع كحكم بنفقة أو شفعة، وقولنا في مسائل الاجتهاد احترازًا عن حكم مخالف للاجتهاد، وقولنا المتقاربة احترازًا من الخلاف الضعيف المدرك، وقولنا فيما يقع الخ احترازًا من العبادات إذ لا يدخلها حكم الحاكم إذا وقع فيها التنازع وأخصّ منهما ما عرّفه به ابن عرفة بقوله هو صفة حكميّة توجب لموصوفها نفوذ حكمه الشرعيّ ولو بتعديل أو تجريح، لا في عموم مصالح المسلمين فيخرج التحكيم وولاية الشرطي وأخواتها والأمامة العظمى، ولما رأى الشيخ أن القضاء في الشرع معنى حكمي أتى بقوله صفة حكمية ردًّا على من قال بأنّه الفصل بين الخصمين لقصوره على الفصل الفعلي، والقضاء أعمّ من ذلك لأنّ القضاء معنى يوجب نفوذ الفصل بين الخصمين وإن لم يفصل فدلّ على أنّ القاضي عرفًا من كان فيه معنى اختصّ به عن غيره شرعًا فصَّل أو لم يفصِّل، وقوله نفوذ أي إمضاء وهو بالذال المعجمة بمعنى الإمضاء، وبالمهملة بمعنى الفراغ. (سنوسي، معش، ٤٩، ١٦)

- إعلم أنّ القضاء يطلق في اصطلاح الفقهاء على الصفة المذكورة كما في قولهم ولي القاضي القضاء أي حصلت له الصفة المذكورة، ويطلق على الأخبار المذكورة كما في قولهم قضى القاضي بكذا، وقولهم قضاء القاضي حقّ أو باطل، غير أن في تعريف ابن رشد مسامحة من وجوه: الأول ذكر لفظ الأخبار فإنّه يوهم أنّ المراد به الإخبار المحتمل للصدق والكذب المقابل للإنشاء، وليس ذلك بمراد وإنّما المراد به أمر القاضي بحكم شرعي على طريق الإلزام. والثاني أنّه يدخل فيه حكم الحكمين في جزاء الصيد وفي شقاق الزوجين، وحكم المحكم في التحكيم، ومنها أنّه يدخل فيه حكم المحتسب والوالي وغيرهما من أهل الولايات الشرعية إذا حكموا بالوجه الشرعي، وقول ابن عرفة أن التحكيم يخرج من تعريفه لم يظهر لي وجه خروجه، فإنّ المحكم لا يحكم ابتداءً إلّا في الأموال وما يتعلّق بها وما في معناها مما لا يتعلّق بغير المحكمين، ولا يحكم في القصاص واللعان والطلاق والعتاق لتعلق الحكم في ذلك بغيرها، قالوا فإن حَكَم فيها بغير جور نفذ حكمه، والظاهر أن التعديل والتجريح كذلك فتأمّله والله أعلم. (سنوسي، معش، ٥١، ٧)

- إعلم أنّ الأشاعرة والماتريدية اختلفوا في كل من القَدَر والقضاء، فالقَدَر عند الأشاعرة إيجاد الله الأشياء على قَدْر مخصوص ووجه معيّن أراده تعالى، فيرجع عندهم لصفه فعل لأنّه عبارة عن الإيجاد، وهو من صفات الأفعال، وعند الماتريدية تحديد الله أزلًا كل مخلوق بحدّه الذي يوجد عليه من حُسْن وقُبْح ونفع وضرّ إلى غير ذلك، أي علمه تعالى أزلًا صفات المخلوقات، فيرجع عندهم لصفة العلم وهي من صفات الذات، والقضاء عند الأشاعرة إرادة الله الأشياء في الأزل على ما هي عليه فيما لا يزال، فهو من صفات الذات عندهم، وعند الماتريدية إيجاد الله الأشياء مع زيادة الإحكام والإتقان، فهو صفة فعل عندهم، فالقَدَر حادث والقضاء قديم عند الأشاعرة، ولا كذلك عند الماتريدية، وقد حمل الشارح كلام المصنّف على مذهب

الماتريدية في القَدَر والقضاء، دون مذهب الأشاعرة، لأنّ القضاء في اللغة له نحو معان سبعة أشهرها الحكم وهو يرجع للفعل، فناسب أن يفسّر في الاصطلاح بالفعل، وأمّا القَدَر فلم يرد أنّ معناه في اللغة الفعل، فناسب أن لا يفسّر في الاصطلاح بالفعل بل بالعلم. (بيجوري، تمر، ٦٥، ٧)

- من أجلاء طبقة العلماء القضاة، فرتبة القضاء قد جعل الله إليها منتهى القضايا، وإنهاء التظلّمات والشكايا، ولا يكون صاحبها إلّا من العلماء الذين هم ورثة الأنبياء، فالقاضي متولّي الأحكام الشرعية لهذه الرتبة كما ورث عن النبي صلّى الله عليه وسلّم علمه ورث عنه بهذه الوظيفة الشريفة حكمه. (طهطاوي، اكا١، ٥٣٦، ١٨)

- لا يقال إنّ الله أمرنا بالرضاء بالقضاء فيلزمنا أن لا نغضب من فعل من أفعال الله، لأنّا نقول القضاء حكم الله، وهو الذي أمرنا بالرضاء به. والمقضي هو المحكوم به فلا يلزم الرضا بالقضاء، الرضا بالمقضي. أمرنا الرضاء بالقضاء إجمالًا، فإذا فصله حال المقضى به انقسم إلى ما يجوز الرضاء به وإلى ما لا يجوز الرضاء به ويلزم الغضب منه، فيجب الإيمان بالقضاء. ومن حيث التعيين يجب الإيمان به لا الرضاء ببعضه، فيجب الإيمان بالخير أنّه خير، كما يجب الإيمان بالشرّ إنّه شرّ. وأنّ الشرّ ليس إلى الله من كونه شرًّا لا من كونه عين وجود، فإنّ الوجود كله خير. فمن وجود عين العقل هو إلى الله، ومن كونه شرًّا ليس إلى الله. كما قال - صلّى الله عليه وسلّم: "والشرّ ليس إليك". (جزائري، مواف٣، ١٢٨٢، ٨)

- أمّا القضاء فأوّل الحاجة فيه إتساق القوانين. وكفاء الحكّام. فأمّا القوانين فهي عندنا وافرة كثيرة الفروع، تكاد لا تحصى، ولا تُحصر. فمنها القديم، ومنها الجديد، ومنها الموقّت، ومنها المشروع ومنها الموضوع، ومنها الأوامر والملحقات، وهي بالجملة مبنيّة على العدل والحكمة، مأخوذة عن أحكام السابقين إلى غايات الكمال السياسي فيما لا ينقض النصّ الشرعي، فما يلزم فيها غير الجمع والحصر لدفع اللبس، ومنع الاحتيال، وتنسيق ما يُبنى عليها من الأحكام فإنَّ ذلك التعدّد فيما لا بدّ من الوحدة فيه، موجب للخلل، وضياع الحقوق والجهل بمواضع الحكم. وإذا لم يُعلم المحظور فكلّ مفعول جائز، وإذا لم يُعرف الجائز فكلّ مفعول محظور. وأمّا كفاء الحكّام فهو لا شكَّ أعسر من ذاك منالًا. فإنّ الكفاء فيهم يقتضي العلم بالأحكام واستقلال الخاطر، وعفّة النفس، وهي شروط قلّما تجتمع في عدد كثير ممّن لم يدخلوا باب مدرسة قانونيّة، ولم يألفوا مظاهر الحريّة، ولم يروا للعفّة من مزيّة. والعلم لا يحصل إلّا بتعليم، والاستقلال لا يكمل إلّا بعادة، والنزاهة لا تستحكم إلّا بمكافأة. فلا بُدَّ لحصول الكفاء في حكّامنا من إنشاء المدارس لعلم القوانين، وتعويد الحكّام حريّة الرأي، وتقديم ذوي العفّة والنزاهة منهم. ثمَّ لا غنى مع ذلك عن تأييد تلك الحريّة بصيانة أربابها عن الحيف، وتمكين هذه العفّة بوقاية أصحابها من الفاقة، بمعنى أن يؤمن القضاة الأحرار من النكبة، ويضمن للنزهاء سداد من الرزق. (إسحق، درر، ١٦٠، ١٢)

قضاء إلهي

- ﴿أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ﴾ ﴿يَغْفِرْ لَكُم مِّن

﴿ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ (نوح: ٣ - ٤). فالأجل الذي يؤخّركم عنه هو القضاء الذي يقبل التبديل، وهو مشروط بعبادتهم الله واتّقائه وإطاعة رسوله، والأجل الذي يؤخّرهم إليه هو القضاء الذي لا يقبل التبديل فلا شرط له ولا مانع. وقال عمر - رضي الله عنه - في قصة الفرار من الطاعون وقد قال له بعض الصحابة: أتفرُّ من قضاء الله؟ فقال: نفرُّ من قضاء الله إلى قضاء الله. أي نفرُّ لعلَّ فرارنا شرط أو سبب في نجاتنا، إذ من القضاء الإلهي ما يقبل التبديل، فإذا لم يكن الأمر كما رجونا فنحن نفرّ إلى قضاء الله الذي لا يقبل التبديل، وهو ما ليس له شرط ولا سبب. (جزائري، مواف٣، ١١٥١، ١٥)

قضاء وإجراء

- القضاء والإجراء وكان قد حلّ زمن الانتخاب لمجالس بيروت فقال: إنّ انفصال القوّة الحاكمة عن القوّة الفاعلة، واستقلال الذين يتولّون الأحكام فيما يرون وما يحكمون، وحصولهم في مأمن من كلّ ما يفعل في النفوس ترغيبًا أو ترهيبًا، كلّ ذلك ليس من مستحدثات الأمور في البلاد الغربيّة ولكنه قد وُجد من قبل في كل زمان أضاءه العدل، وكلّ مكان أناره العلم والحريّة، فاستقامت به الأمور، وتأيّد الحقّ، وضعف الاستبداد، وظهرت قيم النفوس، وعلمت أقدار الأفكار. وقد كان أهل القضاء في بلادنا على خلاف ما تقدّم بيانه من الاستقلال، والانفراد، وأسباب النزاهة. يصدرون الأحكام كما يُرسم لا كما يُعلم وكما يجيء، لا كما يجب. ويدورون على محول الرهبة والرغبة كما تدور الآلة الصمّاء، غير مبالين بضياع الحقوق، وفساد الأمور، وانعكاس الأحكام حتى ضعفت منهم النفوس، وفسدت القلوب، وساءت الأخلاق، فصار الرياء من شروط وجودهم، والدهان من لوازم بقائهم، والنفاق من أسباب تقدّمهم. فرامت الدولة العليّة استنقاذنا من هذه المفسدة رحمة بنا وحنانًا. فرسمت باستقلال المحاكم والمجالس على أمل أن تعلو همم أعضائها بما يحصل لهم من حريّة الرأي فلا تأخذهم في الحقّ رهبة، ولا تستميلهم عنه شهوة دنيئة فصارت محاكمنا على ما نرى من الاستقلال. (إسحق، درر، ١٥٢، ١)

قضاء وحكم إلهي

- إعلم: أنّ إخراج المعدوم من العدم الثبوتي إلى الوجود العيني الخارجي قد يكون لإخراجه من العدم إلى الوجود شرط واحد، وقد يكون له شروط كثيرة، وقد يكون لإخراجه من العدم سبب واحد، وقد تكون له أسباب متعدّدة، وقد يتوقّف إخراجه على انتفاء مانع حسب ما هو عليه ذلك الشيء في ثبوته في العلم الذاتي ووجد الشرط والسبب والمانع مشهور، والقضاء والحكم الإلهي تابع لذلك الثابت في ثبوته بكل ما يتعلّق به من شرط أو سبب أو أسباب أو شروط أو مانع، وما لا شرط له ولا سبب ولا مانع كذلك. والعلم الإلهي محيط بما يكون من الشروط والأسباب، فيكون المشروط والمُسَبب وبما لا يكون من المشروط والأسباب فلا يكون المشروط ولا المسبّب وبالمانع كذلك تفصيلًا إحاطيًا. فيوجد تعالى الأشياء في العين كما علمها في الثبوت العدمي، فلهذا كان القول الإلهي والقضاء الربّاني منه ما يقبل التبديل في الظاهر عندنا، وهو في نفس الأمر ما هو تبديل وإنّما هو توقّف

على وجود شرط أو سبب أو انتفاء مانع في علمه تعالى، ومن القول الإلهي ما لا يقبل التبديل وهو ما ليس له شرط ولا سبب ولا مانع كما هو عليه ذلك المعلوم في ثبوته، وقد اجتمع الأمران في فرض الصلاة ليلة الإسراء ففرضت أولًا خمسون صلاة، فلمّا راجع رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - ربه وسأله التخفيف عن أمّته نقص عشرًا ثم عشرًا إلى خمس صلوات. فالقضاء الأول بالخمسين كان مشروطًا بقبول رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - وعدم سؤاله التخفيف عن أمّته، فلما سأل أجيب وقيل له أمضيت فريضتي وخفّفت عن عبادي فهي خمس وهي خمسون: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَيَّ﴾ (ق: ٢٩). وهو القول الثاني هو الذي لا يقبل التبديل، إذ ليس له شرط ولا سبب ولا توقّف على ارتفاع مانع فمما ذكرناه تظهر فائدة الاستعاذة والدعاء والأمر بذلك بالقصد الأول هو إظهار الذلّة والحاجة والافتقار إلى من بيده ملكوت كل شيء، وهو مقام الكمل من أولياء الله - تعالى - ومن الناس من يستعيذ ويدعو احتياطيًّا فيقول لعلَّ دفع البلاء والضرِّ وجلب النفع مشروط بالاستعاذة والدعاء موقوف على سبب الاستعاذة والدعاء وجميع الأسباب على هذا المنحى. (جزائري، مواف٣، ١١٥٠، ١٠)

قضاء وقدر

- هذه مسألة طويلة (الخلق بحكمة) الذيل قد كثر فيها الخصام بين فرق المسلمين، والحق ما كان عليه السلف من إثبات الحكمة والتعليل. وقد أطنب الكلام عليها الحافظ ابن القيم في كتابه (شفاء العليل) في مسائل القضاء والقَدَر والحكمة والتعليل، وعقد بابًا مفصّلًا في طرق إثبات حكمة الرب تعالى في خلقه وأمره وإثبات الغايات المطلوبة والعواقب الحميدة التي فعل وأمر لأجلها. ومن جملة ما قال في هذا الباب: إنّه سبحانه وتعالى أنكر على من زعم أنّه لم يخلق الخلق لغاية ولا لحكمة كقوله ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا﴾ (المؤمنون: ١١٥) وقوله ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾ (القيامة: ٣٦) وقوله ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ﴾ ﴿مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ (الدخان: ٣٨ - ٣٩) والحق هو الحكم والغايات المحمودة التي لأجلها خلق ذلك كله، وهو أنواع كثيرة: منها أن يُعْرَف الله بأسمائه وصفاته وأفعاله وآياته. ومنها أن يُحَب ويُعْبَد ويُشْكَر ويُذْكَر ويطاع. ومنها أن يأمر وينهي ويشرّع الشرائع. ومنها أن يدبّر الأمر ويبرم القضاء ويتصرّف في المملكة بأنواع التصرّفات... (آلوسي، مج، ٦٧، ٨)

قضاة

- احتياج الانتظام العمراني إلى قوّتين عظيمتين: إحداهما القوّة الحاكمة الجالبة للمصالح، الدارئة للمفاسد، وثانيهما: القوّة المحكومة، وهي القوّة الأهلية المحرزة لكمال الحرية، المتمتّعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج إليه الإنسان في معاشه ووجود كسبه وتحصيل سعادته، دنيا وأخرى، فالقوّة الحاكمة العمومية وما يتفرّع عليها تُسمّى أيضًا بالحكومة وبالملكية، هي أمر مركزي تنبعث منه ثلاثة أشعة قوية تسمّى أركان الحكومة وقواها، فالقوة الأولى: قوة تقنين القوانين، وتنظيمها، وترجيح ما يجري عليه العمل من أحكام الشريعة أو السياسة الشرعية، الثانية: قوة القضاء وفصل الحكم، الثالثة: قوة التنفيذ

للأحكام بعد حكم القضاة بها. فهذه القوى الثلاثة ترجع إلى قوة واحدة هي القوة الملوكيّة المشروطة بالقوانين، لأن القوّة القضائية إنّما هي في نفس الأمر راجعة للملك، لأنّ القضاة نواب وليّ الأمر على المحاكم، ومأذونون منه، فهو الذي يُقلِّد القضاة بالولايات القضائية، وحكام المجالس أي قضاتهم الشرعيّة أو السياسة الشرعية، وينتخب لكل ولاية قضائية أو مجلس من يرى فيه الأهلية لذلك، على موجب أصول المملكة المرعيّة، فالقضاء في الحقيقة من حقوق ولاة الأمور، والقضاة خلفاؤهم في مباشرته، ولذلك كانت أحكام القضاة التي على طبق الشرع لا تنقض، لاعتبار أذِنَ وليّ الأمر بها ضمنًا، من حيث فصل الحكم، فرجعت هذه القوة إلى الملك، وكذلك قوة تنفيذ الأحكام بعد قطع الحكم فيها، فإنها حق خاص بوليّ الأمر من أوّل وهلة لا يشاركه فيه غيره، كما أنّه هو الذي ينسب إليه تقنين القوانين، حيث يتوقّف على أوامره تنظيمها وترتيبها وإجراء العمل بموجبها، فقد انحصرت فيه القوى الثلاثة التي هي أركان القوة الحاكمة. (طهطاوي، اكا١، ٥١٦، ٢٣)

- أمّا القضاة فهم طائفة حمل الشرع وحفظ الأحكام التي تقرّر أنّ رفع المنازعات وفصل الخصومات إنّما يكون بها. وإذن، يجب أن تنتخبهم الأمة من أول أمرهم ومبدأ نشأتهم أذكياء فطناء. دلّت التجربة والاختيار على قوة حفظهم وحسن ضبطهم. فيأخذون بمحاسن الآداب ومهذبات النفوس ويعرفون شرف مكانتهم من الأمة، وأنهم خلفاء الأنبياء، فإذا أمضوا صدرًا من نفيس أعمارهم في تحفّظ الأحكام وتعرف الحوادث وصفة تطبيقها عليها وإذن يكونون قد بلغوا سنّ الجلالة وعمر المهابة فيرصدون أنفسهم على أجمل هيئة وأحسن سمت وأكمل وقار لتلقي الخصوم واستماع الدعاوى، يملؤون العيون جلالة والقلوب مهابة، بحيث تضعف قوة المبطل ويهمّ بالرجوع عن باطله، وتشتدّ قوة المحق ويزيد أمله في الوصول إليه. (حرصيفي، ركث، ٩٠، ٢)

قضاة المجلس المختلط

- تخصيص قضاة المجلس المختلط بنوازل العقار عند التسجيل. (سنوسي، مدر، ٤١، ٣)

قضايا ضروريات

- أمّا (القضايا) الضروريات ... وجه كونها سبعًا أنّ الضرورة إمّا أن تكون لذات الموضوع وإمّا أن تكون لوصفه من غير تقييد بلا دائمًا أو معه، وإمّا أن تكون لوقته المعيّن كذلك أو لوقته المبهم كذلك، تأمّل واعترض بأنّ فيه دخول الشيء في نفسه فكان عليه أن يقول فهي سبع قضايا، وأجيب بأنّه لمّا كانت الضروريّات باعتبارها مجملة غيرها باعتباره مفصّلة صحّت الظرفيّة بهذا الاعتبار. (بيجوري، حبم، ٩١، ٢٢)

قضيّة

- إنّ نسبة كل قضية لا بدّ لها من كيفيّة تتكيّف بها وهي إمّا الضرورة او الإمكان أو الدوام أو الإطلاق، وتسمّى تلك الكيفية مادة وعنصرًا، ويسمّى اللفظ الدالّ عليها جهة، وتسمّى القضية عند التصريح فيها بذلك اللفظ موجّهة. (بيجوري، حبم، ٣، ١١)
- إعلم أنّ كل قضية لها أجزاء أربعة: الأول

الموضوع وهو المحكوم عليه من مبتدأ أو فاعل أو نائبه، الثاني المحمول وهو المحكوم به من خبر أو فعل مبني للفاعل أو للمفعول، الثالث النسبة الكلامية وهي ثبوت المحمول للموضوع أي تعلّقه وارتباطه به سواء كانت الجملة موجبة أو سالبة، فالارتباط على وجه الثبوت في الأولى وعلى وجه الانتفاء في الثانية، الرابع النسبة الخبرية وهي وقوع ذلك الثبوت في الموجبة أو عدم وقوعه في السالبة، ولو كان ذلك بخلاف نفس الأمر لأنّ المنظور له في هذا الفن إنّما هو ما اقتضته القضية، وأن فهم حقيقة كل من الأجزاء الأول يُسمّى تصوّرًا كما أشار لذلك المؤلّف بقوله أي معرفة الحقائق الخ، وفهم الجزء الرابع يُسمّى تصديقًا كما أشار لذلك المؤلّف بقوله أي العلم بثبوت أمر الخ، على ما يأتي فقد اتّضح لك الفرق بين التصوّرات والتصديقات. (بيجوري، حبم، ١٦، ١٠)

- القضية هي مأخوذة من القضاء بمعنى الحُكم، وإنّما أُخذت منه لأنّها تتضمّن الحكم الذي هو النسبة بين الطرفين، وهي إمّا فعيلة بمعنى مفعولة أي مقضي فيها، أو بمعنى فاعلة أي قاضية على الإسناد المجازي. (بيجوري، حبم، ٧١، ٢٧)

- إعلم أنّ المركّب التام المحتمل للصدق والكذب يُسمّى كما قاله في التلويح من حيث اشتماله على القضاء بمعنى الحكم قضية، ومن حيث احتماله للصدق والكذب خبرًا، ومن حيث إفادته الحكم إخبارًا، ومن حيث كونه جزء من الدليل مقدّمة، ومن حيث كونه يطلب بالدليل مطلوبًا، ومن حيث كونه يحصل من بالدليل نتيجة، ومن حيث كونه يسئل عنه مسئلة، ومن حيث كونه يفتقر إلى دليل دعوى ومن حيث كونه محلًّا للبحث مبحثًا، فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات. (بيجوري، حبم، ٧١، ٣٠)

- القضيَّة قول خَبَري. وهي تنقسم باعتبار تركيبها إلى حمليّة وهي ما كانت قضيَّة واحدة نحو زيد كاتب. وشرطيَّة وهي ما تركَّبت من قضيَّتين نحو إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. ويُسمَّى الطرف الأول من الحملية موضوعًا والثاني محمولًا. والطَّرف الأول من الشرطية مُقدَّمًا والثاني تاليًا. (يازجي، قم، ١٧، ١٤)

- القضيَّة إمّا صادقة وإمّا كاذبة. وهي بهذا الاعتبار إمّا ضرورية وهي ما لا يمكن كذبها نحو الإنسان حيوان. وإمّا ممتنعة وهي ما لا يمكن صدقها كما إذا قيل الإنسان حجر. وإمّا ممكنة وهي ما يمكن صدقها وكذبها نحو الإنسان كاتب. وعلى كل حال تكون إمّا بسيطة وهي ما اشتملت على موضوع ومحمول فقط كما مرَّ. وإمّا مؤلَّفة وهي ما اشتملت على قضيَّتين نحو الإنسان ناطق والفرس صاهل. وعلى كل حال تكون إمّا محصَّلة وهي ما كان الحكم فيها بأمر وجودي على مثله نحو الحيوان جسم. وإمّا معدولة وهي ما كان أحد طَرَفَيها عَدَميًّا نحو الغير الحيّ جَماد والجَماد غير عاقل. أو كلاهما نحو الغير الحيّ غير عاقل. وعلى كل حال تكون إما مُوجَّهة وفي ما يُذكَر فيها ضرورة الحكم نحو الإنسان حيوان بالضرورة. أو إمكانه نحو يُمكِن أن يكون الإنسان كاتبًا. أو امتناعه نحو يمتنع أن يكون الإنسان طائرًا. وأما مُطلَقة وهي ما لا يُذكَر فيها إحدى هذه الجهات نحو الإنسان حيوان. واعلم أنّ حكم المعدولة أن تكون أداة السلب

جزءًا من أحد طرفيها كما رأيت. فإن لم تكن كذلك نحو ما زيد بكاتب وعمرو ليس بشاعر فهي السَّالبة. (يازجي، قم، ٢٣، ٨)

- القضية هي حكم يحصل بإثبات تصوّر إلى آخر أو نفيه عنه، فالتصوّر المسند إليه الإثبات أو النفي يُسمّى الموضوع، والتصوّر المسند إلى الموضوع مما تقدّم يُسمّى المحمول، والموضوع والمحمول يُسمّيان جزئي القضية، وهذان الجزآن يجمعهما جزء ثالث يُسمّى: رابطة، مثال ذلك ما إذا قلت: زيد فصيح، فإنّ زيدًا هو الموضوع، وفصيح هو المحمول، والرابطة مقدّرة، والتقدير: زيد هو الفصيح، أو: زيد يكون فصيحًا، وأمّا إذا قلت: زيد هو الفصيح، فإنّ الرابطة ظاهرة. (طهطاوي، اكا٢، ٢٣٩، ١٦)

- إنّ القضية إمّا كلية، يعني مستغرقة لسائر الأفراد، كما إذا قلت: كل إنسان صنعة الله تعالى، وإمّا جزئية كما في قولك: بعض الحيوان إنسان، وكل من القضية الكلّية والجزئية مُسوَّر، وإمّا شخصية، وإمّا مهملة، فالأولى كزيد قائم، والثانية كالإنسان كاتب، بقطع النظر عن الكليّة والجزئية، وإمّا طبيعية كما في قولك: الظلم رديء. (طهطاوي، اكا٢، ٢٤٠، ٥)

- القضية أيضًا إمّا بسيطة أو مركّبة، فالقضية البسيطة ما كانت غير متعدّدة الموضوع والمحمول، كما في قولك: الفضيلة حميدة، والرذيلة ذميمة، وبخلافهما المركبة فهي ما تعدّد فيها الموضوع فقط أو المحمول فقط أو هما معًا، كما إذا قلت: الفضيلة والرذيلة ضدّان، أو: الفضيلة محبوبة مطلوبة، أو: الفضيلة والرذيلة ضدّان لا يجتمعان، ونحو ذلك. وإذا كانت القضية المركّبة مصنوعة من عدّة قضايا بسيطة فإنها يكفي في كذبها كذب بعض أجزائها. (طهطاوي، اكا٢، ٢٤٠، ١٠)

قضيّة إتفاقيّة

- (القضية) الاتفاقية هي التي يكون التنافر بين طرفيها لمجرّد اتّفاق المعاندة بينهما في الوجود. (بيجوري، حبم، ٧٦، ٨)

قضيّة إتفاقيّة خاصة

- إعلم أنّ لهم (القضايا) اتفاقية عامّة واتفاقية خاصّة، فالأولى هي التي صدق تاليها ولا ينافي صدقه صدق المقدّم سواء صدق المقدَّم أو لم يصدق، فالأول نحو إن كان الإنسان ناطقًا كان الحمار ناهقًا، والثاني نحو إن كان الإنسان حمارًا كان الحيوان متحرّكًا، وإنّما كانت هذه أعمّ لأنّها تصدق فيما إذا صدق التالي والمقدّم، وفيما إذا صدق التالي فقط بخلاف الخاصّة، وخرج بقولنا ولا ينافي الخ نحو قولك إن لم يكن الإنسان ناطقًا فهو ناطق، فلا تصدق الاتفاقية حينئذٍ، والثانية هي التي حكم فيها بالصحبة بين طرفيها في الصدق إذا علمت ذلك علمت أنّ المؤلّف رحمه الله تعالى اقتصر على الاتفاقيّة الخاصة، ولو حذف قوله في الصدق لكان أعمّ. (بيجوري، حبم، ٧٤، ٢٣)

قضيّة إتفاقيّة عامة

- إعلم أنّ لهم (القضايا) اتفاقية عامّة واتفاقية خاصّة، فالأولى هي التي صدق تاليها ولا ينافي صدقه صدق المقدّم سواء صدق المقدَّم أو لم يصدق، فالأول نحو إن كان الإنسان ناطقًا كان الحمار ناهقًا، والثاني نحو إن كان

الإنسان حمارًا كان الحيوان متحرّكًا، وإنّما كانت هذه أعمّ لأنّها تصدق فيما إذا صدق التالي والمقدّم، وفيما إذا صدق التالي فقط بخلاف الخاصّة، وخرج بقولنا ولا ينافي الخ نحو قولك إن لم يكن الإنسان ناطقًا فهو ناطق، فلا تصدق الاتفاقية حينئذٍ، والثانية هي التي حكم فيها بالصحبة بين طرفيها في الصدق، إذا علمت ذلك علمت أنّ المؤلّف رحمه الله تعالى اقتصر على الاتفاقيّة الخاصة، ولو حذف قوله في الصدق لكان أعمّ. (بيجوري، حبم، ٧٤، ٢٣)

قضيّة بسيطة

- القضيَّة إمّا صادقة وإمّا كاذبة. وهي بهذا الاعتبار إمّا ضرورية وهي ما لا يمكن كذبها نحو الإنسان حيوان. وإمّا ممتنعة وهي ما لا يمكن صدقها كما إذا قيل الإنسان حجر. وإمّا ممكنة وهي ما يمكن صدقها وكذبها نحو الإنسان كاتب. وعلى كل حال تكون إمّا بسيطة وهي ما اشتملت على موضوع ومحمول فقط كما مرَّ. وإمّا مؤلَّفة وهي ما اشتملت على قضيَّتين نحو الإنسان ناطق والفرس صاهل. وعلى كل حال تكون إمّا محصَّلة وهي ما كان الحكم فيها بأمر وجودي على مثله نحو الحيوان جسم. وإمّا معدولة وهي ما كان أحد طَرَفَيها عَدَميًّا نحو الغير الحيّ جَماد والجَماد غير عاقل. أو كلاهما نحو الغير الحيّ غير عاقل. وعلى كل حال تكون إما مُوجَّهة وفي ما يُذكَر فيها ضرورة الحكم نحو الإنسان حيوان بالضرورة. أو إمكانه نحو يُمكِن أن يكون الإنسان كاتبًا. أو امتناعه نحو يمتنع أن يكون الإنسان طائرًا. وأما مُطلَقة وهي ما لا يُذكَر فيها إحدى هذه الجهات نحو الإنسان حيوان. واعلم أنّ حكم المعدولة أن تكون أداة السلب جزءًا من أحد طرفيها كما رأيت. فإن لم تكن كذلك نحو ما زيد بكاتب وعمرو ليس بشاعر فهي السّالبة. (يازجي، قم، ٢٣، ١٣)

قضيّة جزئية

- إنّ القضية الجزئية ما كان الموضوع فيه كليًّا وسوِّرت بالسور الجزئي. (بيجوري، حبم، ٢، ٢١)

قضيّة حمليّة

- تنقسم (القضية) إلى حملية وشرطية، هذا تقسيم أولي للقضية من حيث هي، وسيأتي تقسيم ثانوي لكل من الحملية والشرطية، وسمّيت الأولى بالحمليّة لما فيها من حمل المحكوم به على المحكوم عليه، وسمّيت الثانية بالشرطيّة لاقترانها بأداة الشرط لفظًا أو تقديرًا، فدخل نحو قولنا إمّا أن يكون العدد زوجًا أو فردًا، لأنّه في قوة أن يقال إن كان العدد زوجًا لم يكن فردًا، وإن كان فردًا لم يكن زوجًا. (بيجوري، حبم، ٧٢، ٣٤)
- (القضية) الحمليّة ما حُكِم فيها بإسناد شيء لشيء أو رفعه عنه. (بيجوري، حبم، ٧٣، ٧)
- في القضيَّة الحمليَّة وأحكامها: إذا كان موضوع الحمليَّة جزئيًا كما في نحو زيد كاتب قيل لها الشخصيَّة. وإن كان كلّيًا فإن نُصَّ على كمّيته قيل لها المحصورة. فإن كان النص على جميع أفراده نحو كل إنسان حيوان فهي المحصورة الكلّية. أو على بعضها نحو بعض الحيوان إنسان فهي المسوَّرة الجزئيّة. ويُقال لما دلَّ فيها على الشمول أو التبعيض سور. ولذلك يقال لها المُسوَّرة. فإن خَلَت من السور نحو الإنسان حيوان قيل لها المهملة. واعلم أنّ النسبة بين

الموضوع والمحمول لا بُدَّ لها من رابطة تدلُّ عليها مذكورة نحو زيد هو كاتب. أو مقدَّرة كما مرَّ من الأمثلة. (يازجي، قم، ١٨، ١١)

قضيّة حيثيّة مطلقة

- (القضية) الحيثية المطلقة سُمِّيت حيثيّة لما فيها من التقييد بحين وصف الموضوع، ومطلقة لأنّ صفة نسبتها الإطلاق وهي بسيطة لا مركّبة. (بيجوري، حبم، ٨٩، ٢)

قضيّة دائمة مطلقة

- (القضية) الدائمة المطلقة هي التي حكم فيها بدوام النسبة من غير تقييد بوصف أو نحوه نحو كل إنسان حيوان دائمًا. (بيجوري، حبم، ٣، ٣٠)
- (القضية) الدائمة المطلقة سمّيت دائمة لأن صفة نسبتها الدوام، ومطلقة لعدم التقييد فيها بوصف أو وقت وهي بسيطة لا مركّبة. (بيجوري، حبم، ٨٧، ٣٨)

قضيّة سالبة

- القضيّة إمّا صادقة وإمّا كاذبة. وهي بهذا الاعتبار إمّا ضرورية وهي ما لا يمكن كذبها نحو الإنسان حيوان. وإمّا ممتنعة وهي ما لا يمكن صدقها كما إذا قيل الإنسان حجر. وإمّا ممكنة وهي ما يمكن صدقها وكذبها نحو الإنسان كاتب. وعلى كل حال تكون إمّا بسيطة وهي ما اشتملت على موضوع ومحمول فقط كما مرَّ. وإمّا مؤلَّفة وهي ما اشتملت على قضيَّتين نحو الإنسان ناطق والفرس صاهل. وعلى كل حال تكون إمّا محصَّلة وهي ما كان الحكم فيها بأمر وجودي على مثله نحو الحيوان جسم. وإمّا معدولة وهي ما كان أحد طَرَفَيها عَدَميًا نحو الغير الحيّ جَماد والجَماد غير عاقل. أو كلاهما نحو الغير الحيّ غير عاقل. وعلى كل حال تكون إما مُوجَّهة وفي ما يُذكَر فيها ضرورة الحكم نحو الإنسان حيوان بالضرورة. أو إمكانه نحو يُمكِن أن يكون الإنسان كاتبًا. أو امتناعه نحو يمتنع أن يكون الإنسان طائرًا. وأما مُطلَقة وهي ما لا يُذكَر فيها إحدى هذه الجهات نحو الإنسان حيوان. واعلم أنّ حكم المعدولة أن تكون أداة السلب جزءًا من أحد طرفيها كما رأيت. فإن لم تكن كذلك نحو ما زيد بكاتب وعمرو ليس بشاعر فهي السَّالبة. (يازجي، قم، ٢٤، ١١)

قضيّة شخصيّة

- إنّ القضية الشخصية ما كان الموضوع فيها مشخَّصًا. (بيجوري، حبم، ٢، ١٧)
- إعلم أنّ القضية الشخصية ما كان موضوعها مشخَّصًا معيَّنًا كقولك زيد قائم أو ليس زيد بقائم. (بيجوري، حبم، ٨٣، ١٠)
- في القضيَّة الحمليَّة وأحكامها: إذا كان موضوع الحمليَّة جزئيًّا كما في نحو زيد كاتب قيل لها الشخصيَّة. وإن كان كلّيًّا فإن نُصَّ على كمّيته قيل لها المحصورة. فإن كان النص على جميع أفراده نحو كل إنسان حيوان فهي المحصورة الكلّية. أو على بعضها نحو بعض الحيوان إنسان فهي المسوَّرة الجزئيَّة. ويُقال لما دلَّ فيها على الشمول أو التبعيض سور. ولذلك يقال لها المُسوَّرة. فإن خَلَت من السور نحو الإنسان حيوان قيل لها المهملة. واعلم أنّ النسبة بين الموضوع والمحمول لا بُدَّ لها من رابطة تدلُّ عليها مذكورة نحو زيد هو كاتب. أو مقدَّرة كما مرَّ من الأمثلة. (يازجي، قم، ١٨، ١٣)

قضيّة شرطيّة

- تنقسم (القضية) إلى حملية وشرطية، هذا تقسيم أولي للقضية من حيث هي، وسيأتي تقسيم ثانوي لكل من الحملية والشرطية، وسمّيت الأولى بالحمليّة لما فيها من حمل المحكوم به على المحكوم عليه، وسمّيت الثانية بالشرطيّة لاقترانها بأداة الشرط لفظًا أو تقديرًا، فدخل نحو قولنا إمّا أن يكون العدد زوجًا أو فردًا، لأنّه في قوة أن يقال إن كان العدد زوجًا لم يكن فردًا، وإن كان فردًا لم يكن زوجًا. (بيجوري، حبم، ٧٢، ٣٤)

- (القضية) الشرطيّة ما حُكِم فيها بتعليق شيء على شيء أو رفعه عنه أو بمعاندة شيء لشيء أو رفعها عنه. (بيجوري، حبم، ٧٣، ٧)

- القضيَّة الشرطيَّة إمَّا متَّصلة وهي ما حُكِم فيها باستصحاب إحدى القضيَّتين للأخرى لزومًا. وهي إمّا أن يكون المُقدَّم فيها علَّة للتالي نحو إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. أو بعكس ذلك نحو إن كان النهار موجودًا فالشمس طالعة. ويقال لها اللزومية أو باستصحابها لها اتّفاقًا نحو إن كان الإنسان ناطقًا فالفرس صاهل. ويُقال لها الاتّفاقيّة. وإمَّا منفصلة وهي ما حُكِم فيها بالتنافي بين نسبتين. وذلك قد يكون في الصدق فقط نحو هذا الشخص إمَّا رجل وإمّا فرس. فإنّهما لا يصدقان وقد يكذبان لأنه يمكن أن يكون بعيرًا. ويقال لها مانعة الجمع. وقد يكون في الكذب فقط نحو زيد إمّا أن يكون في البحر وإمّا أن لا يغرق. فإن كونه في البحر وانتفاء غرقه يصدقان ولا يكذبان. وإلّا لزم أن يغرق في البرّ. ويقال لها مانعة الخلوّ. وقد يكون في الصدق والكذب جميعًا نحو العدد إمّا زوج وإمّا فرد. فإنهما لا يصدقان ولا يكذبان كلاهما فهي مانعة الجمع والخلوّ معًا. ويقال لها الحقيقيّة. (يازجي، قم، ٢٠، ٥)

قضيّة شرطيّة إتفاقيّة

- القضيَّة الشرطيَّة إمَّا متَّصلة وهي ما حُكِم فيها باستصحاب إحدى القضيَّتين للأخرى لزومًا. وهي إمّا أن يكون المُقدَّم فيها علَّة للتالي نحو إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. أو بعكس ذلك نحو إن كان النهار موجودًا فالشمس طالعة. ويقال لها اللزومية أو باستصحابها لها اتّفاقًا نحو إن كان الإنسان ناطقًا فالفرس صاهل. ويُقال لها الاتّفاقيّة. وإمَّا منفصلة وهي ما حُكِم فيها بالتنافي بين نسبتين. وذلك قد يكون في الصدق فقط نحو هذا الشخص إمَّا رجل وإمّا فرس. فإنّهما لا يصدقان وقد يكذبان لأنه يمكن أن يكون بعيرًا. ويقال لها مانعة الجمع. وقد يكون في الكذب فقط نحو زيد إمّا أن يكون في البحر وإمّا أن لا يغرق. فإن كونه في البحر وانتفاء غرقه يصدقان ولا يكذبان. وإلّا لزم أن يغرق في البرّ. ويقال لها مانعة الخلوّ. وقد يكون في الصدق والكذب جميعًا نحو العدد إمّا زوج وإمّا فرد. فإنهما لا يصدقان ولا يكذبان كلاهما فهي مانعة الجمع والخلوّ معًا. ويقال لها الحقيقيّة. (يازجي، قم، ٢٠، ١١)

قضيّة شرطيّة جزئيّة

- إعلم أنّ الشرطيَّة كالحملية في كمّية حكمها. فتكون جزئية إذا كان الحكم فيها بالنظر إلى بعض الأزمنة والأحوال. نحو قد يكون أن الشخص إذا كان حيوانًا كان إنسانًا. وتكون كلّية إذا كان بالنظر إلى جميع الأزمنة

والأحوال. نحو كلّما كان هذا إنسانًا فهو حيوان. وعلى هذا فتكون مسوّرة كما ترى ومهملة كما رأيت.ن وكل واحدة من الحمليّة والشرطيّة تكون موجبة كما مرّ. وسالبة نحو ما زيد بكاتب. وليس كلّما كان الإنسان قارئًا كان كاتبًا. وقس على كلّ ذلك. (يازجي، قم، ٢١، ٩)

قضيّة شرطيّة حقيقيّة

- القضيّة الشرطيّة إمّا متّصلة وهي ما حُكِم فيها باستصحاب إحدى القضيّتين للأخرى لزومًا. وهي إمّا أن يكون المُقدَّم فيها علّة للتالي نحو إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. أو بعكس ذلك نحو إن كان النهار موجودًا فالشمس طالعة. ويقال لها اللزومية أو باستصحابها لها اتّفاقًا نحو إن كان الإنسان ناطقًا فالفرس صاهل. ويُقال لها الاتّفاقيّة. وإمّا منفصلة وهي ما حُكِم فيها بالتنافي بين نسبتين. وذلك قد يكون في الصدق فقط نحو هذا الشخص إمّا رجل وإمّا فرس. فإنّهما لا يصدقان وقد يكذبان لأنه يمكن أن يكون بعيرًا. ويقال لها مانعة الجمع. وقد يكون في الكذب فقط نحو زيد إمّا أن يكون في البحر وإمّا أن لا يغرق. فإن كونه في البحر وانتفاء غرقه يصدقان ولا يكذبان. وإلّا لزم أن يغرق في البرّ. ويقال لها مانعة الخلوّ. وقد يكون في الصدق والكذب جميعًا نحو العدد إمّا زوج وإمّا فرد. فإنهما لا يصدقان ولا يكذبان كلاهما فهي مانعة الجمع والخلوّ معًا. ويقال لها الحقيقيّة. (يازجي، قم، ٢١، ٧)

قضيّة شرطيّة كلّية

- إعلم أنّ الشرطيّة كالحملية في كمّية حكمها. فتكون جزئية إذا كان الحكم فيها بالنظر إلى بعض الأزمنة والأحوال. نحو قد يكون أن الشخص إذا كان حيوانًا كان إنسانًا. وتكون كلّية إذا كان بالنظر إلى جميع الأزمنة والأحوال. نحو كلّما كان هذا إنسانًا فهو حيوان. وعلى هذا فتكون مسوّرة كما ترى ومهملة كما رأيت.ن وكل واحدة من الحمليّة والشرطيّة تكون موجبة كما مرّ. وسالبة نحو ما زيد بكاتب. وليس كلّما كان الإنسان قارئًا كان كاتبًا. وقس على كلّ ذلك. (يازجي، قم، ٢١، ١١)

قضيّة شرطيّة لزوميّة

- القضيّة الشرطيّة إمّا متّصلة وهي ما حُكِم فيها باستصحاب إحدى القضيّتين للأخرى لزومًا. وهي إمّا أن يكون المُقدَّم فيها علّة للتالي نحو إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. أو بعكس ذلك نحو إن كان النهار موجودًا فالشمس طالعة. ويقال لها اللزومية أو باستصحابها لها اتّفاقًا نحو إن كان الإنسان ناطقًا فالفرس صاهل. ويُقال لها الاتّفاقيّة. وإمّا منفصلة وهي ما حُكِم فيها بالتنافي بين نسبتين. وذلك قد يكون في الصدق فقط نحو هذا الشخص إمّا رجل وإمّا فرس. فإنّهما لا يصدقان وقد يكذبان لأنه يمكن أن يكون بعيرًا. ويقال لها مانعة الجمع. وقد يكون في الكذب فقط نحو زيد إمّا أن يكون في البحر وإمّا أن لا يغرق. فإن كونه في البحر وانتفاء غرقه يصدقان ولا يكذبان. وإلّا لزم أن يغرق في البرّ. ويقال لها مانعة الخلوّ. وقد يكون في الصدق والكذب جميعًا نحو العدد إمّا زوج وإمّا فرد. فإنهما لا يصدقان ولا يكذبان كلاهما

فهي مانعة الجمع والخلوّ معًا. ويقال لها الحقيقيّة. (يازجي، قم، ٢٠، ١٠)

قضيّة شرطيّة مانعة الجمع

- القضيَّة الشرطيَّة إمَّا متَّصلة وهي ما حُكِم فيها باستصحاب إحدى القضيَّتين للأخرى لزومًا. وهي إمّا أن يكون المُقدَّم فيها علَّة للتالي نحو إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. أو بعكس ذلك نحو إن كان النهار موجودًا فالشمس طالعة. ويقال لها اللزومية أو باستصحابها لها اتّفاقًا نحو إن كان الإنسان ناطقًا فالفرس صاهل. ويُقال لها الاتّفاقيّة. وإمَّا منفصلة وهي ما حُكِم فيها بالتنافي بين نسبتين. وذلك قد يكون في الصدق فقط نحو هذا الشخص إمَّا رجل وإمّا فرس. فإنّهما لا يصدقان وقد يكذبان لأنه يمكن أن يكون بعيرًا. ويقال لها مانعة الجمع. وقد يكون في الكذب فقط نحو زيد إمّا أن يكون في البحر وإمّا أن لا يغرق. فإن كونه في البحر وانتفاء غرقه يصدقان ولا يكذبان. وإلَّا لزم أن يغرق في البرّ. ويقال لها مانعة الخلوّ. وقد يكون في الصدق والكذب جميعًا نحو العدد إمّا زوج وإمّا فرد. فإنهما لا يصدقان ولا يكذبان كلاهما فهي مانعة الجمع والخلوّ معًا. ويقال لها الحقيقيّة. (يازجي، قم، ٢٠، ١٥)

قضيّة شرطيّة مانعة الخلو

- القضيَّة الشرطيَّة إمَّا متَّصلة وهي ما حُكِم فيها باستصحاب إحدى القضيَّتين للأخرى لزومًا. وهي إمّا أن يكون المُقدَّم فيها علَّة للتالي نحو إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. أو بعكس ذلك نحو إن كان النهار موجودًا فالشمس طالعة. ويقال لها اللزومية أو باستصحابها لها اتّفاقًا نحو إن كان الإنسان ناطقًا فالفرس صاهل. ويُقال لها الاتّفاقيّة. وإمَّا منفصلة وهي ما حُكِم فيها بالتنافي بين نسبتين. وذلك قد يكون في الصدق فقط نحو هذا الشخص إمَّا رجل وإمّا فرس. فإنّهما لا يصدقان وقد يكذبان لأنه يمكن أن يكون بعيرًا. ويقال لها مانعة الجمع. وقد يكون في الكذب فقط نحو زيد إمّا أن يكون في البحر وإمّا أن لا يغرق. فإن كونه في البحر وانتفاء غرقه يصدقان ولا يكذبان. وإلَّا لزم أن يغرق في البرّ. ويقال لها مانعة الخلوّ. وقد يكون في الصدق والكذب جميعًا نحو العدد إمّا زوج وإمّا فرد. فإنهما لا يصدقان ولا يكذبان كلاهما فهي مانعة الجمع والخلوّ معًا. ويقال لها الحقيقيّة. (يازجي، قم، ٢١، ٤)

قضيّة شرطيّة متّصلة

- قولنا كلما كانت ... هذا مثال (القضية) الشرطية المتّصلة وقوله وإمّا أن تكون الشمس الخ هو مثال (القضية) الشرطية المنفصلة ... وشرطية متّصلة سمّيت بذلك لاتّصال طرفيها، وقوله وشرطية منفصلة سمّيت بذلك لانفصال طرفيها. (بيجوري، حبم، ٧٣، ٣٢)
- إنّ (القضية) الشرطية المتّصلة تنقسم إلى لزوميّة وإلى إتفاقية، فاللزومية ما كانت الصحبة فيها لموجب، والاتفاقية ما كانت الصحبة فيها لا لموجب. (بيجوري، حبم، ٧٤، ١٦)

قضيّة شرطيّة منفصلة

- قولنا كلما كانت ... هذا مثال (القضية) الشرطية المتّصلة وقوله وإمّا أن تكون الشمس الخ هو مثال (القضية) الشرطية المنفصلة ... وشرطية متّصلة سمّيت بذلك لاتّصال طرفيها،

وقوله وشرطية منفصلة سمّيت بذلك لانفصال طرفيها. (بيجوري، حبم، ٧٣، ٣٣)

- (القضية الشرطية) المنفصلة ... أي لكون القضيّتين اللتين تركّبت منهما تارة يحكم بينهما بالصحبة وتارة يحكم بينهما بالعناد، وهذا مستغنى عنه للعلم بأنّ الجواب متسبّب عن الشرط، لكنه أتى به للتوضيح. (بيجوري، حبم، ٧٤، ٨)

قضيّة ضروريّة

- القضيَّة إمّا صادقة وإمّا كاذبة. وهي بهذا الاعتبار إمّا ضرورية وهي ما لا يمكن كذبها نحو الإنسان حيوان. وإمّا ممتنعة وهي ما لا يمكن صدقها كما إذا قيل الإنسان حجر. وإمّا ممكنة وهي ما يمكن صدقها وكذبها نحو الإنسان كاتب. وعلى كل حال تكون إمّا بسيطة وهي ما اشتملت على موضوع ومحمول فقط كما مرَّ. وإمّا مؤلَّفة وهي ما اشتملت على قضيَّتين نحو الإنسان ناطق والفرس صاهل. وعلى كل حال تكون إمّا محصَّلة وهي ما كان الحكم فيها بأمر وجودي على مثله نحو الحيوان جسم. وإمّا معدولة وهي ما كان أحد طَرَفَيها عَدَمِيًّا نحو الغير الحيّ جَماد والجَماد غير عاقل. أو كلاهما نحو الغير الحيّ غير عاقل. وعلى كل حال تكون إما مُوجَّهة وفي ما يُذكَر فيها ضرورة الحكم نحو الإنسان حيوان بالضرورة. أو إمكانه نحو يُمكِن أن يكون الإنسان كاتبًا. أو امتناعه نحو يمتنع أن يكون الإنسان طائرًا. وأما مُطلَقة وهي ما لا يُذكَر فيها إحدى هذه الجهات نحو الإنسان حيوان. واعلم أنّ حكم المعدولة أن تكون أداة السلب جزءًا من أحد طرفيها كما رأيت. فإن لم تكن كذلك نحو ما زيد بكاتب وعمرو ليس بشاعر فهي السَّالبة. (يازجي، قم، ٢٣، ٩)

قضيّة ضروريّة مطلقة

- (القضية) الضرورية المطلقة هي التي حكم فيها بضرورة النسبة من غير تقييد بوصف أو وقت، نحو كل إنسان حيوان بالضرورة. (بيجوري، حبم، ٣، ١٨)
- (القضية) الضروريّة المطلقة سُمِّيت ضروريّة لأنّ صفة نسبتها الضرورة، ومطلقة لعدم التقييد فيها بوصف أو وقت، ولا فرق فيها بين أن يكون موضوعها أزليًّا أو لا كما قاله الجمهور. (بيجوري، حبم، ٨٦، ١٩)

قضيّة عرفيّة

- سمّيت (قضية) عرفيّة لانفهام التقييد فيها بدوام الوصف عرفًا ولو لم يصرّح به، وعامّة لأنها أعمّ من العرفيّة الخاصة، فإنها لم تقيّد بما ينفي احتمال الدوام وهو قولنا لا دائمًا بخلافها، فإنها مقيّدة به كما سيأتي، وهي بسيطة لا مركّبة. (بيجوري، حبم، ٨٨، ٥)

قضيّة عرفيّة خاصّة

- (القضية) العرفية الخاصّة هي العرفية العامّة لكن مع زيادة قيد لا دائمًا، نحو كل كاتب متحرِّك الأصابع دائمًا ما دام كاتبًا لا دائمًا. (بيجوري، حبم، ٣، ٣٢)
- سمّيت (قضية) عرفيّة خاصّة وجهه معلوم مما تقدّم وهي مركّبة، فإن كانت موجبة كما في قولك كل كاتب متحرّك الأصابع ما دام كاتبًا لا دائمًا كانت مركّبة من عرفيّة عامّة موجبة وهي الجزء الأول، فمطلقة عامّة سالبة وهي الجزء الثاني، لأنّه في قوة أن يقال لا شيء من

الكاتب بمتحرّك الأصابع بالإطلاق العام أي بالفعل في بعض الأوقات، وذلك عند التجرّد عن الكتابة كما مرّ، وإن كانت سالبة كما في قولك لا شيء من الكاتب بساكن الأصابع ما دام كاتبًا لا دائمًا كانت مركّبة من عرفيّة عامّة سالبة وهي الجزء الأول، فمطلقة عامة موجبة وهي الجزء الثاني، لأنّه في قوة أن يقال أن كل كاتب ساكن الأصابع بالإطلاق العام أي بالفعل في بعض الأوقات وذلك عند التجرّد عن الكتابة كما علمت. (بيجوري، حبم، ٨٨، ١٢)

قضيّة عرفيّة عامّة

- (القضية) العرفية العامّة هي التي حكم فيها بدوام النسبة بشرط دوام وصف الموضوع، ونحو كل كاتب متحرّك الأصابع دائمًا ما دام كاتبًا. (بيجوري، حبم، ٣، ٣١)

- إنّ (القضية) العرفية العامّة ما يدوم فيها المحمول للموضوع بدوام الوصف الذي عبّر به عنه من غير تقييد بنفي الدوام بحسب الذات، ومعلوم أنّ المراد ما يدوم المحمول للموضوع ثبوتًا أو نفيًا، فالأول كما في قولك كل كاتب متحرّك الأصابع دائمًا ما دام كاتبًا، والثاني كما في قولك لا شيء من الكاتب بساكن الأصابع دائمًا ما دام كاتبًا. (بيجوري، حبم، ٨٨، ٨)

قضيّة كليّة

- إنّ القضية الكلّية ما كان الموضوع فيها كليًّا وسوّرت بالسور الكلّي. (بيجوري، حبم، ٢، ١٩)

قضيّة لزوميّة

- (القضية) اللزومية هي التي يكون التنافر بين طرفيها لذاتهما. (بيجوري، حبم، ٧٦، ٧)

قضيّة لزوميّة حقيقيّة

- (القضية اللزومية) الحقيقية كقولنا في شخص أسود كاتب إمّا أن يكون هذا أبيض أو كاتبًا، إذ لا يجتمع البياض والكتابة ولا يرتفعان في ذلك لكون الفرض أنه أسود كاتب. (بيجوري، حبم، ٧٦، ٩)

قضيّة لزوميّة مانعة الجمع

- (قضية لزومية) مانعة الجمع كقولنا في الشخص المذكور إمّا أن يكون هذا أبيض أو لا كاتبًا، إذ لا يجتمع فيها البياض وعدم الكتابة مع صحّة ارتفاعهما للفرض المذكور. (بيجوري، حبم، ٧٦، ١١)

قضيّة لزوميّة مانعة الخلو

- (قضية لزومية) مانعة الخلو كقولنا في ذلك الشخص إمّا أن يكون هذا إلّا أبيض أو كاتبًا، إذ لا يصحّ ارتفاعهما مع صحّة اجتماعهما للفرض المذكور. (بيجوري، حبم، ٧٦، ١٢)

قضيّة مؤلّفة

- القضيَّة إمّا صادقة وإمّا كاذبة. وهي بهذا الاعتبار إمّا ضرورية وهي ما لا يمكن كذبها نحو الإنسان حيوان. وإمّا ممتنعة وهي ما لا يمكن صدقها كما إذا قيل الإنسان حجر. وإمّا ممكنة وهي ما يمكن صدقها وكذبها نحو الإنسان كاتب. وعلى كل حال تكون إمّا بسيطة وهي ما اشتملت على موضوع ومحمول فقط كما مرّ. وإمّا مؤلّفة وهي ما اشتملت على قضيَّتين نحو الإنسان ناطق والفرس صاهل.

وعلى كل حال تكون إمّا محصَّلة وهي ما كان الحكم فيها بأمر وجودي على مثله نحو الحيوان جسم. وإمّا معدولة وهي ما كان أحد طَرَفَيها عَدَميًّا نحو الغير الحيّ جَماد والجَماد غير عاقل. أو كلاهما نحو الغير الحيّ غير عاقل. وعلى كل حال تكون إما مُوجَّهة وفي ما يُذكَر فيها ضرورة الحكم نحو الإنسان حيوان بالضرورة. أو إمكانه نحو يُمكِن أن يكون الإنسان كاتبًا. أو امتناعه نحو يمتنع أن يكون الإنسان طائرًا. وأما مُطلَقة وهي ما لا يُذكَر فيها إحدى هذه الجهات نحو الإنسان حيوان. واعلم أنّ حكم المعدولة أن تكون أداة السلب جزءًا من أحد طرفيها كما رأيت. فإن لم تكن كذلك نحو ما زيد بكاتب وعمرو ليس بشاعر فهي السَّالبة. (يازجي، قم، ٢٣، ١٤)

قضيّة مانعة الجمع

- سمّيتْ (قضية) مانعة جمع، أي لدلالتها على امتناع الجمع بين طرفيها. (بيجوري، حبم، ٧٦، ٣١)

قضيّة مانعة الخلو

- سمّيت (قضية) مانعة خلو أي لدلالتها على امتناع خلوّ الأمر عن أحد طرفيها. (بيجوري، حبم، ٧٦، ٣٧)

قضيّة محصّلة

- القضيَّة إمّا صادقة وإمّا كاذبة. وهي بهذا الاعتبار إمّا ضرورية وهي ما لا يمكن كذبها نحو الإنسان حيوان. وإمّا ممتنعة وهي ما لا يمكن صدقها كما إذا قيل الإنسان حجر. وإمّا ممكنة وهي ما يمكن صدقها وكذبها نحو الإنسان كاتب. وعلى كل حال تكون إمّا بسيطة وهي ما اشتملت على موضوع ومحمول فقط كما مرَّ. وإمّا مؤلَّفة وهي ما اشتملت على قضيَّتين نحو الإنسان ناطق والفرس صاهل. وعلى كل حال تكون إمّا محصَّلة وهي ما كان الحكم فيها بأمر وجودي على مثله نحو الحيوان جسم. وإمّا معدولة وهي ما كان أحد طَرَفَيها عَدَميًّا نحو الغير الحيّ جَماد والجَماد غير عاقل. أو كلاهما نحو الغير الحيّ غير عاقل. وعلى كل حال تكون إما مُوجَّهة وفي ما يُذكَر فيها ضرورة الحكم نحو الإنسان حيوان بالضرورة. أو إمكانه نحو يُمكِن أن يكون الإنسان كاتبًا. أو امتناعه نحو يمتنع أن يكون الإنسان طائرًا. وأما مُطلَقة وهي ما لا يُذكَر فيها إحدى هذه الجهات نحو الإنسان حيوان. واعلم أنّ حكم المعدولة أن تكون أداة السلب جزءًا من أحد طرفيها كما رأيت. فإن لم تكن كذلك نحو ما زيد بكاتب وعمرو ليس بشاعر فهي السَّالبة. (يازجي، قم، ٢٣، ١٦)

قضيّة محصّلة المحمول

- أمّا التحصيل فهو أن لا تجعل أداة السلب جزء من ذلك فتُسمّى القضية في الأول محصلة المحمول وفي الثاني محصلة الموضوع، وفي الثالث محصلتهما. فأقسامها ثلاثة أيضًا. (بيجوري، حبم، ١٠١، ٤)

قضيّة محصّلة الموضوع

- أمّا التحصيل فهو أن لا تجعل أداة السلب جزء من ذلك فتُسمّى القضية في الأول محصلة المحمول وفي الثاني محصلة الموضوع، وفي الثالث محصلتهما. فأقسامها ثلاثة أيضًا. (بيجوري، حبم، ١٠١، ٤)

قضيّة محصورة

- في القضيَّة الحمليَّة وأحكامها: إذا كان موضوع الحمليَّة جزئيًّا كما في نحو زيد كاتب قيل لها الشخصيَّة. وإن كان كلّيًّا فإن نُصَّ على كمّيته قيل لها المحصورة. فإن كان النص على جميع أفراده نحو كل إنسان حيوان فهي المحصورة الكلّية. أو على بعضها نحو بعض الحيوان إنسان فهي المسوَّرة الجزئيَّة. ويُقال لما دلَّ فيها على الشمول أو التبعيض سور. ولذلك يقال لها المُسوَّرة. فإن خَلَت من السور نحو الإنسان حيوان قيل لها المهملة. واعلم أنّ النسبة بين الموضوع والمحمول لا بُدَّ لها من رابطة تدلُّ عليها مذكورة نحو زيد هو كاتب. أو مقدَّرة كما مرَّ من الأمثلة. (يازجي، قم، ١٨، ١٤)

قضيّة محصورة كلية

- في القضيَّة الحمليَّة وأحكامها: إذا كان موضوع الحمليَّة جزئيًّا كما في نحو زيد كاتب قيل لها الشخصيَّة. وإن كان كلّيًّا فإن نُصَّ على كمّيته قيل لها المحصورة. فإن كان النص على جميع أفراده نحو كل إنسان حيوان فهي المحصورة الكلّية. أو على بعضها نحو بعض الحيوان إنسان فهي المسوَّرة الجزئيَّة. ويُقال لما دلَّ فيها على الشمول أو التبعيض سور. ولذلك يقال لها المُسوَّرة. فإن خَلَت من السور نحو الإنسان حيوان قيل لها المهملة. واعلم أنّ النسبة بين الموضوع والمحمول لا بُدَّ لها من رابطة تدلُّ عليها مذكورة نحو زيد هو كاتب. أو مقدَّرة كما مرَّ من الأمثلة. (يازجي، قم، ١٨، ١٥)

قضيّة مسوَّرة جزئية

- في القضيَّة الحمليَّة وأحكامها: إذا كان موضوع الحمليَّة جزئيًّا كما في نحو زيد كاتب قيل لها الشخصيَّة. وإن كان كلّيًّا فإن نُصَّ على كمّيته قيل لها المحصورة. فإن كان النص على جميع أفراده نحو كل إنسان حيوان فهي المحصورة الكلّية. أو على بعضها نحو بعض الحيوان إنسان فهي المسوَّرة الجزئيَّة. ويُقال لما دلَّ فيها على الشمول أو التبعيض سور. ولذلك يقال لها المُسوَّرة. فإن خَلَت من السور نحو الإنسان حيوان قيل لها المهملة. واعلم أنّ النسبة بين الموضوع والمحمول لا بُدَّ لها من رابطة تدلُّ عليها مذكورة نحو زيد هو كاتب. أو مقدَّرة كما مرَّ من الأمثلة. (يازجي، قم، ١٨، ١٦)

قضيّة مشروطة خاصّة

- (القضية) المشروطة الخاصّة هي المشروطة العامّة لكن مع زيادة قيد لا دائمًا، نحو كل كاتب متحرّك الأصابع بالضرورة ما دام كاتبًا لا دائمًا. (بيجوري، حبم، ٣، ٢١)
- (القضية) المشروطة الخاصة أي ويدخل فيه المشروطة الخاصّة سمّيت مشروطة لما مرّ، وخاصّة لأنّها أخصّ من المشروطة العامّة، فإنّها مقيّدة بما ينفي احتمال دوام الوصف، وهو قولنا لا دائمًا، وهي مركّبة فإن كانت موجبة كما في المثال الذي ذكره المصنّف كانت مركّبة من مشروطة عامّة موجبة، فمطلقة عامة سالبة، فالأولى هي الجزء الأول أعني قولك مثلًا كل كاتب متحرّك الأصابع بالضرورة ما دام كاتبًا، والثانية هي الجزء الثاني أعني قولك لا دائمًا فإنّه في قوة أن يقال لا شيء من الكاتب بمتحرّك الأصابع بالإطلاق العام أي بالفعل في بعض الأوقات وذلك عند التجرّد عن الكتابة. كما سيشير إليه الشرح، وإنّما كان ذلك في قوة ما ذكر لأن إيجاب المحمول للموضوع إذا لم يكن دائمًا كان السلب متحققًا

في الجملة، وهذا هو معنى السالبة المطلقة العامّة، وإن كانت سالبة في قولك لا شيء من الكاتب بساكن الأصابع بالضرورة ما دام كاتبًا لا دائمًا، كانت مركّبة من مشروطة عامّة سالبة وهي الصدر، فموجبة مطلقة عامة وهي العجز، لأنّه في قوة أن يقال كل كاتب ساكن الأصابع بالإطلاق العام أي بالفعل في بعض الأوقات وذلك عند التجرّد عن الكتابة كما علمت، وإنّما كان في قوّته لأنّ سلب المحمول عن الموضوع إذا لم يكن دائمًا كان الإيجاب متحقّقًا في الجملة وهذا، هو معنى الموجبة المطلقة العامّة. (بيجوري، حبم، ٨٦، ٣٧)

قضيّة مشروطة عامّة

- (القضية) المشروطة العامّة هي التي حكم فيها بضرورة النسبة بشرط دوام وصف الموضوع، نحو كل كاتب متحرّك الأصابع بالضرورة ما دام كاتبًا. (بيجوري، حبم، ٣، ١٩)
- (القضية) المشروطة العامة أي ويدخل فيه المشروطة العامة سُمّيت مشروطة لما فيها من اشتراط دوام وصف الموضوع، وعامّة لأنّها أعمّ من المشروطة الخاصّة فإنها لم تقيّد بما ينفي احتمال دوام الوصف، وهو قولنا لا دائمًا، وهي بسيطة كالتي قبلها. (بيجوري، حبم، ٨٦، ٢٥)
- إن (القضية) المشروطة العامّة تطلق على معنيين أحدهما ما حكم فيها بضرورة النسبة بشرط دوام الوصف الذي لولاه لم تكن الضرورة كالمثال الذي ذكره المصنّف، فإن تحرّك الأصابع مشروط بدوام الكتابة ولولا ذلك لم تكن الضرورة، وثانيهما ما حكم فيها بضرورة النسبة ما دام الوصف سواء توقّفت الضرورة على ذلك الوصف أم لا، فالأول كما في المثال المذكور، والثاني كقولك كل كاتب إنسان بالضرورة ما دام كاتبًا، فإنّ الإنسانيّة ثابتة ما دامت الكتابة بل وفي غير وقت دوامها، ولا تتوقّف الضرورة عليها، وهذا هو المتبادر من كلام المصنّف. (بيجوري، حبم، ٨٦، ٣١)

قضيّة مطلقة

- القضيَّة إمّا صادقة وإمّا كاذبة. وهي بهذا الاعتبار إمّا ضرورية وهي ما لا يمكن كذبها نحو الإنسان حيوان. وإمّا ممتنعة وهي ما لا يمكن صدقها كما إذا قيل الإنسان حجر. وإمّا ممكنة وهي ما يمكن صدقها وكذبها نحو الإنسان كاتب. وعلى كل حال تكون إمّا بسيطة وهي ما اشتملت على موضوع ومحمول فقط كما مرَّ. وإمّا مؤلَّفة وهي ما اشتملت على قضيَّتين نحو الإنسان ناطق والفرس صاهل. وعلى كل حال تكون إمّا محصَّلة وهي ما كان الحكم فيها بأمر وجودي على مثله نحو الحيوان جسم. وإمّا معدولة وهي ما كان أحد طَرَفَيها عَدَميًا نحو الغير الحيّ جَماد والجَماد غير عاقل. أو كلاهما نحو الغير الحيّ غير عاقل. وعلى كل حال تكون إما مُوجَّهة وفي ما يُذكَر فيها ضرورة الحكم نحو الإنسان حيوان بالضرورة. أو إمكانه نحو يُمكِن أن يكون الإنسان كاتبًا. أو امتناعه نحو يمتنع أن يكون الإنسان طائرًا. وأما مُطلَقة وهي ما لا يُذكَر فيها إحدى هذه الجهات نحو الإنسان حيوان. واعلم أنّ حكم المعدولة أن تكون أداة السلب جزءًا من أحد طرفيها كما رأيت. فإن لم تكن كذلك نحو ما زيد بكاتب وعمرو ليس بشاعر فهي السَّالبة. (يازجي، قم، ٢٤، ٧)

قضيّة مطلقة عامّة

- (القضية) المطلقة العامة هي التي حكم فيها بإطلاق النسبة، نحو كل إنسان متنفّس بالإطلاق. (بيجوري، حبم، ٣، ٣٣)
- (القضية) المطلقة العامّة سمّيت مطلقة مع أنّ المطلقة في الأصل ما لم تقيّد بجهة من الجهات، لأنّ صفة نسبتها الإطلاق، أي الفعل، وعامّة لأنّها أعمّ من الوجوديتين المذكورتين بعد لعدم تقييدها بنفي الدوام أو نفي الضرورة بخلافهما، وهي بسيطة لا مركّبة، وقوله فيها أي فيما يثبت محمولها بالفعل لموضوعها أو ينتفي وقوله لأكثر من ذلك أي كالتقييد بنفي الدوام أو نفي الضرورة وإسم الإشارة عائد لثبوت المحمول بالفعل للموضوع أو انتفائه عنه. (بيجوري، حبم، ٨٨، ٢٠)

قضيّة معدولة

- القضيَّة إمّا صادقة وإمّا كاذبة. وهي بهذا الاعتبار إمّا ضرورية وهي ما لا يمكن كذبها نحو الإنسان حيوان. وإمّا ممتنعة وهي ما لا يمكن صدقها كما إذا قيل الإنسان حجر. وإمّا ممكنة وهي ما يمكن صدقها وكذبها نحو الإنسان كاتب. وعلى كل حال تكون إمّا بسيطة وهي ما اشتملت على موضوع ومحمول فقط كما مرَّ. وإمّا مؤلَّفة وهي ما اشتملت على قضيَّتين نحو الإنسان ناطق والفرس صاهل. وعلى كل حال تكون إمّا محصَّلة وهي ما كان الحكم فيها بأمر وجودي على مثله نحو الحيوان جسم. وإمّا معدولة وهي ما كان أحد طَرَفَيها عَدَميًّا نحو الغير الحيّ جَماد والجَماد غير عاقل. أو كلاهما نحو الغير الحيّ غير عاقل. وعلى كل حال تكون إما مُوجَّهة وفي ما يُذكَر فيها ضرورة الحكم نحو الإنسان حيوان بالضرورة. أو إمكانه نحو يُمكِن أن يكون الإنسان كاتبًا. أو امتناعه نحو يمتنع أن يكون الإنسان طائرًا. وأما مُطلَقة وهي ما لا يُذكَر فيها إحدى هذه الجهات نحو الإنسان حيوان. واعلم أنّ حكم المعدولة أن تكون أداة السلب جزءًا من أحد طرفيها كما رأيت. فإن لم تكن كذلك نحو ما زيد بكاتب وعمرو ليس بشاعر فهي السَّالبة. (يازجي، قم، ٢٤، ١)

قضيّة معدولة المحمول

- إعلم أن العدول أن تجعل أداة السلب جزء من المحمول، وقد يطلق على جعلها جزء من الموضوع وعلى جعلها جزأ منهما معًا، وتُسمّى القضية في الأول معدولة المحمول وهي المرادة عند الإطلاق، وفي الثاني معدولة الموضوع وفي الثالث معدولتهما فأقسامها ثلاثة. (بيجوري، حبم، ١٠١، ٢)

قضيّة معدولة الموضوع

- إعلم أن العدول أن تجعل أداة السلب جزء من المحمول، وقد يطلق على جعلها جزء من الموضوع وعلى جعلها جزأ منهما معًا، وتُسمّى القضية في الأول معدولة المحمول وهي المرادة عند الإطلاق، وفي الثاني معدولة الموضوع وفي الثالث معدولتهما فأقسامها ثلاثة. (بيجوري، حبم، ١٠١، ٣)

قضيّة ممتنعة

- القضيَّة إمّا صادقة وإمّا كاذبة. وهي بهذا الاعتبار إمّا ضرورية وهي ما لا يمكن كذبها نحو الإنسان حيوان. وإمّا ممتنعة وهي ما لا يمكن صدقها كما إذا قيل الإنسان حجر. وإمّا ممكنة وهي ما يمكن صدقها وكذبها نحو

الإنسان كاتب. وعلى كل حال تكون إمّا بسيطة وهي ما اشتملت على موضوع ومحمول فقط كما مرَّ. وإمّا مؤلَّفة وهي ما اشتملت على قضيَّتين نحو الإنسان ناطق والفرس صاهل. وعلى كل حال تكون إمّا محصَّلة وهي ما كان الحكم فيها بأمر وجودي على مثله نحو الحيوان جسم. وإمّا معدولة وهي ما كان أحد طَرَفَيها عَدَميًّا نحو الغير الحيّ جَماد والجَماد غير عاقل. أو كلاهما نحو الغير الحيّ غير عاقل. وعلى كل حال تكون إما مُوجَّهة وفي ما يُذكَر فيها ضرورة الحكم نحو الإنسان حيوان بالضرورة. أو إمكانه نحو يُمكِن أن يكون الإنسان كاتبًا. أو امتناعه نحو يمتنع أن يكون الإنسان طائرًا. وأما مُطلَقة وهي ما لا يُذكَر فيها إحدى هذه الجهات نحو الإنسان حيوان. واعلم أنّ حكم المعدولة أن تكون أداة السلب جزءًا من أحد طرفيها كما رأيت. فإن لم تكن كذلك نحو ما زيد بكاتب وعمرو ليس بشاعر فهي السَّالبة. (يازجي، قم، ٢٣، ١٠)

قضيّة ممكنة

- القضيَّة إمّا صادقة وإمّا كاذبة. وهي بهذا الاعتبار إمّا ضرورية وهي ما لا يمكن كذبها نحو الإنسان حيوان. وإمّا ممتنعة وهي ما لا يمكن صدقها كما إذا قيل الإنسان حجر. وإمّا ممكنة وهي ما يمكن صدقها وكذبها نحو الإنسان كاتب. وعلى كل حال تكون إمّا بسيطة وهي ما اشتملت على موضوع ومحمول فقط كما مرَّ. وإمّا مؤلَّفة وهي ما اشتملت على قضيَّتين نحو الإنسان ناطق والفرس صاهل. وعلى كل حال تكون إمّا محصَّلة وهي ما كان الحكم فيها بأمر وجودي على مثله نحو الحيوان جسم. وإمّا معدولة وهي ما كان أحد طَرَفَيها عَدَميًّا نحو الغير الحيّ جَماد والجَماد غير عاقل. أو كلاهما نحو الغير الحيّ غير عاقل. وعلى كل حال تكون إما مُوجَّهة وفي ما يُذكَر فيها ضرورة الحكم نحو الإنسان حيوان بالضرورة. أو إمكانه نحو يُمكِن أن يكون الإنسان كاتبًا. أو امتناعه نحو يمتنع أن يكون الإنسان طائرًا. وأما مُطلَقة وهي ما لا يُذكَر فيها إحدى هذه الجهات نحو الإنسان حيوان. واعلم أنّ حكم المعدولة أن تكون أداة السلب جزءًا من أحد طرفيها كما رأيت. فإن لم تكن كذلك نحو ما زيد بكاتب وعمرو ليس بشاعر فهي السَّالبة. (يازجي، قم، ٢٣، ١١)

قضيّة ممكنة خاصّة

- (القضية) الممكنة الخاصّة هي التي حكم فيها بسلب الضرورة عن الطرفين، أعني الموافق والمخالف، نحو كل إنسان كاتب بالإمكان الخاص. (بيجوري، حبم، ٣، ٢٨)

- (القضية) الممكنة الخاصة سُمِّيت ممكنة لما مرّ وخاصّة لأنّها أخصّ من الممكنة العامّة، وقد مثل المصنف لها موجبة ومثالها سالبة لا شيء من الإنسان بمكلّف بالإمكان الخاص، وهي مركّبة سواء كانت موجبة أو سالبة من ممكنتين عامّتين إحداهما موجبة والأخرى سالبة، لأنّ قولنا كل إنسان مكلّف بالإمكان الخاص في قوة أن يقال كل إنسان مكلّف بالإمكان العام، وأن يقال لا شيء من الإنسان بمكلّف بالإمكان العام وكذا يقال في مثال السالبة، وبذلك تعلم أنّه ليس المراد أنها مركّبة لفظًا بل المراد أنها في قوة قضيّتين فتأمّل. (بيجوري، حبم، ٨٩، ١٣)

قضيّة ممكنة عامة

- (القضية) الممكنة العامة هي التي حكم فيها بسلب الضرورة عن الطرف المخالف نحو كل إنسان حيوان بالإمكان العام. (بيجوري، حبم، ٣، ٢٧)

- (القضية) الممكنة العامة سمّيت ممكنة لأن صفة نسبتها الإمكان، وعامّة لأنّها أعمّ من الممكنة الخاصّة، فإنها تصدق بها، وبالضرورية وهي بسيطة لا مركّبة. (بيجوري، حبم، ٨٩، ٧)

قضيّة منتشرة

- (القضية) المنتشرة . . . سمّيت منتشرة لانتشار وقتها وعدم تعيينه، وقوله موصوفة بالإطلاق أي لعدم تقييدها بقولنا لا دائمًا، وهذه بسيطة لا مركّبة، وقوله وغير موصوفة به أي لأنّها مقيّدة بقولنا لا دائمًا، وهي مركّبة، فإن كانت موجبة كما في مثال المصنّف كانت مركّبة من منتشرة مطلقة موجبة وهي الصدر، فمطلقة عامة سالبة وهي العجز، فإنّه في قوة أن يقال لا شيء من الممكن بمعدوم بالإطلاق العام أي بالفعل في بعض الأوقات وذلك في حال وجوده لما مرّ، وإن كانت سالبة كما في قولك لا شيء من الممكن بمعدوم وقتًا ما بالضرورة لا دائمًا كانت مركّبة من منتشرة مطلقة سالبة وهي الصدر، فمطلقة عامة موجبة وهي العجز، فإنّه في قوة أن يقال كل ممكن معدوم بالإطلاق العام لما تقدّم. (بيجوري، حبم، ٨٧، ٢٦)

قضيّة منتشرة غير موصوفة بإطلاق

- (القضية) المنتشرة غير الموصوفة بالإطلاق هي المنتشرة المطلقة لكن مع زيادة قيد لا دائمًا نحو كل إنسان متنفّس بالضرورة وقتًا ما لا دائمًا. (بيجوري، حبم، ٣، ٢٦)

قضيّة منتشرة مطلقة

- (القضية) المنتشرة المطلقة هي التي حُكم فيها بضرورة النسبة في وقت غير معيَّن، نحو كل إنسان متنفّس بالضرورة وقتًا ما. (بيجوري، حبم، ٣، ٢٥)

- (القضية) المنتشرة المطلقة ما يجب محمولها لموضوعها في وقت غير معيّن من غير تقييد بعدم الدوام، والظاهر أنّ المراد ما يجب محمولها لموضوعها ثبوتًا كما في مثال المصنّف أو نفيًا كما في قولك لا شيء من الممكن بمعدوم وقتًا ما بالضرورة، والمنتشرة غير المطلقة ما يجب محمولها لموضوعها في وقت غير معيّن مع التقييد بقولنا لا دائمًا، والمراد ما يجب محمولها لموضوعها ثبوتًا أو نفيًا كما يعلم مما مرّ. (بيجوري، حبم، ٨٧، ٣٣)

قضيّة منحرفة

- (قضية) منحرفة إنّما سُمِّيت بذلك لانحراف السور فيها عن موضعه اللائق به. (بيجوري، حبم، ١٠١، ٢٣)

قضيّة مهملة

- إنّ القضية المهملة ما كان الموضوع فيها كليًّا وأهملت عن السور. (بيجوري، حبم، ٣، ١)
- في القضيّة الحمليّة وأحكامها: إذا كان موضوع الحمليّة جزئيًّا كما في نحو زيد كاتب قيل لها الشخصيّة. وإن كان كلّيًّا فإن نُصَّ على كمّيته قيل لها المحصورة. فإن كان النص على جميع أفراده نحو كل إنسان حيوان فهي المحصورة

الكلّية. أو على بعضها نحو بعض الحيوان إنسان فهي المسوَّرة الجزئيَّة. ويُقال لما دلَّ فيها على الشمول أو التبعيض سور. ولذلك يقال لها المُسوَّرة. فإن خَلَت من السور نحو الإنسان حيوان قيل لها المهملة. واعلم أنّ النسبة بين الموضوع والمحمول لا بُدَّ لها من رابطة تدلُّ عليها مذكورة نحو زيد هو كاتب. أو مقدَّرة كما مرَّ من الأمثلة. (يازجي، قم، ١٩، ٣)

قضيّة موجبة مطلقة عامّة

- (القضية) المشروطة الخاصة أي ويدخل فيه المشروطة الخاصّة سمّيت مشروطة لما مرّ، وخاصّة لأنّها أخصّ من المشروطة العامّة، فإنّها مقيّدة بما ينفي احتمال دوام الوصف، وهو قولنا لا دائمًا، وهي مركّبة فإن كانت موجبة كما في المثال الذي ذكره المصنّف كانت مركّبة من مشروطة عامّة موجبة، فمطلقة عامة سالبة، فالأولى هي الجزء الأول أعني قولك مثلًا كل كاتب متحرّك الأصابع بالضرورة ما دام كاتبًا، والثانية هي الجزء الثاني أعني قولك لا دائمًا فإنّه في قوة أن يقال لا شيء من الكاتب بمتحرّك الأصابع بالإطلاق العام أي بالفعل في بعض الأوقات وذلك عند التجرّد عن الكتابة. كما سيشير إليه الشرح، وإنّما كان ذلك في قوة ما ذكر لأن إيجاب المحمول للموضوع إذا لم يكن دائمًا كان السلب متحقّقًا في الجملة، وهذا هو معنى السالبة المطلقة العامّة، وإن كانت سالبة في قولك لا شيء من الكاتب بساكن الأصابع بالضرورة ما دام كاتبًا لا دائمًا، كانت مركّبة من مشروطة عامّة سالبة وهي الصدر، فموجبة مطلقة عامة وهي العجز، لأنّه في قوة أن يقال كل كاتب ساكن الأصابع بالإطلاق العام أي بالفعل في بعض الأوقات وذلك عند التجرّد عن الكتابة كما علمت، وإنّما كان في قوّته لأنّ سلب المحمول عن الموضوع إذا لم يكن دائمًا كان الإيجاب متحقّقًا في الجملة وهذا، هو معنى الموجبة المطلقة العامّة. (بيجوري، حبم، ٨٧، ١٠)

قضيّة موجّهة

- القضيَّة إمّا صادقة وإمّا كاذبة. وهي بهذا الاعتبار إمّا ضرورية وهي ما لا يمكن كذبها نحو الإنسان حيوان. وإمّا ممتنعة وهي ما لا يمكن صدقها كما إذا قيل الإنسان حجر. وإمّا ممكنة وهي ما يمكن صدقها وكذبها نحو الإنسان كاتب. وعلى كل حال تكون إمّا بسيطة وهي ما اشتملت على موضوع ومحمول فقط كما مرَّ. وإمّا مؤلَّفة وهي ما اشتملت على قضيَّتين نحو الإنسان ناطق والفرس صاهل. وعلى كل حال تكون إمّا محصَّلة وهي ما كان الحكم فيها بأمر وجودي على مثله نحو الحيوان جسم. وإمّا معدولة وهي ما كان أحد طَرَفَيها عَدَميًّا نحو الغير الحيّ جَماد والجَماد غير عاقل. أو كلاهما نحو الغير الحيّ غير عاقل. وعلى كل حال تكون إما مُوجَّهة وفي ما يُذكَر فيها ضرورة الحكم نحو الإنسان حيوان بالضرورة. أو إمكانه نحو يُمكِن أن يكون الإنسان كاتبًا. أو امتناعه نحو يمتنع أن يكون الإنسان طائرًا. وأما مُطلَقة وهي ما لا يُذكَر فيها إحدى هذه الجهات نحو الإنسان حيوان. واعلم أنّ حكم المعدولة أن تكون أداة السلب جزءًا من أحد طرفيها كما رأيت. فإن لم تكن كذلك نحو ما زيد بكاتب وعمرو ليس بشاعر فهي السّالبة. (يازجي، قم، ٢٤، ٤)

قضيّة وجوديّة لادائمة

- (القضية) الوجودية اللادائمة هي المطلقة العامّة

لكن مع زيادة قيد لا دائمًا، نحو كل إنسان متنفّس بالإطلاق لا دائمًا. (بيجوري، حبم، ٣، ٣٤)

- سُمِّيت (قضية) وجودية لادائمة إنّما سُمِّيت وجوديّة لوجود نسبتها أو سلبها بالفعل، ولادائمة لتقييدها بقولنا لادائمًا، وهي مركّبة، فإن كانت موجبة كما في مثال المصنّف كانت مركّبة من مطلقة عامّة موجبة وهي الصدر، فمطلقة عامة سالبة وهي العجز، لأنّه في قوة أن يقال لا شيء من الإنسان بميت بالإطلاق العام أي بالفعل ودفن حال حياته، وإن كانت سالبة كما في قولك لا شيء من الإنسان بميت بالإطلاق لا دائمًا كانت مركّبة من مطلقة عامّة سالبة وهي الصدر، فمطلقة عامة موجبة وهي العجز، لأنّه في قوة أن يقال كل إنسان ميت بالإطلاق العام لما سبق. (بيجوري، حبم، ٨٨، ٢٨)

قضيّة وجوديّة لاضروريّة

- (القضية) الوجودية اللاضرورية هي المطلقة العامّة لكن مع زيادة قيد لا بالضرورة، نحو كل إنسان متنفّس بالإطلاق لا بالضرورة. (بيجوري، حبم، ٣، ٣٥)

- (قضية) وجودية لاضروريّة إنّما سُمِّيت وجوديّة لما مرّ، ولاضروريّة لتقييدها بقولنا لاضرورة وهي مركّبة، فإن كانت موجبة كانت مركّبة من مطلقة عامة موجبة فممكنة عامة سالبة، فالأولى هي الصدر والثانية هي العجز، لأنّه في قوة أن يقال لا شيء من الإنسان بميّت بالإمكان العام، وإن كانت سالبة كانت مركّبة من مطلقة عامّة سالبة فممكنة عامّة موجبة، فالأولى هي الصدر والثانية هي العجز لأنّه في قوة أن يقال كل إنسان ميت بالإمكان العام. (بيجوري، حبم، ٨٨، ٣٥)

قضيّة وقتيّة غير موصوفة بالإطلاق

- (القضية) الوقتية غير الموصوفة بالإطلاق هي الوقتية المطلقة لكن مع زيادة قيد لا دائمًا، نحو كل إنسان متحرّك الأصابع بالضرورة وقت الكتابة لا دائمًا. (بيجوري، حبم، ٣، ٢٣)

- سمّيت (قضية) وقتية غير موصوفة بالإطلاق إنّما سُمِّيت وقتية لما مرّ، وغير موصوفة لأنّها مقيّدة بقولنا لا دائمًا، وهي مركّبة، فإن كانت موجبة كما في قولك كل إنسان متحرّك الأصابع بالضرورة وقت الكتابة لا دائمًا، كانت مركّبة من وقتية مطلقة موجبة وهي الصدر، فمطلقة عامة سالبة وهي العجز، لأنّه في قوة أن يقال لا شيء من الإنسان بمتحرّك الأصابع بالإطلاق العام، وإنّما كان في قوّته لما مرّ من أن إيجاب المحمول للموضوع إذا لم يكن دائمًا كان السلب متحقّقًا في الجملة، وإن كانت سالبة كما في قولك لا شيء من الإنسان بساكن الأصابع بالضرورة وقت الكتابة لا دائمًا، كانت مركّبة من وقتية مطلقة سالبة وهي الصدر، فمطلقة عامة موجبة وهي العجز، لأنّه في قوة أن يقال كل إنسان ساكن الأصابع بالإطلاق العام وإنّما كان في قوّته لما مرّ من أن سلب المحمول عن الموضوع إذا لم يكن دائمًا كان الإيجاب متحققًا في الجملة. (بيجوري، حبم، ٨٧، ١٨)

قضيّة وقتيّة مطلقة

- (القضية) الوقتية المطلقة هي التي حكم فيها بضرورة النسبة في وقت معيّن نحو كل إنسان

متحرّك الأصابع بالضرورة وقت الكتابة. (بيجوري، حبم، ٣، ٢٢)

- (القضية) الوقتية المطلقة سمّيت وقتيّة للتقييد فيها بالوقت، ومطلقة لإطلاقها عند التقييد بقولنا لا دائمًا، وهي بسيطة لعدم تركّبها. (بيجوري، حبم، ٨٧، ١٤)

قطب

- إنّ من أولياء الله الأقطاب بل هم أعلا الأولياء، وخاصّة الأصفياء، وإنّما سمُّوا بالأقطاب لأن فلك العالم أعلاه وأسفله إنّما يدور على قطب زمانه، لأنه محلّ نظر الحق - تعالى -، وبه ينظر الحق - تعالى - إلى العالم. ولولا وجود القطب ما استقام العالم، ولا قبل إمداد الحق - تعالى - له، فإن المدد الإلهي إنّما يصل إلى العالم بواسطة القطب. فهو الذي يستمدُّ من الحق - تعالى - ويمدُّ العالم جميعه أسفله وأعلاه أرواحه وأجسامه، إذا القطب ذو صورة وروح، فروحه تدور عليه الأرواح، وصورته تدور عليها الصور، يدبِّر الأرواح بروحه، والصور بصورته، فمنزل القطب ومقامه الإيجاد الصرف، ينفذ الأمر، ويصرِّف الحكمة، له رقائق ممتدّة إلى جميع قلوب الخلائق، بالخير والشرّ، على حدٍّ واحد، لا يترجَّح واحد على صاحبه، وهي عنده لا خير ولا شرّ ولكن وجود يظهر كونها خيرًا أو شرًّا، في المحلّ القابل لها. وحال القطب الحالة العاميّة، لا يتقيّد بحالة تخصُّه. بيده خزائن الجود. ومع هذا؛ لا يأكل من الغيب، ولا يطير في الهواء، ولا يمشي على الماء. والأقطاب في العلوم التي تختصّ بمقام القطبانية؛ كلُّهم فيها سواء. ويخصُّ الله من شاء من الأقطاب، بما شاء من العلوم، زيادة على ما يقتضيه مقام القطبانية. ولا يصير القطب قطبًا إلّا إذا جمع الأحوال والمقامات كلَّها، التي ينزلها السالكون. أولها التوبة وآخرها البقاء، ومسمَّى القطب بالأصالة ليس إلّا إدريس - عليه السلام - فإنه الخليفة الكامل في الحقيقة. ولذا أبقاه الله حيًّا بجسده وروحه، ولا يموت. فإن الله حيٌّ لا يموت. (جزائري، مواف٢، ٨٧١، ١٦)

قَلْب

- القلب إنّما سمّي قلبًا لأنّه كان في باطن الحق، فصار في ظاهر الكون، فكأنّه قلب من الباطن إلى الظاهر. فالكون قلب الحق، والحق قلب الكون، وإن شئت قلت: الكون ظاهر الحق، والحق ظاهر الكون، والكون باطن الحق، والحق باطن الكون. (نابلسي، أش، ١١٧، ١٨)

- السرّ هو اللطيفة الربّانية وهو باطن الروح، فإن تنزّل درجة كان روحًا، وإن تنزّل درجة أخرى تُسمّى بالقلب، وباللطيفة الإنسانية، وبحقيقة الإنسان، وهو المدرك العالم المخاطب بالأوامر الشرعية، وإن تنزّل درجة أخرى تُسمّى بالنفس الناطقة والأمارة. (سنوسي، معش، ٢٧٦، ٥)

- إنّ القلب، الذي هو محلّ العلم، بالإضافة إلى حقائق الأشياء؛ كالمرآة بالإضافة إلى صور المتلوّنات، تظهر فيها كلُّها على التعاقب. لكنّ المرآة؛ قد لا تتكشف فيها الصور، لأسباب؛ أحدها: نقصان صورتها، كجوهر الحديد، قبل أن يُدوَّر ويُشكَّل ويُصقَل. والثاني؛ لخبثه وصدئه، وإن كان تامَّ الشكل. والثالث؛ لكونه غير مقابل للجهة، التي فيها الصورة، كما إذا كانت الصورة وراء المرآة. والرابع؛ لحجاب

مُرسل، بين المرآة والصورة. والخامس؛ للجهل بالجهة، التي فيها الصورة المطلوبة، حتى يتعذّر - بسببه - أن يُحاذى به الصورة وجهتها. فكذلك القلب، مرآة مستعدّة، لأنْ ينجلي فيها، صور المعلومات كلُّها. وإنّما خلت القلوب عن العلوم، التي خلت عنها؛ لهذه الأسباب الخمسة. أولها: نقصان في ذات القلب، كقلب الصبيّ، فإنه لا تنجلي له المعلومات لنقصانه. والثاني؛ لكدورات الأشغال الدنياوية، والخبث الذي يتراكم على وجه القلب منها. فالإقبال على طلب كشف حقائق الأشياء، والإعراض عن الأشياء الشاغلة القاطعة؛ هو الذي يجلو القلب، ويُصفّيه. والثالث؛ أن يكون معدولًا به عن جهة الحقيقة المطلوبة. والرابع؛ الحجاب. فإن العقل المتجرِّد للفكر، في حقيقة من الحقائق، ربما لا تنكشف له، لكونه محجوبًا باعتقاد، سبق إلى القلب، وقت الصبا، على طريق التقليد، والقبول بحسن الظنّ؛ فإنّ ذلك، يحول بين القلب، والوصول إلى الحق، ويمنع أن ينكشف، في القلب، غير ما تلقّاه بالتقليد. وهذا حجاب عظيم، حجب أكثر الخلق، عن الوصول إلى الحق. لأنهم محجوبون باعتقادات تقليدية، رسخت في نفوسهم، وجمدت عليها قلوبهم. والخامس؛ الجهل بالجهة، التي يقع فيها العثور على المطلوب. فإن الطالب لشيء، ليس يمكنه أن يحصّله؛ إلّا بالتذكّر للعلوم، التي تناسب مطلوبه، حتى إذا تذكّرها، ورتّبها في نفسه ترتيبًا مخصوصًا، يعرفه العلماء. فعند ذلك؛ يكون قد صادف جهة المطلوب، فتظهر حقيقة المطلوب لقلبه. (جزائري، ذغ، ٣٥، ٦)

- معرفة القَلْب وذلك يكون في الكلمة، ويكون في القصّة؛ فأمّا الكلمة فكقولهم: جَبَذ وجَذَب، وبَكَل ولَبَك، وهو كثير. وقد صنَّف فيه علماء اللُّغة منهم ابن السِّكِّيت وليس في القرآن شيء من هذا فيما أظنُّ. قاله ابن فارس. (مخان، بصل، ٢٢٠، ٨)

قَلْب العارف

- في رواية: "وآنية الله عزّ وجلّ في الأرض قلوب عباده الصالحين". فمعنى كون قلوب الصالحين "آنية الله تعالى" أي: مواضع "تجلّياته"، فإنّ الوجود لا يظهر بغير شيء موجود. فإذا ظهر الوجود بالشيء الموجود، فإمّا أن يدَّعي الشيء الموجود ذلك الوجود الذي ظهر به فيكون قد اتّصف به عنده، فليس هو بعارف، وإمّا أن لا يدَّعي ذلك الشيء الموجود ذلك الوجود الذي ظهر به بأن لا يتّصف به عند نفسه، فهو قلب العارف. وقد أطلق النبي صلّى الله عليه وسلّم على القلوب التي هي هكذا بأنّها "آنية الله تعالى" في الأرض، أي: أوعية له تعالى، جمع إناء. وليس في ذلك معنى الحلول. إذ القلوب لم تتّصف بالوجود الذي تجلّى بها وظهر حتى يكون حالًا فيها. ونظيره ما ورد في الحديث القدسي: "قال الله تعالى: «ما وسعني سماواتي ولا أرضي ووسعني قلب عبدي المؤمن». وهو وسع "المعرفة الذوقيّة" التي لا تعرفها العوام. (نابلسي، وج، ١٠٨، ١٠)

قَلْب اللسانين

- قلب اللسانين: وهو أن يرتّب المتكلّم كلامًا عربيًّا إذا قلب يكون كلامًا فارسيًّا وبالعكس. (مخان، غبم، ٤١، ٧)

قَلْب الماهية

- قلب الماهيّة: هو أن تتبدى حقيقة شيء بحقيقة أخرى، وهو على أربعة أضرب: قلب الجوهر بالجوهر وقلب الجوهر بالعرض وقلب العرض بالجوهر وقلب العرض بالعرض، والأهاند ذكروا قلب الماهية مطلقًا واستخرج أزاد هذا التفصيل وجعله على أربعة أضرب: فالأول كقول ابن عبد ربه الأندلسي:

ما إن رأيت ولا سمعت بمثلها

درًا يعود من الحياء عقيقًا

وقول أزاد:

طابت شقائق صارت نرجسًا نضرًا

لما شفيت مريض الطرف من رمد

(مخان، غبم، ١٦، ١٨)

قلم

- إنّ كل إنسان يُعبّر عن مقصوده إمّا بالكلام أو بالكتابة، فكلامه يُسمّى عبارة ومنطقًا، وتعبيره عن مقصوده بالكتابة يسمّى نفسًا ومسطرة وقلمًا، فقد يكون قلم الإنسان أفصح من عبارته، فإنّه قد يكون الإنسان الكن ويكون قلمه فصيحًا، ثم أنه إذا أفصح وأغرب غرابة مقبولة كانت عبارته عالية، وإن كانت عبارته مؤدّية للمقصود من غير ركاكة فهي مناسبة، وإن كان بها بعض شيء يمجه السماع فهي ركيكة أو رديئة، وعلى كل فالعبارة أما بها إطناب، أو اختصار، أو على الأصل. (طهطاوي، اكا٢، ٢٣٠، ١٩)

قلم أعلى

- اللوح المحفوظ نفس "القلم الأعلى". والقلم الأعلى هو العقل الأول الذي هو أول متعيِّن بإضافة الوجود المطلق من العماء، بل هو العماء، وهو الخيال المطلق. (نابلسي، وج، ١٨٨، ١٥)

قلم اليونان والروم

- قلم اليونان والروم؛ من اليسار، إلى اليمين، مرتّب على ترتيب حروف "أبجد" وحروفهم: "أبج وزطي كلمن سعفظ قرشت ثخ صغ". فالدال والهاء والحاء والذال والضاد ولام ألف سواقط. والسبب، الذي من أجله يكتبون، من اليسار إلى اليمين؛ أنهم يقولون: إنّ شأن الجالس؛ أن يستقبل المشرق، لأنّه مطلع النيّرات، ومحلُّ ظهور النور. فإذا توجّه إلى المشرق؛ يكون الشمال على يساره. فإذا كان كذلك؛ فاليسار يعطي اليمين القوّة. وسبب آخر: وهو أنّ حركة الأعضاء؛ من استمداد الكبد. والكبد؛ يستمدّ من القلب. والقلب؛ من جهة اليسار. فطريق الكتابة؛ أن يبتدأ من الجهة، التي منها الاستمداد. (جزائري، ذغ، ١٢٨، ٦)

قنية

- ثم إنّه، جلّت عظمته، جعل توصّلهم إلى منافعهم من وجهين: مادة، وكسب. أمّا المادة فهي حادثة عن اقتناء أصول نامية بذواتها، وهي شيئان: نبت نام، وحيوان متناسل. قال تعالى: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنَىٰ وَأَقْنَىٰ﴾ (النجم: ٤٨) أي أغنى خلقه بالمال، وجعل لهم قنية، وهي أصول الأموال، وأمّا الكسب فيكون بالأفعال الموصلة إلى الكفاية، والتصرّف المؤدّي إلى الحاجة من وجهين: أحدهما: تقلب في تجارة، والثاني: تصرف في صناعة، وهذان الوجهان هما فرع لوجهي المادة السابقين، فصارت أسباب المواد المألوفة، وجهات

المكاسب المعروفة، أربعة أوجه: نماء زراعة، ونتاج حيوان، وربح تجارة، وكسب صناعة. (طهطاوي، اكا١، ٢٦٠، ١٧)

قوابل واستعدادات

- إعلم أنّ الإله لا يكون إلهًا حتى يكون له صفات رحمة وصفات قهر فيرجى ويخاف فيضرّ وينفع ويعطى ويمنع، فالألوهة اقتضت لذاتها أن تكون لها الأسماء المتقابلة، والصلاح والفساد إنّما هو بحسب القوابل والاستعدادات، فما يكون صلاحًا لزيد قد يكون فسادًا لعمرو، فما يتألّم به المحرور يتنعّم به المقرور، والعكس. فليس الخير والشرّ والصلاح والفساد إلّا بالنسبة للقوابل، والقوابل متباينة متخالفة، فالخير والصلاح مقصود بالذات، والفساد والشر عارض، والحكيم لا يترك الخير الكثير لما يلزم من الشرّ. (جزائري، مواف٣، ١١٥١، ٢٠)

قواعد سياسية

- حسن الإدارة لتوسيع دائرة كل تقدّم مادي وأدبي ولإجراء العدل والإنصاف هي أعظم ضمانة لراحة بال الدولة إذا كانت من الأمة أو أجنبية عنها إذا لم نقل لصيانتها من الانقلاب، لأن الظلم والفقر والذلّ تضيق صدور الرجال وتجعلهم يقطعون نظرهم عن سوء العواقب، وأردأ أنواع الظلم بعد أن تعرف الأمم حقوقها إنفاذ الأحكام المطلقة ودوس القوانين التي هي ضمانة صيانة الأعراض والنفوس والأموال، والقانون المكتوب حال كونه بدون إجراء أشدّ تضييقًا على الأهالي من عدم وجود قوانين فإنهم يعلمون أنه من الواجب أن يكون تصرّفهم مرضيًّا لحاكم وليس موافقًا لقانون ويتصرّفون تصرّفًا موافقًا للقوانين، وكل هذه القواعد السياسية هي ذات أهمّية لجميع الدول في كل الأزمان والأماكن وهي مناسبة في هذا الدهر لأعظم دول العالم وأصغرها وهي مدار الإصلاحات. (سبستاني، فجل١، ٣١٧، ١)

قوام الإنسان

- لا يجهل أحد أنّ قوام الإنسان وانتظام أحواله يستدعي أنه خلق لحكمة عجيبة، ولم يخلق عبثًا ... فوجب بهذا السعي لإصلاح بنيته المادية، وتنمية أجزائه العضوية، بسدّ خلة ما فيه من الوجدانيات النفسانية القوية، كالجوع الذي يحسّه الإنسان من الاحتياج إلى الغذاء، وهو ألزم الوجدانيات وأقواها، وكالاحتياج إلى السكنى، واللباس، والنساء، وليست هذه الوجدانيات فيه، ولا الحصول عليها لمجرّد راحة النفس، بل لحفظ هذه النفس النفيسة وبقائها للحصول على ما أراده الله منها، فالاحتياج إلى السكنى مثلًا إنّما هو للصون من أذى حيوانات الخلاء وهوامها، والاحتياج إلى الملبس للوقاية من شدّة الحرّ والبرد، فهذه وجدانيات طبيعية أولية، واحتياجات مقدّمة الحصول عليها قبل غيرها، ومع أن كلًّا من المسكن والملبس ليس من الوجدانيات الطبيعية الصرفة إلّا أنّ العادة حكمت بعدم الاستغناء عنهما، وينتظم في سلكهما أيضًا احتياجات راحة النفس إلى توفية حظوظها ولذّاتها المباحة، فإن النفس البشرية لم تخلق لأن تكون منعزلة وحدها، منفصلة عن أبناء جنسها، مجرّدة عن الاجتماع والائتناس، مع ميلها إلى ذلك طبعًا، واضطرارها إليه وضعًا، فهذا دليل على أن الإنسان يحتاج إلى التأنّس العام والاجتماع التام، لأنّ الإنسان، بالانفراد، لا

يكفي للقيام بأود نفسه، فلهذا اقتضت الحكمة الإلهية والإرادة الربانية أن تبيح له أن يختار ذاتًا يرتبط معها ارتباطًا أكيدًا بعقد وثيق للازدواج والارتفاق وحفظ النسل، فإذا لم يحصل على ذلك اعتراه هيجان البدن، وأصيب بالسوداء، وتغيّر فيه الخلق الحسن، فمثل هذا الداء لا يحدث إلّا من فقد الحاجة التي يستشعر بها الإنسان ويحسّ بأنّها من ضرورياته. (طهطاوي، اكا٢، ٣٧٩، ٣)

قوانين

- أمّا القوانين بالنسبة إلى الحكومة فعلى جريها في مجاري العدل والإنصاف يتوقّف ضبط الأحكام وعدلها. لأنها هي التي تقصر أيدي الرشوة وتجعل المتوظّفين يسلكون السبل المستقيمة لئلّا يقعوا تحت المسؤولية ويسقطوا في حفر الويل والهوان. وعلى الخصوص لأنّ الحكومة التي لا تجري قوانينها على المرتكبين من أعضائها لا تستطيع إجراءها على رعاياها وهذا هو ركن العدل وبالنتيجة الراحة. لأن الحاكم الذي لا يشعر بمفعول قوانين دولته في نفسه لا يعتبرها بحيث يحمله اعتبارها على الاهتمام بتنفيذها في غيره. ولا يخفى أنّه بدون ذلك تسقط سهام الحكومة دون الغرض ويصبح شأنها الفساد والعدوان. (سبستاني، فجل١، ٩٠، ٣٤)
- أمّا نسبة القوانين إلى الشعب فهي من أعظم دعائم الراحة والأمنيّة والتقدُّم. هذا إذا شعر من داس على هامتها بقوّتها كما يشعر من يقوم بخدمتها وترقية أسبابها بالمكافأة. وبدون ذلك لا يعتبرها الجاني ولا يغار عليها من دأبه المحاماة عنها وبذل العمل والأموال في سبيل خدمة وطنه في كل ما يتعلّق بالعلم والزراعة والصناعة والتجارة والسياسة وغيرها. (سبستاني، فجل١، ٩١، ١)
- أمّا نسبة القوانين إلى الأجنبيين فهي ممّا يتعلّق بالعهود الدولية. وقد أعطتهم العادة في أكثر الممالك حقوق الرعايا. ودخولهم في سلك أبناء البلاد التي يأتونها من شأنه ترويج أشغالهم وأشغال أهالي تلك البلاد الذين يحقّ لهم على الأقلّ أن ينالوا المعاملة التي ينالها الأجانب إذا لم نقل أكثر. ووجود التفاوت يكدّر الراحة ويسبّب التشكّي والتذمّر ويؤخّر أشغال الأهلين ويذهب بالأجنبيين إلى مقدّمة جيش النجاح. (سبستاني، فجل١، ٩١، ٤)
- المظنون عند كثيرين أنّ الماضي كان أحسن من الحاضر. ولا يخفى أنّ ذلك الظنّ هو الخطأ بعينه. أين تعصّب هذه الأيام من تعصّب الماضي؟ أين حكم تلك الأيام المطلق من حكومة هذه الأيام المقيّدة؟ أين قوانين ذلك الزمان من قوانين هذا الزمان؟ أين ضبط هذه الأيام من ضبط هاتيك الأيام؟ أين نظام جنود هذه الأيام من نظام جنود الأيام الماضية؟ أين أمنيتها من أمنية ذلك الزمان؟ أين رعايتها من رعاية تلك؟ وأين مساواتها من مساواة الأيام الماضية؟ لا نقول إن جميع ذلك جار بحسب مقتضاه وإرادة حضرة مولانا السلطان الأعظم ولكن نقول: إن الأساس الموضوع هو أحسن من الأساس الماضي، وفي المكان الذي يوجد فيه من يقوم بحق إجرائه حق القيام يرى الفرق الكائن بين هذه الأيام وتلك. وليس المقصود أن كثرة القوانين تنظم أحوال المملكة لأنّ كثرة قوانين الدول من شأنها أن تكثر الارتكابات والارتباكات. ولكن من طالع أخبار تلك الأيام مع نفي الغرض ووقف على حقيقة أعمال

الحكّام الذين كانوا مطلقي التصرّف وكُتّابهم الذين كانوا الواسطة الكبرى لحصولهم على المرغوب من التعدّي على حقوق العباد، يرى البون العظيم الكائن بين الزمانين وبين الحكومة المقيّدة والحكومة المطلقة، لا نقول إنّه لا يوجد بين مأموري هذا الزمان من يظلمون البشر من الفقراء المنكودي الحظ ويسلبون بطرائق مختلفة أموالهم وراحتهم. ولكن من يفعل ذلك يعرّض نفسه للوقوع تحت القصاص إذا قام المظلوم بطلب حقّه. (سبستاني، فجل١، ٩٤، ١٩)

- حسن الإدارة لتوسيع دائرة كل تقدّم مادي وأدبي ولإجراء العدل والإنصاف هي أعظم ضمانة لراحة بال الدولة إذا كانت من الأمة أو أجنبية عنها إذا لم نقل لصيانتها من الانقلاب، لأن الظلم والفقر والذلّ تضيق صدور الرجال وتجعلهم يقطعون نظرهم عن سوء العواقب، وأردأ أنواع الظلم بعد أن تعرف الأمم حقوقها إنفاذ الأحكام المطلقة ودوس القوانين التي هي ضمانة صيانة الأعراض والنفوس والأموال، والقانون المكتوب حال كونه بدون إجراء أشدّ تضييقًا على الأهالي من عدم وجود قوانين فإنهم يعلمون أنه من الواجب أن يكون تصرّفهم مرضيًّا لحاكم وليس موافقًا لقانون ويتصرّفون تصرّفًا موافقًا للقوانين، وكل هذه القواعد السياسية هي ذات أهمّية لجميع الدول في كل الأزمان والأماكن وهي مناسبة في هذا الدهر لأعظم دول العالم وأصغرها وهي مدار الإصلاحات. (سبستاني، فجل١، ٣١٦، ٣٨)

- قد توهّم البسطاء والأغبياء سياسيًا أنّ هذا الزمان زمان زوال فضل الملوك وأهمّيتهم، وأنّهم باتوا هم ورؤساء الجمهوريات أصفارًا ذات مقام محفوف بالعظمة والجلال والمؤثّرات الخارجية، فإنّهم قد تقيّدوا بقيود القوانين والنظامات وأمسوا آلة لا أهمّية لها، على أنّهم قد أخطأوا أي خطأ، فإنّ الملك ورئيس الجمهورية والأمير وصاحب كل سيادة أولية موروثة كانت أو انتخابية هو النقطة التي تدور عليها رحى الأمة. فإنّنا إذا صرفنا النظر عن جعل الشعوب المتمدّنة على هذه الحال نرى أنّها أصبحت في إدارة ذات أركان متينة مؤسّسة على القوانين والنظامات، وأنّ الملك وكل من هو صاحب سيادة أولية هو حافظ تلك القوانين وحاميها من آفات الزمان وطوارق الحدثان. فالله سبحانه وتعالى خالق الكون وهو حافظ نواميسه فإن اختلت يهدم فترى الفعل لناموس الجاذبية ولكن يده حافظته. واقتراب الإنسان من الكمال يكون باقترابه من تقليد الانتظام الذي وضعه الخالق عزّ وجلّ. وكل من بعد عنه يكثر اختلال أحواله وارتباك أموره ويزداد شقاؤه. والملوك هم ينبوع النعم ومكافأة الخدمات العمومية ومرقو المعارف ومشيّدو أركان الأمور النافعة بعنايتهم والتفاتهم وترقّي الذين ينفعون أبناء عصرهم بأعمالهم. فيسهل على الإنسان أن يستبدّ ويظلم ويعمل برأيه ولكنه يصعب عليه أن يكبح جماح كل ميل بشري ويتقيّد بنفس القوانين التي يقيّد بها الناس لمنع مضرّة بعضهم عن البعض الآخر ولانتظام حالهم ورتعهم في بحبوحة من الراحة والرفاهية. والله سبحانه وتعالى قد قيّد نفسه بالنواميس التي وضعها فتراه لا يخالفها فهل شعرت بنار تبرد أو رأيت حجرًا في علوّ يرتفع أو جسمين في حيّز جسم واحد وهل يمكن أن ترى قضيبًا معوجًّا ومستقيمًا في وقت واحد.

فالانتظام يكون بصيانة القوانين والنواميس ففي السياسة والإدارة صيانتها في يد الملك. وقد توصّلت الأمم المتمدّنة إلى انتظامها الحالي بنور المعارف واكتشاف حقائق كثيرة سترتها عناصر لا لزوم لذكرها. والشرق لسوء الحظ لا يزال في تأخّر عظيم من هذا القبيل. ونقول بكدر أننا لولا الحرب لربما كنّا قد ارتقينا الدرجة الأولى من السلّم الذي ارتقته الأمم المتمدّنة من هذه الجهة الإدارية. على أنّ الله سبحانه وتعالى لم يشأ أن يحرمنا مشاهدة هذا الانتظام في الشرق بل في ربوع الأمة الناطقة بلغتنا الشريفة فنقف على تفاصيل أحواله وتكون مرآة لنا وانموذجًا إنشاء الله سعيدًا موفّقًا. وما ذلك إلّا في الديار المصرية فإن إدارتها قد انتقلت في برهة قصيرة من حالة إلى حال وصار المُعوَّل فيها عند حكومتها اتّباع قوانين ونظامات لا يتجاوزها مأمور كبيرًا كان أو صغيرًا دون أن يقع تحت طائلة الجزاء. (سبستاني، فجل٢، ٥٧١، ٥)

- لمّا كانت العادات والأخلاق والتقاليد متباينة في أقسام الأرض، لزم من ذلك أن تكون القوانين التي هي بمنزلة أزمة الهيئة الإجتماعية مختلفة على حسب اختلاف مواضعها. فنتج عن ذلك وجود المشارب المتنوّعة والمذاهب المتلوّنة، المعبّر عنها الآن بالجمهورية (الأصولية والمعتدلة) والملكيّة (الدستورية والاستبدادية)، والانطلاق المسمّى تارة بالاجتماعية ومرّة بالاشتراكية، إلى غير ذلك ممّا أوجبه الاعتدال في الأمور أو الإفراط في الإقدام أو التفريط فيه. ولكل من هذه المذاهب مقام لا تثمر إلّا في أرضه، ولا تحيا إلّا تحت سمائه. فمن حاول وضع الجمهورية الأصولية في أرض الصين، كان كمن رام إرجاع الملكية الاستبدادية إلى فرنسا وإنكلترة. (إسحق، كسج، ٢٧١، ٤)

- إنّ لفظ الحريّة يطلق في عرفهم (الأوروبيون) بإزاء معنيين: أحدهما يُسمّى الحريّة الشخصية وهو إطلاق تصرّف الإنسان في ذاته وكسبه مع أمنه على نفسه وعرضه وماله ومساواته لأبناء جنسه لدى الحكم، بحيث أنّ الإنسان لا يخشى هضيمة في ذاته ولا في سائر حقوقه ولا يحكم عليه بشيء لا تقتضيه قوانين البلاد المتقرّرة لدى المجالس، وبالجملة فالقوانين تقيّد الرعاة كما تقيّد الرعيّة، والحرية بهذا المعنى موجودة في جميع الدول الأوروباوية إلّا في الدولة البابوية والدولة المسكوبية لأنهما مستبدّتان، وهما وإن كانتا ذواتي أحكام مقرّرة إلّا أنّها غير كافية لحفظ حقوق الأمة لأن نفوذها موقوف على إرادة الملك. (تونسي، أقوم، ٧٤، ١٦)

- مدار القوانين المشار إليها على وجوب حفظ النفس والعرض والمال، وعلى بيان المرجع في تعيين الإداء وجلب العساكر اللازمة. أمّا وجوب حفظ النفس والعرض فلكونهما أعزّ الأمور الدنيويّة، فإذا خشي الإنسان عليهما اضطرّ إلى التشبّث بمن يرجو به وقايتهما كائنًا من كان وإن لم يكن في أصل فطرته مجبولًا على الخيانة، ولا يخفى أنّ ذلك مما يضرّ بالدولة والمملكة بخلاف ما إذا كان آمنًا على نفسه وعرضه فإنّه لا يحيد عن طريق الصدق والاستقامة وصرف الهمّة إلى حسن الخدمة لدولته وملّته، وأمّا المال فإن من فقد الأمن عليه لا يتأتّى له القيام بحقوق دولته إذ لا يخلو دائمًا من شغل بال واضطراب حال بخلاف ما

إذا كان آمنًا على ما له فإنّه يشغل نفسه بما يعنيه في دينه ودنياه وينظر في توسيع دائرة معارفه وعيشه، وبذلك يتمكّن من قلبه حب الوطن وتشتدّ غيرته عليه وعلى دولته ويكون سعيه على حسب ذلك، وأمّا تعيين الأداء فالمرجع فيه أنّ كل دولة تحتاج في حفظ ممالكها إلى القوة العسكرية كما تحتاج في ضبط تصرّفاتها إلى مصاريف لازمة فلا بدّ لها من مبلغ وافر من المال بحسب احتياجها، وإنّما يتحصّل ذلك بما يضرب على اتّباع تلك الدولة، فلزم أن يوضع للأداء المشار إليه طريقة مستحسنة، وذلك أنّ الاستبداد وإن بقيت معه ممالكنا المحروسة سالمة والحمدللّه على ذلك لكن ظهرت آثاره من الاختلال والخراب وذلك لأن جعل زمام مصالح المملكة السياسية وأمورها المالية بيد شخص واحد موكولة إلى اختياره بل لا مانع أن يقال موكولة إلى قهره وجبره يتسبّب عنه ما ذكر خصوصًا إذا لم يكن ذلك الشخص من أهل الخير، فإنّه يؤثّر منفعته على منفعة الغير وتكون تصرّفاته مبنيّة على الظلم والضير، فوجب لذلك أن نبادر بترتيب معيار مضبوط يعتبر في توزيع الأداء على الأهالي مراعى فيه قدر المكاسب واليسار بحيث لا يؤخذ من أحد ما فوق مقدوره بعد أن يجعل لمصاريف الدولة اللازمة للعساكر وغيرها حدّ محدود بقوانين لا تتعدّاها. (تونسي، أقوم، ٩٣، ١٩)

قوانين التعليم الإلزامي

- التعليم فرض واجب على الوالدين بلا استثناء إلى حدّ ما يستطيعون. ومن المعلوم أنّ الحالة المدنية قد وسعت نطاق الضروري من العلم بما نشأ عنها من تفرّع الحاجات، وتنوّع الحالات، حتى عزّ على كثير من الناس أن يبلغوا بولدهم حدّ اللازم من المعرفة، والضروري من العلم، فصار من الواجب على هيئة الاجتماع أن تعينهم على ذلك بإنشاء المدارس المجّانية. فقامت الدول المتمدّنة بهذا الواجب فلم يبق فيها للوالدين من عذر في التثاقل عن تهذيب أولادهم، فإن فعلوا عنادًا أو عمى قلب، تعيّن على الهيئة الحاكمة المختارة إرشادهم إلى الواجبات الطبيعية بالدعوة، والحثّ، والإغراء، والإلزام. يجب عليها ذلك من وجه إنّ المولود ليس ملكًا للوالد يتصرّف فيه كيف شاء وإنّما هو للّه علّة الوجود، ثم لنفسه، ثم لهيئة الإجتماع. وهذا هو الأصل في قوانين التعليم الإلزامي. (إسحق، كسج، ١٦٥، ٢)

قوانين التعليم العمومي والعسكر

- تنظّمت قوانين التبعية العثمانية، ومع أنّ هذا النظام بعيد عن مآل أكثر قوانين دول أوربا وأميركا، وصعب الإجراء، لا بدّ من المحافظة عليه لحفظ حقوق السلطنة والعباد، ثم صار أيضًا تنظيم ما يتعلّق بالشرائع العمومية وقوانين التعليم العمومي والعسكرية. وهذه الأمور الثلاثة هي من أنفع الإصلاحات لترقية أسباب التقدّم في الممالك الشاهانية. والمأمول أن إجراءها سيكون بحيث يقدر أن يجتني من ثمار فوائدها الرفيع والوضيع. (سبستاني، فجل١، ٧٥، ١)

قوانين الجزاء والتجارة

- لتضبط قوانين الجزاء والتجارة ويصلح حال السجون ويعامل المساجين بمقتضى تنظيماتها بحيث لا يرام أحد بما يؤلم بدنه أو نحو ذلك، ثم قال ويستوي سائر الرعايا في ضرائب الأداء والمطالبة بالخدمة العسكرية، وقد يعافى غير

المسلم من مباشرة الخدمة المذكورة إذا أقام عوضًا عنه أو أعطى دراهم نقدًا معروفة المقدار، ثم أشار إلى تنظيم الإدارة وأحوال البلاد إلى أن قال ولمراعاة النفع العام سيتعيّن من لدن دولتنا مبلغ من المال لتمهيد الطرقات، ثم تكلّم على كيفيّة استخلاص المجابي وبيّن أنّ المجلس الذي ينظر في مصالح السلطنة تتولّى اختيار أعضائه الذات الشاهانية ومدّة بقائهم في العضوية عام واحد، ويستوثق منهم باليمين عند دخولهم، وعليهم أن يذكروا ما يظهر لهم من غير تخوّف من شيء غير ربّهم، إلى أن قال فلتفتح الطرق والجداول لنقل محاصيل المملكة وليمنع كل ما يحول دون الزراعة والتجارة وليكن تمام الاعتناء بتعلّم المعارف والفنون وبالتفتيش كلما أمكنت فرصة عن أسباب وضع الشيء بمحلّه في جميع الأمور. (تونسي، أقوم، ٩٧، ١٢)

قوانين حقوق الأهالي

- قد آن أن نبيّن أصول تنظيماتهم السياسية التي هي أساس التمدّن والثروة المشار إلى بعض آثارهما آنفًا فنقول: اعلم أنّ الأمم الأورباوية لمّا ثبت عندهم بالتجارب أن إطلاق أيدي الملوك ورجال دولهم بالتصرّف في سياسة المملكة دون قيد مجلبة للظلم الناشئ عنه خراب الممالك حسبما تحقّقوا ذلك بالاطلاع على أسباب التقدّم والتأخّر في الأمم الماضية، جزموا بلزوم مشاركة أهل الحلّ والعقد الآتي بيانهم في كلّيات السياسة مع جعل المسؤولية في إدارة المملكة على الوزراء المباشرين، وبلزوم تأسيس القوانين المتنوّعة عندهم إلى نوعين: أحدهما قوانين الحقوق المرعية بين الدولة والرعيّة والثاني قوانين حقوق الأهالي فيما بينهم، فمرجع الأول إلى معرفة ما لصاحب الدولة وما عليه، ويندرج تحته أمور منها حريّة العامّة الكافلة بضمانة حقوقهم، ومنها تعيين أصول تصرّفات الدولة جمهورية كانت أو وراثية كتنفيذ القوانين الحكمية وإدارة السياسة الداخلية والخارجية، كعمل الحزب وعقد شروط الصلح والتجارة وتعيين الوظائف ونصب المتوظّفين من الوزراء وغيرهم وتأخير من لم تكن وظيفته مؤبّدة (وإنّما عبّرنا بالتأخير لأن عزل المتوظّف عن الخطّة التي أفنى أطيب عمره في خدمة المملكة لنيلها عزلًا يقتضي طرحه من خدمتها بالمرة لا يكون إلّا بذنب يثبت لدى جالس الحكم بمقتضى القوانين) وكذا صرف المجابى لما عيّنت له إلى غير ذلك من إدارة المملكة بما لا يخرج عن مقاصد قوانينها، كل ذلك من حقوق صاحب الدولة بإعانة وزرائه، وتأسيس أصول هذا النوع يكون في دولة فرنسا بموافقة غالب رشداء أهل المملكة المتصرّفين في حقوقهم الخصوصية والسياسية، وفي غيرها يزاد على الشرط المذكور أما العلم أو ملك عليه مبلغ محدود من الإداء أو الوجاهة المسمّاة عندهم بالنوبليس، وموافقتهم إما بأنفسهم أو بواسطة وكلاء ينتخبونهم لذلك. والنوع الثاني القوانين المحرّرة لفصل نوازل السكان والتسوية بينهم في المجابى والمنح بحسب المكاسب والاستحقاق إلى غير ذلك من أحوالهم الداخلية، وتأسيس هذا النوع أو تبديله بما هو أليق بالحال يكون بموافقة المجلسين أعني المجلس الأعلى المركّب من أمراء العائلة الملكية وممّن ينتخبه الملك من أعيان المملكة مُؤَبّدًا وظيفته، ومجلس الوكلاء المركّب ممّن

ينتخبهم الأهالي للمناضلة عن حقوقهم والاحتساب على الدولة، فأهل هذين المجلسين هم أهل الحلّ والعقد عندهم، فكل ما وافقوا عليه مما لا يخالف تلك الأصول اللازم فيها مشاركة العامّة يصير من شرائع المملكة. (تونسي، أقوم، ٨٢، ٨)

قوانين الحكومة

- من البديهي أنّ للإنسان حقوقًا وعليه واجبات، فطلبه لحقوقه وتأديته لواجباته على الوجه الأكمل يقتضيان معرفة الحقوق والواجبات ومعرفتهما متوقّفة على فهمهما، وفهمهما عبارة عن معرفة قوانين الحكومة التي هي السياسة، فالذي لا يريد خدامة الحكومة هو أيضًا مثل المستخدم فيها لمعرفة قوانينها. (طهطاوي، اكا١، ٥١٨، ٢٨)

قوانين سياسية

- في القوانين السياسيّة فهي عند الأكثرين استبدادية أصلًا وفرعًا تحتجب فيها الحرية بألوان الحكومات، وتضعف بشهوات الأمراء، وتعوّه أو تشوّه بثورات الشعوب. فمقتضى ماهيّة الحكومة أن لا حرية إلّا فيما بنيت أحكامها عليه، وموجب شهوة الحاكم أن الحرية قائمة بما مالت نفسه إليه، وغلظة الشعب في ثورته محسنة لذلك الفساد من وجهيه. (إسحق، درر، ٣٢، ٤)
- إنّ المُلْك لمّا كان عبارة عن المجتمع الضروري للبشر ومقتضاه التغلّب والقهر اللذان هما من آثار القوة الغضبية المركّبة في الإنسان، كانت أحكام صاحبه في الغالب جائدة عن الحق مجحفة بمن تحته من الخلق لحمله إيّاهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من شهواته فتعسر طاعته لذلك، وتجيء العصبية المفضية إلى الهرج والقتل فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم، وإذا خلت الدولة عن مثل هذه السياسة لم يستقم أمرها ولا يتمّ استيلاؤها، فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية، وإذا كان فرضها من الله تعالى بشارع يقرّرها كانت سياسة دينية نافعة في الدنيا والآخرة. (تونسي، أقوم، ١٢، ١٣)

قوانين شرعيّة

- قد سلب في المقدّمة أنّ المرحوم المنعم السلطان الغازي عبد المجيد خان استدرك الخلل الواقع في سياسة الدولة بضبطه للسياسات الشرعية بالتنظيمات الخيرية سنة خمس وخمسين ومائتين وألف هجرية، وأصدر المنشور الموشح بالخط السلطاني المبين به أصول التنظيمات المشار إليها التي صارت أساسًا لتصرّفات الدولة وضمانًا لحقوق الرعيّة، وخلاصة ترجمة المنشور المذكور من المعلوم عند الجميع. أنّ دولتنا العليّة لم تزل من مبدأ ظهور أمرها معتنية بكمال الرعاية للأحكام القرآنية الشريفة والقوانين الشرعية المنيفة، وإن سلطتنا السنيّة قد وصلت بذلك إلى الدرجة القصوى من القوة والمكانة ورفاهية الرعايا وعمارة المدن والقرى، إلّا أنّها منذ مائة وخمسين سنة تناقصت قوّتها ومعمورية ممالكها وأخذت في التأخّر والضعف وذلك لغوائل متعاقبة وأسباب متنوّعة نشأ منها تجاوز الحدود الشرعية والقوانين المرعيّة، ولا يخفى أنّ الممالك التي لا تنسج إدارتها على منوال

القوانين الشرعية لا تدوم استقامتها، فلذلك لم تزل أفكارنا منذ جلوسنا على سرير الملك مصروفة إلى تدبير وسائل عمارة الممالك ورفاهية الأهالي مما يحصل به المطلوب في مدّة يسيرة بعون الله تعالى نظرًا إلى حسن الموقع الجغرافي المحتوي على ممالك دولتنا العليّة ذات الأرض الخصبة والأهالي ذوي الاستعداد وتمام القابلية، إلى أن رأينا من المهمّ وضع قوانين جديدة مؤسّسة على القواعد الشرعية المشيّدة واعتمادنا في وضع ذلك على العناية الربّانية متوسّلين بحرمة سيّد البرية صلّى الله عليه وسلّم. (تونسي، أقوم، ٩٣، ٦)

قوانين الشريعة

- ما أشرف بعض ممالكهم (أوروبا) على الاضمحلال وسلب الاستقلال إلّا بسوء تصرّفهم الناشئ عن إطلاق أيديهم مع حسن سيرة مجاوريهم إذ ذاك من الأمّة الإسلامية، الناتج عن تقيّد ولاتهم بقوانين الشريعة المتعلّقة بالأمور الدينية والدنيوية، التي من أصولها المحفوظة إخراج العبد عن داهية هواه وحماية حقوق العباد سواء كانوا من أهل الإسلام أو من غيرهم، واعتبار المصالح المناسبة للوقت والحال، وتقديم درء المفاسد على جلب المصالح وارتكاب أخفّ الضررين اللازم أحدهما إلى غير ذلك. ومن أهمّ أصولها وجوب المشورة التي أمر الله بها رسوله المعصوم صلّى الله عليه وسلّم مع استغنائه عنها بالوحي الإلهي وبما أودع الله فيه من الكمالات، فما ذاك إلّا لحكمة أن تصير سُنَّة واجبة على الحكّام بعد. (تونسي، أقوم، ١٠، ٢١)

قوانين ضابطة

- إنّ الممالك التي لا يكون لإدارتها قوانين ضابطة محفوظة برعاية أهل الحل والعقد خيرها وشرّها منحصر في ذات الملك، وبحسب اقتداره واستقامته يكون مبلغ نجاحها، ويشهد لذلك حالة الممالك الأورباوية في القرون الماضية قبل تأسيس القوانين، فقد كان لهم في ذلك الوقت من الوزراء من لهم شهرة إلى الآن بتمام المعرفة والمروؤة، ومع ذلك لم يتيسّر لهم حسم مواد الخلل المنبعث من صورتي استبداد الملوك المشار إليهما، لا يقال إنّ مشاركة أهل الحلّ والعقد للأمراء في كلّيات السياسة تضييق لسعة نظر الإمام وتصرّفه العام، لأنّ نقول هذا التوهّم يندفع بمطالعة الأحكام السلطانية للماوردي، فإنه قال فيه عند بيان وزارة التفويض هي أن يستوزر الإمام من يفوّض إليه تدبير الأمور برأيه، وإمضاءها على اجتهاده، وليس يمتنع جواز هذه الوزارة فإن الله تعالى يقول حكاية عن نبيّه موسى عليه السلام ﴿وَٱجْعَل لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي ○ هَٰرُونَ أَخِي ○ ٱشْدُدْ بِهِۦٓ أَزْرِي ○ وَأَشْرِكْهُ فِيٓ أَمْرِي﴾ (طه: ٢٩ - ٣٢)، فإذا جاز ذلك في النبوءة كان في الإمامة أجوز. (تونسي، أقوم، ١٥، ٧)

قوانين عقلية

- مثل ما كان لأمّة اليونان التي لمّا استولى العدوّ على بعض بلدانهم ولزمهم الخروج منها سألوا حكيمًا لهم أين تصلح السكنى، فقال لهم في بلد تكون الشريعة فيه أقوى من السلطان، إلى غير ذلك من الأمم التي ما بلغت غاية الاستقامة إلّا باحترام قوانين إحكامها المؤسّسة على العدل السياسي، كما أنّ عدم احترامها كان

منشأ رجوعهم القهقرى، ولا يتوهّم أن ذلك بسبب بركة في شرائع الأمم المذكورة إذ الواقع أنّها قوانين عقلية مبنيّة على مراعاة الوازع الدنيوي، فإذا انضمّ إلى ذلك وجود البركة والحرمة الإلهية كما هو حال شريعتنا المطهّرة كانت المخالفة مما تستعقبه من النكال الأخروي اجلب للانحطاط الدنيوي، ومن تتبّع تواريخ الأمم المشار إليها وتواريخ الأمة الإسلامية رأى ذلك عيانًا. (تونسي، أقوم، ٨٦، ٢٢)

قوّة

- حارس الإنسان هو القوة فإنّها هي الدولاب التي تدور عليه الكرة الأرضية أو هي القرن الراكزة عليه المراكز الثقيلة وهي كل شيء وبدونها لا يقوم شيء، فإن مشينا فبالقوة وإن أكلنا أو ركبنا أو نمنا أو تعلّمنا أو غنينا أو قاتلنا أو وعظنا أو جنينا أو غير ذلك، فالقوة هي روح الخلائق وهي حافظة النظام الكوني والجمهوري والعائلي والإفرادي ومصدرها الخالق، وهي تحفظ كل ما يُرى وما لا يُرى وهو سبحانه وتعالى حافظها فإن وقع خلل في نظام الكون تندكّ عوالمه إذا لم تأت قوة أخرى لتسدّ مسدّها فتتلاطم الشموس والأقمار والسيارات والثوابت بعضها ببعض ويمسي الفضاء في عدم نظام ربما كان يجعله لهيبًا مشبوبًا أو جليدًا مزجّجًا، وبالنتيجة تهلك الخلائق الكثيرة ويفنى عالم المعارف وعالم النبات وعالم الحيوان البري والبحري والمنظور والغير المنظور، وتبيت هذه العوالم التي لا تُعدُّ ولا تحصى طائرة بلا نظام في ساحة الفضاء المتطاول. (سبستاني، فجل١، ١٧٦، ١٤)

- إنّ القوة هي سبب كل مُسَبّب، فإنّه على وجودها وعدمها وانتظامها وعدمه يتوقّف نجاح الأمم والعيال والأفراد وتقدّمهم وسعادتهم ورفاهيتهم، وأهم حافظ لقوة الأمة هو الدولة ولقوة العائلة الوالدون ولقوة الفرد نفسه وانتظام حالة الأفراد والعيال يتوقّف أكثر التوقّف على انتظام قوة الدولة ونظامها، وقد علّمنا الاختبار أنّ ضعف قوة الأمم إمّا يكون ظاهرًا وإمّا غير ظاهر، على أنّه إن تصادمت القوة مع قوة أخرى تبيّن حقيقة الحال، ولذلك لا يسوغ أن تكتفي الأمة بالنظر إلى ظواهر أمورها للحكم على حقيقة أحوالها لأنه إذا نظرنا مثلًا إلى كيسين فيهما دراهم وحكمنا أن أكبرهما ذو قيمة أكثر من أصغرهما وعند فتحهما رأينا أن نقود الكبير نحاسية ونقود الصغير ذهبية نرى أننا حكمنا بغير الصوب. والخلاصة أن معرفة حقيقة قوة الأمة بدون اختبار هي صعبة جدًا، أمّا قوّتنا فقد عرفنا أنّها الآن أقوى من الماضي برًّا وبحرًا وعلى الخصوص بعد أن رأينا فعلها في عصيان كريت وبني عسير وجبل الأسود وغيرها كالعصيان الذي أثارته عربان البادية، وكذلك إذا نظرنا إلى ظواهر قواتنا البرية نرى أنّها في تقدّم كثير لأن أسلحتها أنظم من الأسلحة الماضية وكذلك مأكولاتها وملبوساتها ونظام دخولها في سلك العسكرية وخروجها منه والاجتهاد في تمرينها وضبطها وغير ذلك. وإذا نظرنا إلى قوّتنا البحرية نرى أنها تكاد تكون من القوّات الأولية وهذا مما يحملنا على الحكم بالتقدّم وتقوية القوة، على أنه لا يمكننا من الحكم بأنها بلغت الغاية أو الدرجة اللازمة وعلى الخصوص متى بحثنا في قوة الأمة التي هي مصدر القوّة البريّة والبحريّة

لأنّه ما دامت الأمة في غفلة ومعرفتها في نقصان لا يمكن القوة المحامية والمحافظة على النظام أن تكون بالغة الدرجة اللازمة ولا سيّما إذا قابلناها بالأمم التي تعاصرها، وكذلك ما دامت الأسباب التي تنمي في صدر الأمة محبة الوطن والناموس ضعيفة لا تبلغ القوة الغاية، وإذا توهّمنا أن العصبية الدينية تقوم مقامها في عصر تكاثرت فيه مقاوموها ومضادّوها نركب الغلط المبين وتكون النتيجة الفشل والشواهد كثيرة. (سبستاني، فجل١، ١٧٦، ٣٠)

- إنّ الشرقيين قد أضاعوا زمانًا طويلًا بسبب خلو بلادهم من المعارف وحكّامهم من الإنصاف وأعمالهم من الترتيب وأفكارهم من الإصابة وأميالهم من الانتظام الموافق لظروف حالهم فنتج عن ذلك الاضطراب الجاري في الماديات والأدبيات، واللوم في ذلك على السياسة وليس على الأمّة. أما الآن فالدولة قد غيّرت سياستها منذ زمان ليس بقصير وأنفذت أمورًا لم يحلم أجدادنا جميعًا بأنها ستصبح نافذة حتى لم تخطر ببال الذين تجاوزوا الخمسين بل الأربعين منّا، فمن الواجب أن نبادر إلى أن نبدّل سياستنا التي لا تستحقّ أن تدعى سياسة، فإنّها خصام ونزاع ناتج عن تعصّبات وغايات شخصية، فالاتّحاد في الظروف الحالية مما ينبغي لكل عاقل أن يرقّيه، على أن هذا هو غير المقصود الأساسي، وإذا قلنا إن سياستنا هي الاتّحاد لا نكون قد أتينا بقاعدة سياسية عامّة، فالقاعدة اللازمة لنا هي هذه وهي القوّة فتأمّلوا في هذه الكلمة التي قد جعلناها قاعدة السياسة للشرقيين وهم العثمانيون، فكل ما يضعف الاتحاد مُضرّ بالقوة ومخالف للقاعدة، فالتحزّبات الطائفية تورث الانشقاق وهذا مخل بها أيضًا، وللتوضيح نقول إن البعض يظنّون أن كثيرين من أهالي البلاد العثمانية لا يحبّون الخضوع لها فهذا خطأ، وإذا كان شأن البعض فشأنهم غلط مبين لأن أهالي الشرق الكثيري الأجناس مع قلّة كل جنس منهم لا بدّ لهم من أن يكونوا متّحدين مع سياسة واحدة ليكونوا ذا مركز ذي اعتبار في العائلة البشرية بعد أن أصبح العالم واحدًا بأسباب قرب المواصلات البرقية والبخارية بحرًا وبرًّا والقوانين الدولية والصوالح التجارية والصناعية والتسهيلات المالية، فإن بات الأرمن وحدهم والروم والسريان وغيرهم تصير ممالك بدون مركز، لا بل لا يمكنها أن تثبت ولا أن تفوز في شيء سياسي ويشتغل بعضهم في محاربة البعض الآخر، ومن أعظم الشواهد على صحّة ذلك تلك الحروب المنتشبة على الدوام بين قبائل البلاد العربية مع أن الأهالي من جنس واحد. (سبستاني، فجل١، ٢٩٣، ١٦)

- أمّا القابلية فليس من ينكرها على قومنا، وأمّا القوة فهي نتيجة الاتّحاد، ودونه تعصّبهم للمذاهب وتشيّعهم للأجناس والمشارب، وجهل غنيّهم الموجب (إسحق، كسج، ١١٥، ٢٥)

قوة الاجتماع

- ما أشرنا إليه من أنّ الشركات الجمعية من أسباب نموّ النتائج المتجرية معقول مجرّب، فإنّ قوة الاجتماع معهودة في سائر الأمور العادية وغيرها، وكلما تمكّن حب الاشتراك من قلوب أهل المملكة يشاهد نموّ المكاسب فيها بالعيان، ولذلك كثرت الجمعيات بأوربا في سائر المعاملات المدنية والمتجرية

وغيرها، وتكاثرت الخدمات برًّا وبحرًا وكثرت مجامع العلوم وجمعيات المحسنين للضعفاء والمساكين، وتكرّر التعاون على استخراج المعادن واصطناع الخلج ومجاري المياه التي تصعد بها السفن إلى الجبال ثم تنزل وطرق الحديد إلى غير ذلك من المهمّات التي لم تكن تحدث لولا وجود تلك الجمعيّات، فمن الذي كان يقدر وحده على اصطناع طريق حديد أو يخاطر بجميع ماله على فرض قدرته في أحداث ما لم يتيسّر لهم إلّا باشتراك مائتي أو ثلثمائة ألف نفس بخلاف مخاطرة الواحد منهم بنزر يسير من ماله فإنها غير مجحفة ولا مستبعدة، ثم إنّ الجمعيّة إذا كانت كبيرة وكان فيها فائدة عمومية فإنّ الدولة قد تضمن لها ربحًا معلومًا في المائة، وإدارة الجمعية تكون بيد أناس يتخبون من أرباب الحصص لهم مزيد شهرة ومعرفة بإجراء قانون الشركة وحفظ فوائدها، وعند تمام السنة يقدّمون حساب ذلك مع سائر متعلّقات الإدارة ويعيّنون الفوائد لأرباب الحصص المشار إليهم. ومن أعظم مآثر المشاركة شقّ خليج السويس وطريق الحديد الجامع بين طرفي البحر المحيط بأميركا وثقب جبل آلب الكائن بين إيطاليا وفرنسا وقطع جبل البريني بين فرنسا وإسبانيا لمرور طريق الحديد بهما وإحداث السرداب تحت وادي تامْس بلندرة وعقد الجمعية المسمّاة بِمَسَّجُرى اَمْبَرْيَالْ التي لها من السفن الجليلة ما هو مشاهد في سائر البحور، ووضع سلك التلغراف تحت البحر المحيط من إنكلترة إلى أميركا ونحو ذلك من الإعانات التي وجدها في المشاركة رجال الدول وأرباب الاختراع وحذاق المحترفين. (تونسي، أقوم، ٧٧، ١٠)

قوة التنفيذ

- إعلم أنّ قوة التنفيذ بيد الملك، فهو الذي ينفّذ القوانين بواسطة وزرائه، وإن تاج البريتانية العظمى ينتقل بالوراثة، يرثه الأكبر فالأكبر من السلسلة الواحدة من العائلة على ترتيبهم في الولادة، بمعنى أنّه ينتقل من الأب إلى الإبن البكر وهكذا ويتقدّم الذكر على الأنثى إذا كانا في درجة واحدة مثل الأخ الصغير يتقدّم على أخته الكبيرة. (تونسي، أقوم، ٢٠١، ٩)

قوة حاكمة عمومية

- احتياج الانتظام العمراني إلى قوّتين عظيمتين: إحداهما القوّة الحاكمة الجالبة للمصالح، الدارئة للمفاسد، وثانيهما: القوّة المحكومة، وهي القوّة الأهلية المحرزة لكمال الحرية، المتمتّعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج إليه الإنسان في معاشه ووجود كسبه وتحصيل سعادته، دنيا وأخرى، فالقوّة الحاكمة العمومية وما يتفرّع عليها تُسمّى أيضًا بالحكومة وبالملكية، هي أمر مركزي تنبعث منه ثلاثة أشعة قوية تسمّى أركان الحكومة وقواها، فالقوة الأولى: قوة تقنين القوانين، وتنظيمها، وترجيح ما يجري عليه العمل من أحكام الشريعة أو السياسة الشرعية، الثانية: قوة القضاء وفصل الحكم، الثالثة: قوة التنفيذ للأحكام بعد حكم القضاة بها. فهذه القوى الثلاثة ترجع إلى قوة واحدة هي القوة الملوكيّة المشروطة بالقوانين، لأن القوّة القضائية إنّما هي في نفس الأمر راجعة للملك، لأنّ القضاة نواب وليّ الأمر علي المحاكم، ومأذونون منه، فهو الذي يُقلِّد القضاة بالولايات القضائية، وحكام المجالس أي قضاتهم الشرعيّة أو السياسة الشرعية، وينتخب لكل

ولاية قضائية أو مجلس من يرى فيه الأهلية لذلك، على موجب أصول المملكة المرعيّة، فالقضاء في الحقيقة من حقوق ولاة الأمور، والقضاة خلفاؤهم في مباشرته، ولذلك كانت أحكام القضاة التي على طبق الشرع لا تنقض، لاعتبار أذِنَ وليّ الأمر بها ضمنًا، من حيث فصل الحكم، فرجعت هذه القوة إلى الملك، وكذلك قوة تنفيذ الأحكام بعد قطع الحكم فيها، فإنها حق خاص بوليّ الأمر من أوّل وهلة لا يشاركه فيه غيره، كما أنّه هو الذي ينسب إليه تقنين القوانين، حيث يتوقّف على أوامره تنظيمها وترتيبها وإجراء العمل بموجبها، فقد انحصرت فيه القوى الثلاثة التي هي أركان القوة الحاكمة. (طهطاوي، اكا١، ٥١٦، ١٧)

قوة عسكرية

- أمّا القوّة العسكرية فهي من الأركان الأولى وهما في الملك غير أنّها نتيجة الركنين الآخرين وهما القوة الإدارية والقوة المالية، ولولا أهمّية العدد لسقطت كل السقوط من سلك تلك الأركان، لأنّ القوة الإدارية لا تغفل عن تشييد القوة العسكرية إذا كانت ذات حذق وأمانة جاعلة كل شيء بعد المهام العامة. ولا تقام العسكرية ما لم تكن مستندة إلى المالية فإنّها حياتها الطبيعية ووسائط هجومها ودفاعها، وما الفائدة من الإدارة والمال إذا لم يكن في البلاد رجال شأنهم بذل أنفسهم في سبيل خدمة مصلحتهم العامة كما يبذل الأصيل جهده لقيام صالحه، وليس كما يبذله الوكيل المُتسأجَر. والقوّة المالية هي مصدر للقوة العسكرية وهي روح الإصلاحات العمومية ورفع أثقال مالية مضرّة عن عاتق الفلاح والصانع والتاجر فتنمو أسباب الثروة ويكثر المال إلى أن تصير الأمة قادرة على حمل أثقل الأحمال المالية بدون أن تشعر بثقلها، لأنه باجتماع الثروة الكثيرة يصير وضعها على ما لا يضرّ بأركان الثروة الثلاثة وهي قوة الإيجاد وقوة تغيير الهيئة وقوة تغيير الزمان والمكان أو أحدهما دون الآخر؟ (سبستاني، فجل١، ٣١٦، ٦)

قوة العقل

- قوّة العقل؛ هي إحدى القوى الأربع، التي إذا اعتدلت في الإنسان؛ يكون إنسانًا كاملًا. وهي: قوّة العقل، وقوّة الشجاعة، وقوّة العفّة، وقوّة العدل. فقوّة العقل؛ هي حالة للنفس، بها يدرك الصواب من الخطأ، في جميع الأحوال. (جزائري، ذغ، ٥٧، ٢)

قوة العمل

- المدار على العمل في الرواج، إذ به يستحوذ الإنسان على منافع الحيوانات وصناعتها الإلهامية، فيؤلّفها لهذه المنافع لينتفع بها أهل وطنه، ويؤنس المتوحّش منها لذلك، فيتملّك الإنسان صناعة النحل وصناعة دود القز بتربيتهما، وبجودة العمل يتوصّل الإنسان إلى اغتنام العون بحركة الهواء والماء، وبصلابة الأجسام ولينها، وبتصعّد الأبخرة، وبالسيارات، وبكل ما فيه قوة معنويّة وأسرار منتشرة في أجزائه الكونية وخواص تجريبيّة ليست من دائرة تصرُّف القوّة البشريّة، وإنّما حدثت للإنسان من جودة الصناعة وتقدُّم المهارة والبراعة ومعرفة الانتفاع بتلك القوى الطبيعية التي بثّها في الكون الحكمة الإلهية، فالمولى سبحانه وتعالى خلق لنا هذه الأسرار والخواص، وخلق فينا العقل لنقدر على الاستعانة بها لتكميل ضعفنا، والاستفادة منها

فيما نحتاج إليه، فإن الآلات والدواليب البخارية، مثلًا، والسفن المنشورة الشراع في البحار العظيمة، نستفيد منها الفوائد الجمّة لقوة العمل الذي يعسر أن يكون مثله بالأيدي منتجًا مقدار إنتاجه بالآلات. (طهطاوي، اكا١، ٣١١، ٢١)

قوة مالية

- القوّة المالية هي مصدر للقوة العسكرية وهي روح الإصلاحات العمومية ورفع أثقال مالية مضرّة عن عاتق الفلاح والصانع والتاجر فتنمو أسباب الثروة ويكثر المال إلى أن تصير الأمة قادرة على حمل أثقل الأحمال المالية بدون أن تشعر بثقلها، لأنه باجتماع الثروة الكثيرة يصير وضعها على ما لا يضرّ بأركان الثروة الثلاثة وهي قوة الإيجاد وقوة تغيير الهيئة وقوة تغيير الزمان والمكان أو أحدهما دون الآخر؟ (سبستاني، فجل١، ٣١٦، ١٢)

قوة محصلة

- قال بعضهم: ومن موجبات الثروة، الهمّة، والصنعة، فإن الهمم الموجبة لها في المملكة يقال لها "القوّة المحصلة"، وهي مختلفة في الممالك، فبعض الممالك لا تكون ثروته أزيد من الأخرى، وذلك بنسبة تزايد القوة المحصلة لها ونقصها، والقوة المحصلة للثروة عبارة عن شيئين: سعي الإنسان، وموضوعة الأرض، فإذا نظر في الهيئة الاجتماعية وجد أن الأرض في جميع الأزمان على طبيعتها، وإنّما اختلفت باختلاف الأطوار الحاصلة، كاختراع السفن البخارية والطرق الحديدية واستعمال السلوك البرقية المسمّاة "بالتلغراف" في المخابرات، مما يخترعه الإنسان بواسطة توسيع دائرة العلوم والفنون، فيجعل الإنسان ما لا يمكن تحويله بطبيعته في طرز آخر، وبالتأمّل في أحوال الأمم المختلفة والممالك الداخلة في حوزة حكوماتها بعلم اختلاف الأمزجة والطباع من وجهين: الأول: إنّ أهالي الممالك التي تحت المنطقة الحارة ليست مثل الممالك التي تحت المنطقة المستجمدة، كالبلاد التي بأطراف القطب، في اللوازم الضرورية، فإن أهل المنطقة القطبية المتجمّدة تفتقر إلى زيادة الملبس للتحفّظ من تأثير البرد، بخلاف أهل المنطقة الحارّة فهي بعكسها مفتقرة إلى ما يقيها من تأثير الحرارة والرطوبة، وبخلاف أهل المنطقتين المذكورتين أهالي المنطقة المعتدلة. الثاني: إنّ طبيعة الأراضي والأقاليم ترشد الإنسان إلى وسائط متنوّعة في الصناعة، ونماء النبات والحيوان إنّما يكون بالنسبة لأهوية المملكة الموجودة، هي فيها، وبعض الممالك مشهور بكثرة الطيور والمراعي النضرة والمعادن، وبعضها ليس فيها شيء من أسباب الثروة الطبيعية بالكلية، ومن الممالك ما تسهل المخابرات فيه بكثرة الأنهار، ومنها ما تشقّ فيه لعدم ذلك، فالإنسان لا يمكنه محوها، وإنّما بالقوة الصناعية العلمية يمكنه تحويل الحال إلى حالة أخرى، وحصول هذه الحالة واختراعها وبلوغها درجة كاملة كالتلغراف مثلًا، إنّما يكون بصرف المساعي والهمم، وكذا سائر الوسائل، كالسفن البخارية والطرق الحديدية وسائر المخترعات النافعة، فكلها من أعظم أركان القوة المحصلة، وتزايدها موقوف على ترقي الفنون والصنائع، وبعظم هذه القوة يرتقي بعض الأمم إلى درجة الثروة، ويضعفها تراجع الأخرى، فعمار

المملكة موقوف على وصولها إلى الدرجة الكمالية، وذلك موقوف على اتّساع الدائرة الصناعية، وهو موقوف على تتميم الصناعات الموروثة سلفًا عن خلف، ونقل ما اخترع منها في الممالك إلى البلاد التي ليست فيها هذه الاختراعات موقوف على صرف الهمّة إليها والسعي، فالمدار في استكمال الثروة على السعي. (طهطاوي، اكا١، ٤٩٩، ٢٢)

قوة ملوكية مشروطة بالقوانين

- احتياج الانتظام العمراني إلى قوّتين عظيمتين: إحداهما القوّة الحاكمة الجالبة للمصالح، الدارئة للمفاسد، وثانيهما: القوّة المحكومة، وهي القوّة الأهلية المحرزة لكمال الحرية، المتمتّعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج إليه الإنسان في معاشه ووجود كسبه وتحصيل سعادته، دنيا وأخرى، فالقوّة الحاكمة العمومية وما يتفرّع عليها تُسمّى أيضًا بالحكومة وبالملكية، هي أمر مركزي تنبعث منه ثلاثة أشعة قوية تسمّى أركان الحكومة وقواها، فالقوة الأولى: قوة تقنين القوانين، وتنظيمها، وترجيح ما يجري عليه العمل من أحكام الشريعة أو السياسة الشرعية، الثانية: قوة القضاء وفصل الحكم، الثالثة: قوة التنفيذ للأحكام بعد حكم القضاة بها. فهذه القوى الثلاثة ترجع إلى قوة واحدة هي القوة الملوكيّة المشروطة بالقوانين، لأن القوّة القضائية إنّما هي في نفس الأمر راجعة للملك، لأنّ القضاة نواب وليّ الأمر على المحاكم، ومأذونون منه، فهو الذي يُقلّد القضاة بالولايات القضائية، وحكام المجالس أي قضاتهم الشرعيّة أو السياسة الشرعية، وينتخب لكل ولاية قضائية أو مجلس من يرى فيه الأهلية لذلك، على موجب أصول المملكة المرعيّة، فالقضاء في الحقيقة من حقوق ولاة الأمور، والقضاة خلفاؤهم في مباشرته، ولذلك كانت أحكام القضاة التي على طبق الشرع لا تنقض، لاعتبار أذِنَ وليّ الأمر بها ضمنًا، من حيث فصل الحكم، فرجعت هذه القوة إلى الملك، وكذلك قوة تنفيذ الأحكام بعد قطع الحكم فيها، فإنها حق خاص بوليّ الأمر من أوّل وهلة لا يشاركه فيه غيره، كما أنّه هو الذي ينسب إليه تقنين القوانين، حيث يتوقّف على أوامره تنظيمها وترتيبها وإجراء العمل بموجبها، فقد انحصرت فيه القوى الثلاثة التي هي أركان القوة الحاكمة. (طهطاوي، اكا١، ٥١٦، ٢٢)

قوس قزح

- ظهور قوس قزح ذي الألوان الزهيَّة وذلك عندما يتحلّل النور في كريّات البخار السحابي التي تعمل عمل المنشوري. ومنها يحدث الشَفَق الذي يخضب جبين الأفق بقرمزه الناصع عندما تنفذ الأشعّة أفقيًّا في طبقات هواء بخاري. وهذه الحادثة يكثر ظهورها على القطب الشمالي. (مرّاش، غبح، ٩٩، ١٠)

قول شارح

- القول الشارح هو ما يقال على الشيء لإفادة تصوُّره. وهو إمّا أن يشرح الماهيّة بذاتها ويقال له الحدُّ. وإمّا أن يشرحها بوجه يميّزها عمّا سواها ويقال له الرسم. وكل منهما قد يكون تامًّا وقد يكون ناقصًا. (يازجي، قم، ١٥، ١١)

قول محفوظ من اللغو

- أما القول المحفوظ من اللغو فهو المواظبة على

ذكر الله تعالى على جميع الأحوال. وذكر الله تعالى متنوّع إلى أنواع كثيرة: ذكر بقراءة القرآن، والتسبيح، والتكبير، والتهليل، والتحميد على اختلاف الكيفيّات المتنوّعة، وذكر بتعلّم أحكامه، وتعليمها، والنصيحة لخلق الله تعالى بالموعظة الحسنة، وذكر بمعاملة الخلق في اكتساب الدنيا من وجوه وصرفها كذلك بنيّة الاستعانة على طاعة الله تعالى، والقيام بأحكامه. والله أعلم وأحكم. (نابلسي، أش، ٢٨٨، ٢٠)

قول مفرد

- إنّ الكلام في الأصل إسم مصدر ثم قال (اليازجي) أي أنّ الكلمة في اصطلاح النحاة قول مُفْرد أي لفظ يدلّ على معنى مفرد وقد شكّل مفرد بالجر ليكون نعتًا لمعنى وهو خطأ لأنّ القول المفرد هو ما ليس مركّبًا وهو ما استقلّ بالنطق مرّة بنفسه أو بمرادفه، فتفسيره له بما يكون معناه مفردًا خطأ، وإنّما هو تفسير للمفرد عند أهل المنطق، ولعلّ الذي غرّه قول ابن الحاجب وغيره الكلمة لفظ وضع لمعنى مفرد، مع أنّ لفظ المُفْرد في كلام ابن الحاجب نعت للفظ على الراجح كما قال شراحه، وعلى فرض جعله نعتًا للمعنى يكون نعتًا سببيًّا تقديره مفرد لفظه والذي يؤكّد ما قلناه أن عبدالله علمًا مركّب إضافي باتّفاق النحاة مع أن معناه مفرد، فشكله للمفرد بالجر تعسّف عن الطريق الجادة. (أسير، أرش، ٧، ٢٧)

قوي

- الضعيف هو من عنده طرف من سرعة الفهم وطرف من الغوص في المعنى، والقوي هو من عنده غوص تام في المعنى لكن ليس عنده سرعة فهم أصلًا وهذا هو المحمود عندهم ولا يمكن أن يجتمع الغوص التام مع سرعة الفهم التامّة لأنّ البطؤ من لوازم الغوص التام. (بيجوري، حبم، ٩، ١٧)

قياس

- إنّ القياس لا يكون إلّا بملاحظة العلّة، فكأنّ القياس نوع من التعليل ﴿أَرَءَيْتَ﴾ (العلق: ٩) في الأصل بمعنى الاستفهام من الرؤية ثم نقل ههنا ليكون تنبيهًا على استماع كلام يأتي بعده، كما يقال في العرف: هل ترى شيئًا؟ هل تسمع شيئًا؟ (دهلوي، فت، ٧١، ٢)
- القياس قول مؤلّف من أقوال متى سُلّمت لزم عنها لذاتها قول آخر. نحو كل جسم مركّب. وكل مركّب حادث. فكل جسم حادث. وتُسمَّى القضية الأخيرة نتيجة. وموضوعها حدًّا أصغر. ومحمولها حدًّا أكبر. والمكرَّر في القضيّتين الأوليين حدًّا أوسط. والقضيَّة المشتملة على الحدّ الأكبر مُقدَّمة كبرى. والمشتملة على الحدّ الأصغر مقدَّمة صغرى. واقتران الصُغرى بالكبرى ضربًا. ونسبة الحدّ الأوسط إلى الأصغر والأكبر شكلًا. (يازجي، قم، ٢٩، ٥)
- إعلم أنّ النتيجة قبل تركيب القياس لها وإقامة الدليل عليها تُسمَّى مطلوبًا. وهي المعبَّر عنها بالانتقال الفكريّ. والموصِّل إليها يُسمَّى حجَّة. وهو المعبَّر عنه بالقياس. (يازجي، قم، ٣٠، ١٢)
- أمّا القياس، وهو المقصود الأصلي من علم المنطق، فهو ما يلزمه لذاته تصديق آخر، مثال ذلك ما إذا قلنا: إنّ الله سبحانه وتعالى لا بدّ أن يقتص من الظالم للمظلوم، فإنّك تقول: هكذا الله سبحانه وتعالى حكم عدل، وكل من كان

كذلك فإنّه يقتص للمظلوم من الظالم، فتكون النتيجة هكذا: الله سبحانه وتعالى يقتص للمظلوم من الظالم. فمتى سلمنا القضيتين الأوّليتين فلا بدّ أن نسلم القضية الثالثة، والقضيّتان الأولتان تسمّيان: مقدّمتين، وإحداهما تسمّى: صغرى، والأخرى: كبرى، وروح القياس هو النتيجة. (طهطاوي، اكا٢، ٢٤١، ٣)

- القياس يكون صحيحًا إذا كان صحيح المادة والصورة، وفاسدًا إذا فسدت إحداهما، والمراد بصحة المادة أن سائر قضاياه تكون صحيحة، والمراد بصحة الصورة أن يكون منظومًا على كيفية يكون إنتاجها ضروريًا، والقياس الصحيح هو المسمّى بالحجّة أو البرهان، وأما القياس الفاسد أو البرهان الفاسد فيسمّى: سفسطة، وهو ما يشبه الصحيح وليس صحيحًا لعدم ملازمة نتيجته الظاهرية للمقدّمات الصحيحة. (طهطاوي، اكا٢، ٢٤١، ١٠)

قياس إستثنائي

- استثنائي وهو ما ذُكِرَت فيه النتيجة بالفعل نحو لو كانت الشمس طالعة لكان النهار موجودًا لكنّ الشمس طالعة فالنهار موجود. أو نقيضها نحو إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن ليس النهار موجودًا فليست الشمس طالعة. فإن النتيجة مذكورة صريحًا في الأول ونقيضها مذكور في الثاني كما رأيت. (يازجي، قم، ٣٣، ٢)

- إعلم أنّ القسم الأول يقال له الاقتراني لاقتران الحدود فيه. والثاني يقال له الاستثنائي لاشتماله على أداة الاستثناء في اصطلاح المنطقيين التي هي أداة الاستدراك في اصطلاح النحاة. (يازجي، قم، ٣٣، ١٠)

قياس الإستقراء

- قياس الاستقراء. وهو إثبات الحكم الكلّي بواسطة ثبوته في أكثر الأفراد نحو كل ذي ظلف له قرن والوعل ذو ظلف فله قرن. وهو لا يفيد اليقين لانثلام ذلك في بعض الأفراد. (يازجي، قم، ٣٥، ١)

قياس إقتراني

- قياس اقتراني نظّمه هكذا: كلّما صدق أحدهما صحَّ كذب نقيض الآخر، وكلّما صحّ كذب نقيض الآخر صحّ صدق ذلك الآخر، ينتج أنّه كلّما صدق أحدهما صحّ صدق الآخر، فأشار إلى الصغرى بقوله لا يلزم من صدق أحدهما الخ ثم علّلها بقوله لأنّه لا يلزم الخ وأشار إلى الكبرى بقوله وكلّما لم يلزم الخ وأشار إلى النتيجة بقوله فلا يلزم إذًا الخ، وتوضيحه أنّه إذا صدق الطرف الأول في المثال السابق لم يلزم صدق نقيض الطرف الثاني، وهو كونه أسود بل يصحّ كذبه لأنّه لا يلزم من صدق الأعمّ صدق الأخصّ، وإذا لم يلزم ذلك لم يلزم كذب الطرف الثاني، وإذا صدق الطرف الثاني فيه لم يلزم صدق نقيض الطرف الأول وهو كونه أبيض، بل يصحّ كذبه لذاك، وإذا لم يلزم ذلك لم يلزم كذب الطرف الأول فلم يلزم من صدق أحدهما كذب الآخر. (بيجوري، حبم، ٧٩، ١٩)

- القياس إمّا اقتراني وهو ما لم تُذكَر فيه النتيجة ولا نقيضها بالفعل. نحو كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم. فإنه يُنتِج كل إنسان جسم. وهذه

النتيجة غير مذكورة فيه بالفعل بل مأخوذة بالقوة كما ترى. (يازجي، قم، ٣٢، ١٥)

- إعلم أنّ القسم الأول يقال له الاقتراني لاقتران الحدود فيه. والثاني يقال له الاستثنائي لاشتماله على أداة الاستثناء في اصطلاح المنطقيين التي هي أداة الاستدراك في اصطلاح النحاة. (يازجي، قم، ٣٣، ٩)

قياس برهاني

- (القياس) البرهاني وهو ما أُلِّف من مقدِّمات يقينيّة. (بيجوري، حبم، ١٧١، ١٠)
- القياس البرهاني وهو ما رُكِّب من مقدَّمات يقينيَّة نحو زيد إنسان فهو قابل العلم. (يازجي، قم، ٣٦، ٥)

قياس التمثيل

- قياس التمثيل. وهو إثبات حكم قد وُجِد في جزئي لجزئي آخر لاشتراكهما في معنى جامع بينهما كقولك العالم مؤلّف فهو مُحدَث كالمدينة. (يازجي، قم، ٣٥، ٥)

قياس جامع وفارق

- القياس الفاسد والصحيح والجامع والفارق مُفصَّل في كتب الأصول، فبين الرسل عليهم السلام وسائر الناس مشابهة من جهة البشريّة ولوازمها الضروريّة فيصحّ حينئذٍ قياس الرسل على غيرهم فيها وعليه قوله تعالى ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ (الكهف: ١١٠). وبين الرسل والأنبياء عليهم السلام وغيرهم من البشر فروق كثيرة منها أنّ الله تعالى اصطفاهم على الناس برسالته وبكلامه ووحيه وخصّهم بذلك، فلا يقاس أحد من الناس بهم حينئذٍ من هذه الجهة كما لا يصحّ قياس غيرهم بهم في سائر خصائصهم التي فُصِّلت في غير هذا الموضع. فالجاهلية لم يميِّزوا بين القياس الصحيح والفاسد ولا عرفوا الجامع ولا الفارق كما سمعت من قياسهم الرسل على غيرهم وهكذا أتباعهم اليوم ومن هو على شاكلتهم. (آلوسي، مج، ٢٨، ١٨)

قياس جدلي

- (القياس) الجدلي وهو ما أُلِّف من مقدّمات مشهورة نحو هذا ظلم وكل ظلم قبيح، ينتج هذا قبيح. (بيجوري، حبم، ١٧١، ١١)
- الجَدَلي وهو ما رُكِّب من مقدَّمات مشهورة نحو العلم نافع فهو مطلوب. (يازجي، قم، ٣٦، ٧)

قياس خطابي

- (القياس) الخطابي وهو ما أُلِّف من مقدِّمات مقبولة من شخص معتقد فيه كوليّ، أو من مقدِّمات مظنونة معتقد فيها اعتقادًا راجحًا، نحو فلان يطوف بالليل بالسلاح، وكل من كان كذلك فهو لص، ينتج فلان لص. (بيجوري، حبم، ١٧١، ١٢)
- الخطابي. وهو ما رُكِّب من مقدَّمات مقبولة يُراد بها ترغيب السامع أو ترهيبه نحو الصدق أمانة فهو يسرُّ الله. والسكر معصية فهو مهلك. (يازجي، قم، ٣٦، ٩)

قياس الخلْف

- قياس الخلْف. وهو ما يُراد فيه إثبات المطلوب بإبطال نقيضه كما إذا قيل كل إنسان حيوان ولا شيء من الحجر بحيوان فلا شيء من الإنسان بحجر. فنقول لو لم يصدق لا شيء من الإنسان بحجر لصدق بعض الإنسان حجر. ولو صدق

هذا لما صدق كل إنسان حيوان. ولكن قد صدق كل إنسان حيوان فصدق لا شيء من الإنسان بحجر. (يازجي، قم، ٣٤، ٩)

قياس سوفسطائي

- (القياس) السوفسطائي وهو ما أُلِّف من مقدِّمات وهميّة كاذبة، نحو هذا ميت، وكل ميت جامد، ينتج هذا جماد. (بيجوري، حبم، ١٧١، ١٤)

قياس شعري

- الشعري. وهو ما رُكِّب من مقدَّمات مخيِّلة إذا تصوَّرتها النفس انبسطت أو انقبضت نحو الخمر قرمزية ساطعة فهي تبهج النظر. أو هي مرَّة مهوِّعة فهي تزعج النفس. (يازجي، قم، ٣٦، ١٢)

قياس صحيح

- في كتب الفرنسيس أن القاعدة التي ينبني عليها القياس الصحيح ويمتاز من السفسطة هي إثبات أصلين: أحدهما مبنى الصحة، والآخر مبنى الفساد، وهما أن المستلزم لمستلزم الشيء مستلزم لذلك الشيء، والنافي لشيء نافٍ لشيء آخر هو ناف لذلك الآخر أو ناف للإثنين معًا، وكيفيّة تطبيق هذا على القياس أنك إذا سئلت عن الغضب، هل هو مذموم؟ فأردت أن تستدلّ على أنّه مذموم، فإنك تبحث عن طرف القضية الذي هو الموضوع فإنك ترى من جملة تعريف الغضب أنه عيب، فحينئذٍ كلمة غضب متضمّنة لمعنى العيب، فتركّب مقدّمة هكذا: الغضب عيب، ثم تقابل العيب مع الذمّ، الذي هو محمول القضية، فإنّك تجد أنّ العيب يستلزم الذمّ فتقول: العيب ذميم، فإذا لما رأيت أن الغضب يستلزم العيب، والعيب يستلزم الذمّ، فإنك تنتج منه أن الغضب ذميم، فكل قياس لا يمكن أن تطبّقه على هذا الأصل فإنه يكون سفسطة، مثال ذلك، أرسطو فيلسوف، وبعض الفلاسفة صالح، فأرسطو صالح. فإن الإنتاج فاسد، وذلك أن القضايا لا تستلزم النتيجة، لأنّه لا يلزم من كون أرسطو هو أحد الفلاسفة، وأن بعض الفلاسفة صالح، أن أرسطو صالح. وبعض أجزاء القياس قد يحذف للعلم به، كما في قولك: الفضيلة حميدة. فينبغي كسبها. والقياس إمّا حملي، أو شرطي، فكل ما تقدّم مثال للحمل، ومثال الشرطي: لو كانت الشمس طالعة كان النهار موجودًا، لكن الشمس ليست بطالعة، تخرج النتيجة قائلة: فالنهار ليس بموجود. ومحل ذلك كتب المنطق. (طهطاوي، اكا٢، ٢٤١، ١٦)

قياس مركّب

- القياس المركَّب. وهو ما تألّف من مقدَّمات يُنتِج بعضها نتيجة يلزم منها مع مقدّمة أخرى نتيجة أخرى. نحو كل كاتب إنسان وكل إنسان حيوان فكل كاتب حيوان. وكل حيوان جسم فكل كاتب جسم. (يازجي، قم، ٣٤، ٥)

قياس مغالطي

- المغالطي. وهو ما رُكِّب من مقدَّمات كاذبة شبيهة بالصادقة كقولك عن الفرس المُصَوَّر على حائط هذا فرس فهو صاهل. (يازجي، قم، ٣٦، ١٥)

قياس من الشكل الأول

- إستخرج علماء المنطق من القرآن العزيز كثيرًا من الأقيسة الصحيحة الإنتاج. فمنها من

الشكل الأوّل قوله تعالى حكاية لقول إبراهيم عليه الصلاة والسلام للنمروذ لعنه الله حين ادّعى الربوبية أن الله يأتي بالشمس من المشرق فأتى بها من المغرب، قالوا فيه إشارة إلى قياس من الشكل الأوّل لأنّ المعنى أن الإله الحق يأتي بالشمس من المشرق وفاعل الشيء قادر عليه، فإن كنت تزعم أنك الإله فأت بها من المغرب، فإنّ الجهتين متماثلتان، فاعكس فعل الإله وأت بها من المغرب، فلما أمره وعجز كان من لازم ذلك أنّه ليس بإله، فيستقيم الدليل عليه وتقوم الحجّة. ونظم القياس هكذا: أنت لا تقدر أن تأتي بالشمس من المغرب، ومن لا يقدر على الإتيان بها من المغرب فليس بإله، ينتج من الشكل الأوّل أنت لست بإله وحذفت المقدّمتان للعلم بهما. (دحلان، رسب، ٤، ٢٥)

قياس من الشكل الثالث

- (وجه) الافتراض وهو أن تفرض ذات الموضوع معيّنًا فيصدق عليه كل من المحمول والعنوان، مثلًا إذا قلت كل إنسان كاتب بالإمكان العام أو الخاص، فرضت أنّ ذات الموضوع هو الآدمي مثلًا، فيصدق حينئذٍ الآدمي كاتب بالإمكان العام، الآدمي إنسان بالإمكان العام، وهاتان القضيتان قياس من الشكل الثالث، وظاهر أنّه يُردّ إلى الشكل الأول بعكس الصغرى، فيقال بعض الكاتب آدمي بالإمكان العام، والآدمي إنسان بالإمكان العام، وحينئذٍ ينتج بعض الكاتب إنسان بالإمكان العام، وهو عكس القضية المذكورة أعني الممكنة العامّة أو الخاصّة. (بيجوري، حبم، ١٤٧، ٦)
- مما جاء في القرآن العزيز مما فيه الإشارة إلى استخراج قياس من الشكل الثالث احتجاج الله تعالى في الردّ على اليهود حين قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء توصّلًا لتكذيب النبي صلّى الله عليه وسلّم وإنكار نبوّته، وزعموا أنّ الله لم ينزل على أحد من البشر شيئًا من الوحي بقوله تعالى ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ﴾ (الأنعام: ٩١) أي اسألهم يا محمد عن شأن نبيّهم موسى عليه الصلاة والسلام وإنزال الكتاب عليه فإنه لا محيص لهم عن الإقرار بأن موسى بشر وأنه أنزل عليه الكتاب وهو التوراة. وتكريب نظم القيام هكذا موسى بشر موسى أنزل عليه الكتاب ينتج بعض البشر أنزل عليه الكتاب وهو نقيض قولهم ما أنزل الله على بشر من شيء. (دحلان، رسب، ٥، ٢٩)

قياس من الشكل الثاني

- ومما جاء في القرآن العزيز مما فيه الإشارة إلى استخراج قياس من الشكل الثاني مع حذف المقدّمتين أيضًا قوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه الصلاة والسلام ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ﴾ (الأنعام: ٧٦) فنفى الربوبية عن الآفلين من الشمس والقمر والكواكب لأنّه نظر إلى هذه الأجرام التي هي أرفع ما يستحسن من ظواهر الأكوان فرآها آفلة، والأفول هو الغيبوبة بعد الظهور، وذلك مما يدلّ على حدوثها، فتبرّأ من ادّعاء الألوهيّة لها وأخبر أنّه لا يحبُّها على أنها آلهة، لأنّ القديم لا يعتريه أفول، فلمّا كان من لازمها الأفول ومن لازم الإله عدم الأفول استقام نظم القياس، ولو لم يصرّح بمقدّمتيه للعلم بهما من قوله لا أحب الآفلين. (دحلان، رسب، ٥، ١٧)

قيامة

- القيامة قيامتان: القيامة الكبرى، وهو يوم الحشر، ويوم الجزاء، والقيامة الصغرى وهي حالة الموت، وإليها الإشارة بقول صاحب الشرع صلّى الله عليه وسلم "من مات فقد قامت قيامته" وفي هذه القيامة يكون الإنسان وحده، وعندها يقال له ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ (الأنعام: ٩٤). وأما في القيامة الكبرى الجامعة لأصناف الخلائق فلا يكون وحده. وأهوال القيامة الصغرى تحاكي وتماثل أهوال القيامة الكبرى، إلّا أن أهوال الصغرى تخصّك وحدك، وأهوال الكبرى تعمّ الخلائق أجمعين. (عاملي، كشك٢، ١٣٦، ٤)

قيمة البضائع

- العمّال صنفان: مُكتسِبة، ومُرتزِقة، ويقال لعمل أيضًا خدمة، سواء كان جليلًا أو حقيرًا، فبهذا المعنى يقال لمطلق العمل خدمة، وإنّما العرف يخصّ الخادم بالمعنى المشهور المتعارف والقرينة بحسب المحال تدلّ على المعنى المراد، ثم أن العامل في "أوسية" أو دائرة العامل، صناعية أو زراعية، تزيد بعمله قيمة البضائع المصنوعة التي هي مورد عمله، فله مدخل عظيم في تربيح صاحب الملك، فهذا العامل منتج للكسب والاستغلال، بخلاف عمل الخادم عند السيد فإنه ليس فيه، في حدّ ذاته، للسيد ربح ولا مكسب مالي، من المعلوم أن كلًا من العامل والخادم يتعيّش من محل العمل أو محل الخدمة، لأنا إذا نظرنا للحقيقة ونفس الأمر نجد أن العامل المستأجر يأخذ من صاحب المصنع أجرته مقدّمة على العمل، ومع ذلك لا يتكلّف على صاحب المصنع شيئًا، فإن أجرته في الغالب تنصّ من الربح الزائد المتسبّب عن عمله، فهو يأخذ من ثمرة كدّه وعرق جبينه، بخلاف ما يأخذه الخادم من سيّده من "الجامكية" في مقابلة خدمته فليس مأخوذًا من مورد مالي صادر عن عمل الخادم، والدليل على ذلك أن آحاد الناس من أرباب الفلاحة أو الصناعة قد يربح من عمل عمّاله وآثار مهارتهم شيئًا يصير به رئيس جماعة فلاحيه أو عريف فرقة صناعية، فبتشغيله كثيرًا من العملة والشغّالين في دائرة شغله ينمو ماله ويزيد غناه وتكمل سعادته، وكلّما كثرت أتباعه في هذا العصر في هذا الخصوص كثرت ثروته، وأن السيّد قد يكثر من الخدم والحشم فيكون ذلك سببًا لتناقص ماله وانحطاط قدره، وما ذاك إلّا أن الأول جميع من عنده من العمّال يعملون عملًا منتجًا مربحًا، بخلاف الثاني فإن عمل خدمه وحشمه غير منتج للمال، ومع ذلك فسيّد الخدم "يجمكهم" بقدر استحقاقهم ونشاط خدمتهم وتأدية ما هو مطلوب منهم، فهم آخذون لا معطون، بخلاف عمّال الأشغال الصناعية فأجرتهم تقدّر على قدر مورد العمل والمتحصّل منه من الأرباح والفوائد، هذا إذا كان بالمياومة، وإذا كان بالمقاولة والالتزا م والتعهّد فإن رئيس الصناعة يعطي المهمّات الجسمية المتراكمة الأجزاء والمواد بقدر معلوم للعمّال في نظير الأجرة، فإذا تخصّصت على الزمن ربما تفرّق عن المياومة بكثير، فيربح المالك ربحًا عظيمًا ويخسر العامل لأنه معط نوعًا لكثير وآخذ للقليل. (طهطاوي، اكا١، ٣٢٤، ٢١)

قيمة العامل

- اختُلِفَ هل منبع الغنى والثروة وأساس الخير والرزق هو الأرض، وإنّما الشغل مجرّد آلة وواسطة لا قيمة له إلّا بتطبيقه على الفلاحة، أو أنّ الشغل هو أساس الغنى والسعادة ومنبع الأموال المستفادة، وأنّه هو الأصل الأولي للملّة والأمّة، يعني أنّ الناس يكتسبون سعادتهم باستخراج ما يحتاجون إليه لمنفعتهم من الأرض أو لراحة المعيشة، فالفضل للعمل، وأمّا فضل الأرض فهو ثانوي تبعي؟ وهذا هو الذي يعتمده أهل الفلاحة، ويستدلّون على ذلك بأنه لا يمكن إيجاد الخصب في الأرض إلّا بدوام الشغل واستمرار العمل، وإلّا لبقيت مجدبة إذا انقطع الشغل عنها، فإنّ الشغل يعطي قيمة لجميع الأشياء التي ليست متقوّمة بدونه، كالأشياء المباحة التي لا تباع ولا تشترى مما لو خليت ونفسها لا تساوي شيئًا، مثلًا الماء والهواء أصلان لمنافع حياة الإنسان، ولا يدخلان في الثروة والسعادة، ولا في الملكية المعدّة، لأنّ هذين العنصرين اقتضت الحكمة الإلهية الإكثار منهما في جميع المحال، وأبيح لكل إنسان التمتّع بهما، فهما في حدّ ذاتهما، على العموم، ليسا من الأملاك المتقوّمة، وإن عظمت فائدتهما، ولا يزيد في منفعتهما النسبيّة إلّا العمل والشغل، يعني أن جلبهما إذا احتاج للعمل كان له قيمة بقدر العمل فقط، لأن الظمآن إذا احتاج إلى من يجلب له الماء في إناء كان الماء المجاوب لسدّ خلّة العطش مقوّمًا عند جلبه إليه دون قيمته في النهر، فإن "كوز" الماء قد يعطى لمن يطلبه مجّانًا بدون مقابل، وقد يعطى بثمن على قدر العمل، وقد يبلغ عند الضرورة والاحتياج ثمنًا جسيمًا كما وقع في غزوة الفرنساوية بمصر أن أحد رؤساء العسكر الفرنساوية دفع في "كوز" الماء مائة فرنك، يعني أربعمائة قرش! وإذا كان الإنسان في بيته واحتاج إلى استنشاق الهواء فالعمل الذي يكون به فتح المنافذ كالأبواب والطاقات والشبابيك تجعل له قيمة لم تكن له قبل ذلك، وكذلك عند الضرورة، كالهواء للمسجون، فإنه يتغالى في تحصيله بدفعه للسجّان قدرًا جسيمًا. فما يصرفه الإنسان لتحصيل المباح من الماء والهواء إنمّا هو قيمة العامل وأجرة الخدمة، وفي مقابلة الأمر والنهي والسلب والإيجاب بحسب منافع هذه الأشياء ومضارّها، فهذا هو الذي يعدّ ملكًا للإنسان وثروة له باستحواذه على الماء والهواء، وفيه ترويج للعقارات المشتملة على منافع هذين العنصرين، ومثلهما النار والكلأ المباح، لقوله عليه الصلاة والسلام: "الناس شركاء في ثلاثة: الماء والكلأ، والنار" فلا يجوز لأحد تحجرها ولا للإمام إقطاعها. (طهطاوي، اكا١، ٣١١، ٦)

قيمة العمل

- هذه الحالة حالة تقدُّم للهيئة الإجتماعية، محتاج إليها جميع أعضاء الجمعية، ففي أثناء تقدّم الأهالي بهذه المثابة يتجدّد عندهم حق من الحقوق المدنية، وهو مبدأ حق التملّك للأراضي وحوزها، بوضع اليد عليها بإحياء مواتها، فمن هذا الوقت يصير للأرض قيمة في حدّ ذاتها، زائدة عن قيمة العمل، فالشاغل لأرض يختصّ بها بدون أن يستولي عليها بالعمل، بالتملّك، وفي هذه الحالة تضطرّ الأهالي إلى الاستيلاء على جميع الأراضي القليلة المحصول، التي كانت قبل ذلك عديمة

الرغبة فيها، فيصير صرف الهمّة في إصلاحها بالحراثة، ثم لا تكتفي الأهالي بذلك، بل ربما تدعو الضرورات إلى إصلاح الأراضي العقيمة المجدبة وتقويم أودها بالحرث والخدمة وإحياء مواتها، بل كل من استولى على أرض بهذه الحالة أجهد نفسه في إصلاحها لاستحصاله منها على البذر والتقاوي وأجرة العمل والتسوية مدّة إحيائها، وجبر الخسارة التي خسرها محييها. فحينئذٍ كل فرد من أفراد الجمعية محترف بحرفة الفلاحة والعمل فيها، ومضطرّ لأن يؤجر نفسه للحرث والغرس ليتعيّش بحرفته، يدخل عند مالك الأرض بوصف أجير عامل، ويكلّف نفسه أن يصرف جميع أوقاته في خدمة الأرض بدون راحة، إلّا بقدر المسافات الضرورية لأكله وشربه ونومه وعبادته ونحو ذلك، فبهذا تزداد نتائج الزراعة وتنمو يومًا فيومًا بكثرة العمل، فالعامل الذي كان يعمل في الزمن الأول مقدارًا يسيرًا، ويقضي أوقاته في البطالة، يضطرّ إلى أن يعمل في الزمن بعينه مقادير جسيمة، ويستحصل على كثير من المحصولات بقدر زيادة القوة البشرية، وذلك أن كلًّا من العملة وأصحاب الأملاك يجتهد في البحث عن الوسائل والوسائط المقرّبة للعمل المسهّلة له المقلّلة لأوقاته. (طهطاوي، اكا١، ٣١٥، ٤)

قيوم

- إنّ وجود الشيء غير الشيء. لأنّ الشيء لم يكن موجودًا، فصار موجودًا. ولو كان وجود الشيء عين الشيء لكان موجودًا قبل أن يكون موجودًا. وهو جمع بين متناقضين. كما أن فاعل الشيء غير الشيء. إلّا أنّ فاعل الشيء إذا كان حادثًا ينفكّ عن الشيء ولا يلازمه. وأمّا الفاعل القديم للشيء فإنه لا ينفكّ عن الشيء ويلازمه، لأنّه القيّوم عليه، كما ورد في الكتاب والسنّة من أنه تعالى قيّوم على كل شيء. (نابلسي، وج، ١٣٢، ١٣)

قيوميّة

- إعلم أنّ أمر الله تعالى هو قيوميّته لجميع خلقه ملكًا وملكوتًا، والقيومية من جملة صفاته تعالى، والقيوم اسمه تعالى، ومعلوم أن أسماء الله تعالى وصفاته لا عين ذاته ولا غير ذاته، فالصفاتيون هم الأسمائيون القائمون بصفات الله تعالى وأسمائه وهم أولو الأمر الواجب إطاعتهم بعد إطاعة الله ورسوله، وأعلى منهم الذاتيّون وهم القائمون بذات الله تعالى المتقدِّمون في وجوب الإطاعة على أولي الأمر، فإن قلت كيف قاموا بذات الله تعالى وذاته تعالى غنية عن العالمين؛ قلت لما استهلكهم الفناء عن وجودهم غطسوا في بحار الصفات الإلهية فقذفتهم أمواج الأسماء الإلهية إلى ساحل الذات العلية فاختاروا وجود ربهم على وجودهم وآثروا ذاته على ذواتهم فناب وجوده تعالى عن وجودهم وقامت ذاته مقام ذواتهم فاستغنوا به عنهم فهم هو وهو عينهم. (نابلسي، رت، ٩١، ١٨)
- إنّ جميع الموجودات لولا ملازمة فاعليّة الله تعالى لذواتها وجميع صفاتها وأحوالها، وملازمة قيوميته عليها، لما كانت موجودات أصلًا. فحينئذٍ دوام تجلّيه عليها بالفاعليّة والقيومية هو الذي اقتضى ظهوره بها لها. وهو الوجود الصرف، كما قدّمناه، وهي العدم الصرف. ولهذا السرّ كانت الموجودات موجودات عند العقل، لا في التحقيق. (نابلسي، وج، ١٣٢، ١٩)

- قال تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ (الحديد: ٤). اعلم أنّ "الهو" في أصل الوضع اللساني كناية عن غائب، يمكن أن يصير شهادة يومًا في حال ما، وأمّا هنا فهو كناية عن البطون الذاتي، الذي يستحيل أن يصير شهادة لمخلوق ما، وفي حال ما دنيا وآخرة. فهو الغيب المطلق، الذي لا يشار إليه بإشارة. إذ كلُّ مشار إليه ذو جهة. ولا يعبَّر عنه بعبارة تُقيِّده أو تُميِّزه، أو تحصره. ومع هذا فكلُّ مشار إليه هو. وكلُّ معبّر عنه هو. فهو الغيب الشهادة. والمعيَّة في أصل الوضع اللساني؛ تطلق على مصاحبة شيئين مستقلّين بالوجودية، كزيد مع عمرو، ولا تطلق على الجوهر والعَرَض، إذ العَرَض لا استقلال له بالوجوديّة، لأنّ قيامه بالجوهر؛ صفة نفسية له، فحدُّه، ما لو وجد؛ لكان في موضوع. فلا يقال زيد مع البياض ولا مع الحركة. كذا، لا يقال: علم زيد معه. والمعيَّة هنا معيَّة وجود مع عدم، فالوجود ليس إلّا الله - تعالى -، أصدق كلمة قالها الشاعر:

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللهَ بَاطِلُ

والباطل عدم. وإن كان ما سوى الحقّ يوصف بالوجود فهو مجاز. فإنّه وجود خيالي. فليس الوجود الحقيقي. إلّا له - تعالى -، وكل ما سواه يصحّ نفي الوجود عنه، كما هو حقيقة النسب المجازية. فلولا معيّة الحق - تعالى - بذاته، التي هي عين وجود؛ ما صحَّ نسبة مخلوق إلى الوجود، ولا وقع عليه إدراك حسّي ولا خيالي، ولا عقلي. فمعيّته تعالى؛ هي الحافظة على الموجودات نسبة الوجود، بل هي عين وجوداتها. وهذه المعيَّة عامة لكل موجود من جليل وحقير، وكبير وصغير، فهي القيوميَّة التي قام بها كل شيء، وهي محض الوجود الذي به كل شيء موجود، فمعيّته إذًا بذاته وهي المعبّر عنها بالهويَّة السارية من غير سريان ولا حلول، ولا اتّحاد، ولا امتزاج، ولا انحلال، لأنّ هذه المذكورات تقال على وجودين، كما هو عند العموم. (جزائري، مواف١، ٢٩٢، ١)

قيوميّة الوجود

- الله تعالى أقرب إلى كل شيء من نفس ذلك الشيء، لأنه تعالى هو "الوجود"، كما ذكرنا. والوجود أقرب إلى كل شيء من نفسه. والله تعالى غني عن كل شيء، لأنّه تعالى هو الوجود. ولا شكّ أنّ الوجود غني عن كل شيء. إذ لا احتياج للوجود إلى ما هو قائم به من جميع صور الأشياء المحسوسة والمعقولة. وكل شيء مفتقر إلى الله تعالى ومحتاج إليه، لأنّه تعالى هو الوجود. وكل شيء مفتقر إلى الوجود، ومحتاج إليه ليظهر بالوجود. والوجود ظاهر بنفسه، لا بشيء من الأشياء أصلًا. لأنّ الوجود هو الكاشف عن الأشياء العدمية، والمتجلّي بها، والمظهر لها. والأشياء كلها، ليست هي الكاشفة عنه، ولا المظهرة له، بخلاف ما يقع في الأوهام القاصرة من أنّها تسمّى مظاهر له، باعتبار أنّها أظهرته. وإذا كانت كلها أمورًا عدميّة، هو وجودها المضاف إليها في نظر العقل، لا في التحقيق، فكيف المعدوم يكشف عن الموجود ويظهره، لما تقدّم من أنّه غني عنها وهي مفتقرة إليه؟ وإنما تُسمّى "مظاهر" لأنّه أظهرها أولًا، ثم هي أظهرته ثانيًا. ولو كان الله تعالى "شيئًا له وجود"، لكان مركّبًا من الشيئيّة والوجود، ولكان مشابهًا للأشياء. فإنّها كلها أشياء لها وجود. ولكان مفتقرًا إلى الوجود، كما أن

الأشياء مفتقرة إلى الوجود. وإنما المقطوع به من غير شكّ أنّه سبحانه وتعالى هو الوجود المحض، كما ذكرنا. والله تعالى "واحد أحد"، لأنه الوجود المحض، والوجود المحض "واحد أحد". وإنّما الكثرة والتعدّد في الأشياء القائمة به، التي هي موجودة به. والله تعالى قيّوم على كل شيء، لأنّه سبحانه هو الوجود. والوجود قيّوم على كل شيء. وكل شيء به "شيء"، لا بنفسه. والشيء من نفسه عدم. وإنّما هو موجود من جهة "قيومية الوجود" عليه. والله تعالى ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ (الإخلاص: ٣) لأنه الوجود. والوجود لم يلد، ولم يولد، لأن كل ما عداه من الأشياء عدم في نفسها. وإنّما هي موجودة بالوجود. فكيف يتولّد الوجود منها أو يتولّد منه شيء منها؟ وإنّما نسمّيه "الوجود" للإيضاح والتفهيم والتقريب والتعليم. (نابلسي، وج، ٢٢٣، ١٢)

ك

كائنات

- إعلم أنّ الكائنات بأسرها ما وجد منها وما لم يوجد بعد مستندة إلى الحق تعالى في وجودها، فلزم من ذلك أن تكون قائمة بأمره تعالى وهي مترتّبة في الوجود، فالسابق منها يُسمّى سببًا لما هو بعده ولما هو مترتّب عليه؛ فمن قام بأمر الحق تعالى عن غفلة وحجاب قام بنفسه عند نفسه فسُمّيَ السابق سببًا والمسبوق مسبّبًا، فتخضع له الأسباب باعتبار أمر الله تعالى الذي هو قائم به، وخضوعها لأمره تعالى لا لنفس ذلك العبد؛ ولكن لما كانت نفس ذلك العبد قائمة بأمره تعالى التبس عليه الخضوع فظنّه لنفسه فخوطب من جنس ما ظنّ فقيل خضعت له الأسباب، كما أن بعض الناس لما اشتغلوا بالتكاثر والتهوا به عن شهود الحق تعالى وظنّوا أن التكاثر مؤثّر مستقلّ بالوجود مع الله تعالى. (نابلسي، رت، ٩٣، ٥)

كاتب

- قد اشترط بعض المتقدّمين في الكاتب شروطًا كثيرة منها ما يلزم في كلّ إنسان على الإطلاق، وفي كل ذي خدمة عمومية بالجملة. ومنها ما يختصُّ بالكاتب ولكن على ذلك العهد. فالضرب الأول خارج عن موضوعنا لدخوله في علم الأخلاق، والثاني من مطلب التأريخ. أمّا شرطنا على الكاتب فهو من جهة الأدب الاجتهاد، والثبات، والاستقامة ورعاية الحقوق، وحفظ الواجبات، ومؤدى قول الحكيم الفرنسوي الموجّه إلى كلّ أناسي:

ذاتَكَ احفظْ وتفقّهْ واعتدلْ
واحيَ للناسِ ليحيا الناسُ لكْ

ومن جهة الكتابة بالذات أن يعلم أصول اللغة ليعصِم لسانه عن الخطأ ما أمكنت العصمة الإنسان، ويحفظ قطعة كافية من العلوم والآداب خصوصًا ما يتعلّق توًّا بخطّة الكتابة، ليكون على بيّنة من الأمر فيما يقول. أمّا الكتابة العالية البالغة حدّ العالميّة فلا تقف عند حدّ ولا يحصرها شرط فإنها هي العلم الذي يُعرف أوّله ولا يُعرف آخره. (إسحق، درر، ١٣٣، ٣)

كافر

- لا خلاف بين العلماء كلّهم أنّ الرجل إذا صدق رسول الله صلّى الله عليه وسلّم في شيء وكذّبه في شيء أنّه كافر لم يدخل في الإسلام، وكذلك إذا آمن ببعض القرآن وجحد بعضه، كمن أقرّ بالتوحيد وجحد وجوب الصلاة، أو أقرّ بالتوحيد والصلاة وجحد وجوب الزكاة، أو أقرّ بهذا كله وجحد الصوم أو أقرّ بهذا كله وجحد الحجّ. (وهاب، عس، ١٧١، ١١)
- إنّ التوحيد لا بدّ أن يكون بالقلب واللسان والعمل؛ فإن اختلّ شيء من هذا لم يكن الرجل مسلمًا. فإن عرف التوحيد ولم يعمل به فهو كافر معاند كفرعون وإبليس وأمثالهما. (وهاب، عس، ١٧٩، ٩)

كافر يستتاب

- إن المنتسب إلى الإسلام قد يمرق من الدين وذلك بأمور: منها: الغلوّ الذي ذمّه الله مثل الغلوّ في عديّ بن مسافر أو غيره بل الغلوّ في علي بن أبي طالب، بل الغلوّ في المسيح

ونحوه، فكل من غلا في نبي أو صحابي، أو رجل صالح، وجعل فيه نوعًا من الإلهيّة مثل أن يقول يا سيدي فلان أغثني أو أنا في حسبك ونحو هذا فهذا كافر يستتاب، فإن تاب وإلّا قتل، فإنّ الله سبحانه إنّما أرسل الرسل، وأنزل الكتب ليعبد ولا يدعى معه إله آخر، والذين يدّعون مع الله آلهة أخرى مثل الشمس والقمر والصالحين والتماثيل المصوّرة على صورهم لم يكونوا يعتقدون أنّها تُنزل المطر، وتُنبت النبات، وإنّما كانوا يعبدون الملائكة والصلاحين ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله فبعث الله الرسل، وأنزل الكتب تنهى أن يدعى أحد من دونه لا دعاء عبادة ولا دعاء استغاثة. (وهاب، رشح، ٦٧، ١٧)

كامل في المعرفة

- هذه رتبة الكاملين الذين ينظرون بعينين لا بعين واحدة، فإنّ من تحقّق بعدم وجوده مع الله تعالى فقط فهو ناقص المعرفة، ومن تحقّق بوجوده مع الله تعالى فقط، فهو أنقص منه، والكامل في المعرفة من جمع بين المقامين ووقف في الحقيقة البرزخية، وذلك لأنّه لا بدّ من حق وخلق، إذ لولا الحق ما عرف الخلق، ولولا الخلق ما عرف الحق، ومن أنكر واحدًا منهما فهو جاهل ومع جهله كافر. والكامل متحقّق بعدم وجوده مع الله تعالى إعطاء للربوبية حقّها، أو متحقّق بوجوده مع الله تعالى إعطاء للعبودية حقّها؛ فيعدّ وجوده ذنبًا في تحقّقه الأول ويستغفر منه في تحقّقه الثاني، ويلزم من استغفاره منه عوده إليه فيستغفر منه وهكذا قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ﴾ (البقرة: ٢٢٢) والذنب دائم والتوبة دائمة. (نابلسي، رت، ٤٢، ١٥)

كاملين

- هذه رتبة الكاملين الذين ينظرون بعينين لا بعين واحدة، فإنّ من تحقّق بعدم وجوده مع الله تعالى فقط فهو ناقص المعرفة، ومن تحقّق بوجوده مع الله تعالى فقط، فهو أنقص منه، والكامل في المعرفة من جمع بين المقامين ووقف في الحقيقة البرزخية، وذلك لأنّه لا بدّ من حق وخلق، إذ لولا الحق ما عرف الخلق، ولولا الخلق ما عرف الحق، ومن أنكر واحدًا منهما فهو جاهل ومع جهله كافر. والكامل متحقّق بعدم وجوده مع الله تعالى إعطاء للربوبية حقّها، أو متحقّق بوجوده مع الله تعالى إعطاء للعبودية حقّها؛ فيعدّ وجوده ذنبًا في تحقّقه الأول ويستغفر منه في تحقّقه الثاني، ويلزم من استغفاره منه عوده إليه فيستغفر منه وهكذا قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ﴾ (البقرة: ٢٢٢) والذنب دائم والتوبة دائمة. (نابلسي، رت، ٤٢، ١٢)

كاهن

- قال البغوي: العرّاف: الذي يدّعي معرفة الأمور بمقدّمات يستدلّ بها على المسروق ومكان الضالّة ونحو ذلك، وقيل: هو الكاهن. والكاهن هو الذي يخبر عن المغيبات في المستقبل. وقيل: الذي يخبر عمّا في الضمير. (وهاب، كت، ٦٦، ١٢)

كبائر

- روى ابن جرير عن ابن عباس قال: الكبائر كل ذنب ختمه الله بنار أو لعنة أو غضب أو عذاب. وله عنه قال هي إلى سبعمائة أقرب منها إلى سبع، غير أنّه لا كبيرة مع الاستغفار، ولا صغيرة مع الإصرار. ولعبد الرزاق عنه هي إلى

سبعين أقرب منها إلى السبع. (وهاب، كب، ٣، ٥)

- الكبائر هي الذنوب العظيمة من حيث المؤاخذة بها. (بيجوري، تمر، ١٠١، ٢)

كبرياء

- أمّا أنت، يا أيها الكبرياء، فمن أدهى الأرواح التي تتعب في مرادها الأجسام ومن أعظم القوات التي تجعل البشر سالكين تحت نير العبودية لأنك تتركهم عديمي الحرية في تتميم مقاصدهم وواجباتهم. فتعدم كلًّا منهم قسمًا كبيرًا مما يخصّه من الحقوق على الهيئة التي هي أيضًا تفقده أهم حقوقها على أبنائها بحيث يصير هذا محرومًا من التمتّع بتمام الألفة والمخالطة وتلك معاقة عمّا تطلبه من الانتظام والالتئام. (مرّاش، غبح، ٧٣، ٢)

كبير الإعتقاد

- إذا عرفت أنّ هذا الذي يسمّيه المشركون في زماننا (كبير الاعتقاد) هو الشرك الذي نزل فيه القرآن وقاتل رسول الله صلّى الله عليه وسلّم الناس عليه. فاعلم أنّ شَرَك الأولين أخفّ من شَرَك أهل زماننا بأمرين: أحدهما: أنّ الأولين لا يشركون ولا يدعون الملائكة والأولياء والأوثان مع الله إلّا في الرخاء. وأمّا في الشدّة فيخلصون للّه الدعاء. كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِى ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّىٰكُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ ٱلْإِنسَـٰنُ كَفُورًا﴾ (الإسراء: ٦٧) ... فمن فهم هذه المسألة التي وضّحها الله في كتابه. وهي أنّ المشركين الذين قاتلهم رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يدعون الله ويدعون غيره في الرخاء. وأمّا في الضرّاء والشدّة فلا يدعون إلّا الله وحده لا شريك له وينسون سادتهم، تبيّن له الفرق بين شَرَك أهل زماننا وشَرَك الأولين. (وهاب، عس، ١٦٩، ١٠)

كبيرة

- أمّا أقسام الذنب فهي بحسب الشريعة أربعة: خلاف الأولى، وصغيرة، وكبيرة، وكفر. أمّا خلاف الأولى، فهو: الأمر الذي يسمّونه مكروهًا تنزيهيًّا، وهو كشرب الماء واقفًا، والتنقيص عن ثلاث تسبيحات في الركوع والسجود، وليس فيه غير فوت الثواب. والصغيرة كل ذنب لم يكن حرامًا محضًا كالغمز، والقبلة، والنظرة بشهوة، ويجوز في حق الله تعالى العقاب على ذلك. والكبيرة كل ما كان حرامًا محضًا كالزنا، واللواطة، وشرب الخمر، والسرقة. ولا يرفعها في الدنيا إلّا التوبة أو الحجّ المبرور - على ما قيل، والعقاب عليها من الله تعالى في الآخرة لمن مات مصرًّا عليها. (نابلسي، أش، ٩٨، ١٥)

- كل ذنب كبر كبرًا يصحّ معه أن يطلق عليه إسم الكبيرة ولها أمارات: منها إيجاب الحدّ، ومنها الإيعاد عليها بالعقاب، ومنها وصف فاعلها بالفسق، ومنها اللعن كلعن الله السارق، وأكبرها الشرك بالله ثم قتل النفس التي حرّم الله قتلها إلّا بالحق وما سوى هذين منها. (بيجوري، تمر، ١١٣، ١٤)

كُتّاب

- من الكتّاب من لا يلتفت في كتابته إلى الحقيقة ولا يراعي الصدق والأمانة بل يكتب ما يوافق غرضه وميله وما يأتيه بنفع مادي، ومنهم من يتردّد بين صالحه وغرضه ونفعه وبين الصدق والحقيقة، ومنهم من لا يراعي في تقريراته غير

ما يبلغه مما يرجّح صدقه وما يعتقده فيسلك المسالك المستقيمة مراعيًا قوانين بلاده ومقتضيات أحوال الأمّة العمومية، وهذا هو الكاتب الذي يحظى بأركان القوم وحبهم وإسعافهم لأنّه يكون لهم مبلغًا صادقًا أمينًا لا يراعي غير الحقيقة وما لا يقدر أن لا يراعيه، والنجاح يكون خادمًا له لأنّ مبادئه صحيحة وديدنه الأمانة. أمّا الكاتب المملق الذي شأنه مراعاة النفع والغرض وغضّ الطرف عن الواقع حذرًا من الخسران فهو كاتب يضرُّ بغيره وينفع نفسه بضرر القوم وخداع الأمّة خداعًا ربما كان يفضي بكثيرين منها إلى الخسران والهلاك. وكثيرًا ما رأينا وسمعنا أن كاتبًا أضلّ قومًا بضلاله وأن كتّابًا خدعوا أمة وساقوها إلى ما أتاها بالويل والهوان، والشواهد كثيرة منها الأكاذيب التي كانت تنشرها أكثر جرائد فرنسا قبل فتح الحرب الأخيرة وبعد فتحها مما حمل الأمة الفرنساوية على الهيجان والاضطراب بحيث رأى أولياء أمورها الذين ربما كانوا هم مصدر تلك الأكاذيب المنشورة أنه لا بدّ من فتح الحرب إرضاء للأمة، وكذلك لو نشرت الجرائد حقيقة الحال التي أمست فيها فرنسا بعد سيدان لتمكّنت حكومة المدافعة عن الوطن في أول الأمر من عقد الصلح بدون أن تحمل فرنسا ما حملت من الخسائر البلادية والمالية والدموية. (سبستاني، فجل١، ١٩٧، ١٢)

الجيش وأهل العطيّة، وأول من وضعه عمر رضي الله عنه. (سنوسي، مدر، ٣٤، ٧)

- المختصَر ما اشتمل على مسائل قليلة سواء كانت من فن أو فنون، بخلاف الرسالة والكتاب، لأن الرسالة ما اشتمل على مسائل قليلة من فن واحد، والكتاب ما اشتمل على مسائل سواء كانت قليلة أو كثيرة من فن أو فنون، فالرسالة أخصّ الثلاثة، والكتاب أعمُّها، والمختصر أوسطها. (بيجوري، حبم، ٨، ١١)

كتاب مبين

- أوجد الله - تعالى - الكرسي بعد العرش الرحماني، إيجادًا عينيًّا شهاديًّا جسمًا لطيفًا بسيطًا طبيعيًّا روحانيته غالبة على جسمانيته كالعرش. والأجسام الطبيعية في اصطلاح ساداتنا: العرش والكرسي. وكما أن علوم العقل الأول مجملة، تتفصَّل في اللوح النفس الكلِّ؛ كذلك علوم العرش مجملة تتفصَّل في الكرسي، فإنّ العالَم المُلْك كتابًا مجملًا وهو العرش، وكتابًا منفصلًا وهو الكرسي. فباعتبار اندراج ما ينفصل في الكرسي في العرش؛ يقال للعرش "أم الكتاب" وباعتبار ما كان في العرش مجملًا في الكرسي يقال للكرسي "الكتاب المبين" فبين القلم والعرش مضاهاة من جهة الإجمال. (جزائري، مواف٢، ٦٦٤، ١٠)

كتاب

- في كتاب القضاء من التنوير فإذا تقلّد صاحب خطة القضاء طلب ديوان قاض قبله يعني السجلّات، قال محشيه في القاموس. الديوان ويفتح مجتمع الصحف والكتاب يكتب فيه

كتابات الأمم

- جميع كتابات الأمم، من سكان المشرق والمغرب؛ اثنتا عشرة كتابة. وهي: الفارسية، والحميرية، والعربية، واليونانية، والسريانية، والعبرانية، والرومية، والقبطية،

والبربرية، والأندلسية، والهندية، والصينية. وخمس من هذه؛ بَطَل استعمالها. ولم يبقَ مَن يعرفها من الأمم. وهي: الحميرية، واليونانية، والقبطية، والبربرية، والأندلسية. والباقيات؛ مستعملات في بلدانها. (جزائري، ذغ، ١٢١، ٢)

كتابة

- الإشارة؛ تتوقّف على المشاهدة. واللفظ؛ يتوقّف على حضور المُخاطَب، وسماعه. وأمّا الخطُّ؛ فلا يتوقّف على شيء، فهو أشرفها. وهو خاصيّة النوع الإنساني. فاللفظ؛ أشرف من الإشارة. والكتابة؛ أفضل من النطق. لأن الإشارة؛ لا تصلح، إلّا للشيء المرئيّ الحاضر. وهي عبارة عن تحريك الحدَقة، إلى جانب معيَّن. فالإشارة؛ نوع واحد، أو نوعان. فلا تصلح لتعريف الأشياء المختلفة. وأيضًا، إذا أُشير إلى شيء؛ فلذلك الشيء، ذات؛ قامت بها صفات كثيرة. فلا يُعرف، بسبب تلك الإشارة، أنّ المراد؛ تعريف الذات وحدها. أو الصفة الفلانية. وأمّا اللفظ؛ فإنّه وافٍ بجميع ذلك. لأنّ اللفظ؛ يتناول الموجود والمعدوم. ويتناول ما تصحّ الإشارة إليه، وما لا تصحُّ الإشارة إليه. ويفهم المقصود منه؛ دون إبهام. والكتابة؛ أشرف، وأنفع، من الإشارة واللفظ. لأن القلم، وإن كان لا ينطق، فإنه يُسمع أهل المشرق، وأهل المغرب. فما جُمعت العلوم، ولا قُيّدت الحكمة، ولا ضُبطت أخبار الأولين، ومقالاتهم، ولا كُتُب الله المنزلة؛ إلّا بالكتابة؛ عين العيون، بها يبصر الشاهد الغائب. وفي الكتابة، تعبير عن الضمير، بما لا ينطق به اللسان. ولذا قيل: القلم أحد اللسانين. بل الكتابة؛ أبلغ من اللسان، فإن الإنسان، يقدر على كتابة، ما لا يقدر أن يخاطب به غيره. ويبلغ المقصود؛ حيث لا يمكن الكلام مشافهة. ولهذا؛ نهى شرع الإسلام، عن تعليم النساء الكتابة، لأن المرأة، قد لا يمكنها لقاء مَن تهوى؛ فتكتب له. فتكون الكتابة؛ سببًا للفتنة. (جزائري، ذغ، ١١٦، ٣)

- إنّ المَلَكات الصناعيّة؛ تُفيد عقلًا زائدًا. والكتابة، من بين الصنائع؛ أكثر إفادة لذلك. لأنّها تشتمل على علوم وأنظار. إذ فيها؛ انتقال من صور الحروف الخطيّة، إلى الكلمات اللفظيّة. ومنها؛ إلى المعاني. فهو ينتقل من دليل إلى دليل. وتتعوَّد النفوس ذلك دائمًا؛ فيحصل لها مَلَكة الانتقال، من الدليل، إلى المدلول. وهو مقتضى النظر العقلي، الذي يكتسب به العلوم المجهولة. فيحصل بذلك؛ مزيد عقل، وزيادة فطنة. والكتابة - وإن عظمت منفعتها - فهي مفرَّعة عن النطق. ولكن؛ قد يوجد في الفرع، ما لا يوجد في الأصل. فيكون في الفرع، ما في الأصل، وزيادة. (جزائري، ذغ، ١١٧، ١٤)

- الكتابة صناعة موضوعها التعبير عن الخاطر برسوم معلومة. وفي اللغة الجمع وهي مصدر قولهم كتب يكتب كتابًا ومنه قيل لجماعة الخيل كتيبة، ووجه المناسبة بين المعنيين أنَّ الكاتب يكتب أي يجمع الحروف والألفاظ لتأدية ما يمرُّ بباله من المعاني، وما يشعر به من الانفعالات. وقد جعلها المتقدّمون أقسامًا شتّى بقدر مواضيعها، والخطط الدائرة عليها في أيامهم. فقالوا كتابة الحسبة، وكتابة المال، وكتابة الإنشاء، وهلمّ جرًّا. وجعلوا تحت كلِّ

من هذه الأقسام فروعًا كثيرة يتيه الذهن في حدودها. على أنّهم توسّعوا في معنى الإنشاء حتى أطلقه الكثير على مُجمل تلك الأقسام، فقالوا صناعة الإنشاء وهم يريدون الكتابة على الإطلاق. (إسحق، درر، ١٢٧، ٣)

- الكتابة كما تقدّم في التعريف صناعة يُراد بها التعبير عن الخواطر والمحسوسات، بوضع صحيح وأسلوب صريح، فهي ذات ثلاثة أركان: الخاطر المراد إيضاحه وهو الإنشاء، والوضع الذي يبدو به ذلك الإيضاح وهو البيان، والكيفيّة التي يحصل بها ذلك الوضع وهي الأسلوب. (إسحق، درر، ١٣٤، ٢)

كتابة حميرية

- أمّا الكتابة الحِمْيَرية؛ فقد قدمنا أنها درست. وكانت تسمّى المُسْنَد. وحروفها؛ منفصلة غير متّصلة. وكانوا يمنعون العامّة من تعلّمها. ولا يتعلّمها أحد؛ إلّا بإذن الملك. فجاءت ملّة الإسلام، وليس بجميع اليمن؛ مَن يقرأ ويكتب. قيل: أوّل من وضع كتابة المسند؛ هو حميَر، أبو ملوك اليمن. وهو سبأ. لأنّه لمّا أكثر الغزو، في أقطار الأرض؛ سمّوه سبا. وهو الذي ابتنى صِقِلّيّة، وكثيرًا من مدائن المغرب. مَلَكَ المغرب مائة سنة. ووصل مُلْك ملوك حميَر، من جهة المغرب؛ إلى طنجة. ومن جهة المشرق؛ إلى سمَرْقَنْد. وهي مدينة الصُغْد. والذي دخلها وهدمها؛ شمر بن أفريقيش فسمّيت "شمركند" أي شمر أخربها. لأن معنى "كند" بالفارسي أخرب. ثم إنّ العرب؛ عرّبوها، وقالوا سمرقند. ثم ظهر له في بنائها؛ فبناها. وكتب على بابها، بالكتابة الحميَرية. (جزائري، ذغ، ١٢٤، ١٠)

كتابة رومية لطينية

- أمّا الكتابة الروميّة اللطينية؛ فأوّل من اخترع حروف اللسان اللطيني، وأثبتها: كرمنش بن مرسية بن شمس بن مزكية. ولم تكن قبله. وذلك؛ بعد أربعة آلاف وخمسين، من مبدأ الخليقة، أخذها من كتابة اليونان. واليونان؛ أخذوا كتابتهم، من أهل صور. وأهل صور (إحدى مدائن الشام القديمة) اخترعوا الكتابة. وهي التي كانت منشأ للحروف اليونانية. ومن كتابة اليونان؛ أخذ اللطينيون كتابتهم، التي هي كتابة جميع أهل أوروبا، مع بعض اختلاف. وقد اندرست الكتابة اليونانية. (جزائري، ذغ، ١٢٧، ١٤)

كتابة سريانية

- أمّا الكتابة السريانية، فهي ثلاثة أنواع: وأقدم الأنواع عندهم؛ لا فرق بينه وبين العربي في الهجاء، إلّا أن الثاء المثلّثة، والخاء، والذال، والصاد، والضاد، والعين، كلّها؛ سواقط عندهم. وكذا لام ألف. وتركيب حروفها، من اليمين، إلى اليسار. وبالسريانية؛ كان يكتب الكلدانيون. ومعنى الكلدانيين؛ الموحّدون. وهم أمّة قديمة، مسكنهم العراق، وجزيرة العرب. منهم النماردة، ملوك الأرض بعد الطوفان. ولغة السريانية الفصيحة؛ شأنها عجيب. لأنّ الكلام فيها؛ يتركّب من الحروف الهجائية. فكل حرف هجاء، في السريانية، يدلّ على معنى مفيد. فإذا جمع إلى مفيد آخر؛ حصلت منهما، فائدة الكلام. وتختلف معاني الحروف، باختلاف الحركات والسكون. (جزائري، ذغ، ١٢٥، ٩)

كتابة عبرانية

- أمّا الكتابة العبرانية؛ فهي من "أبجد" إلى آخر "قرشت" وما بعده؛ سواقط. وهي مأخوذة من السريانية، ومنسوبة إلى عابَرَ بن شالخ، واضعها. (جزائري، ذغ، ١٢٧، ١١)

كتابة عربية

- أمّا الكتابة العربية، فالصحيح، أنّ أوّل من خطّ بالعربي؛ مُرامِر بن مُرَّة. وكان يسكن الأنبار. ومن الأنبار؛ انتشرت الكتابة في العرب. وأصل الخط العربي؛ هو الخط الكوفي. والنَّقط؛ حادث في الخط العربي. حدث بعد الإسلام. والذي نقل الكتابة، من الأنبار إلى الحجاز؛ حرب بعد أميَّة، جدّ الملوك الأموية. وهذه الطريقة، الموجودة الآن؛ أخرجها من خطّ الكوفيين، وأبرزها في هذه الصورة؛ أبو علي محمد بن مقلة، وزير المقتدر بالله العباسي. ثم جاء بعده، أبو الحسن علي بن هلال، المعروف بابن البوّاب؛ فهذّب هذه الطريقة، وكساها طُلاوة وبهجة. وهذه الكتابة العربية؛ قريبة الحدوث. لأن العرب؛ كانوا أهل حفظ ورواية. أغناهم حفظهم عن الكتابة. وكانت أشعارهم؛ هي دواوين تواريخهم، وضابطة لأيامهم وحروبهم. ولم يكن فيها عالم معروف، ولا حكيم مذكور. (جزائري، ذغ، ١٢٣، ١٣)

كتابة فارسية

- أمّا الكتابة الفارسيّة، فإنّه، وإن كان جنسها واحدًا؛ ففيها ستّة أنواع من الخطوط. وحروفها؛ مركّبة من: "أبجد، هوز، كلمن، سافرش، تخذغ" فالثاء المثلّثة، والحاء المهملة، والصّاد، والضاد، والطاء، والظاء، والعين المهملة، والقاف؛ سواقط عندهم. وأول من وضع الكتابة الفارسية؛ كهمورث. ويقال: كيومرث، ثالث ملوك الفُرْس الأولى. ويقال: إنّه أول من تكلّم بالفارسيّة. وقيل: أوَّل من كتب بالفارسيّة؛ الضحّاك. وقيل: فريدون. (جزائري، ذغ، ١٢١، ٩)

كتابة في الهواء

- الكتابة في الهواء: ومعنى ذلك أنّ "الوجود الحق" المطلق بالإطلاق الحقيقي، من حيث اعتبارات صفاته وأسمائه الأزلية، حاضر حيث كل شيء حاضر. وليس بغائب عن شيء أصلًا. والشيء صادر عنه مثل "الكتابة في الهواء": لا تستبين إلّا ما دام المتوجّه على الكتابة متوجّهًا عليها. ولا حروف في نفس الأمر. وإنّما الكاتب والكتابة التي هي صفته موجودان لا غير. (نابلسي، وج، ٢٤٠، ٢)

كتب

- إنّ الكتب هي ثمرات العقول، وتأليفها نظمًا ونثرًا موضوعه حفظ المعارف البشرية، وتوسيع دائرتها، وإبراز أصول العلوم والفنون والأخلاق والعوائد وكل علم نافع، وإخراجه إلى حيِّز الوجود، فالكتب هي حاملة الشرائع التواريخ والحوادث والاختراعيات والاستكشافات ومجريات الدنيا، وهي عبارة عن معلّمين ووعّاظ ومستشارين يرجع إليهم في جميع الأمور، تفيد من يرجع إليها جميع ما يجهله، وإذا فقدت الأساتذة وجدت الكتب، فهي ترفع أرباب الحفظ إلى درجة عالية، وتسلّي الإنسان وتزيل همومه، لاسيّما إذا اتّخذ مطالعة الكتب الأدبية ديدنًا. (طهطاوي، اكا٢، ٤١٠، ٩)

كَتَبة

- أمّا الكتبة فهم نوعان، كتبة الأحكام وكتبة الحساب. ويجب أن يكونوا من أهل الأمانة وشرف النفس وصحّة الفهم وذكاء الخواطر، ليكونوا سفراء بين الرعيّة والرعاة سفارة خير يحفظون الحقوق ويضبطونها همّة جميعهم، رضاء الأمة عنهم وانطلاق الألسنة بالثناء عليهم وصفتهم بصفات الكمال والنزاهة والصيانة. وإنهم لولا وساطتهم لضاعت الحقوق وبطلت الوثائق. لا كأكثر كتّاب الوقت السفهاء الشياطين الذين همّة الواحد منهم أن يصل إلى درهم يختطفه، وخطّة باطل يعمرها، وإساءة ذي حق كأنه يتعبّد بها قطع الله دابرهم، واستأصل شأفتهم، ورحم الأمة بتربية ناس يكونون رحماء ذوي مروءة وشرف نفس، يعرفون لخدمتهم مقام اعتبار ومحل احترام، ويعرف لهم الناس ذلك ويكفونهم المؤنة أحسن كفاية حتى لا يكون لبال أحدهم اشتغال إلّا بتحسين القيام بأمر وظيفته. يخاطبون الناس خطاب اللطف ويجتهدون في استبانة الحق ويعطفون على الضعفاء ويحتالون لإلانة الأشداء وتخميد التهابهم في دعوى الباطل. (حرصيفي، ركث، ٩١، ٨)

- الكتبة في الحقيقة هم الحكّام. فإنّهم هم المسفرون عمّا في طوايا الأنفس والوسط بين الرئيس والمرؤس. فهؤلاء الطوائف الأربعة هم أجزاء الحكومة وأركانها، ومن عداهم فأهل صناعة أو زراعة أو تجارة، محتاجون لمن ينظر في أمر أمنهم ويقوم بحمايتهم وحياطتهم وصيانة أنفسهم وأموالهم وأعراضهم، ويصرفون إليه من أكسابهم مطمئنّين بذلك راضين به ما تحسن به كفايته، وتتمّ رفاهته، فلا يشتغل إلّا بالفكر فيما عيّنته له والأعمال التي بها تمامه. (حرصيفي، ركث، ٩٢، ١)

كثرة العمل

- هذه الحالة حالة تقدُّم للهيئة الإجتماعية، محتاج إليها جميع أعضاء الجمعية، ففي أثناء تقدّم الأهالي بهذه المثابة يتجدّد عندهم حق من الحقوق المدنية، وهو مبدأ حق التملّك للأراضي وحوزها، بوضع اليد عليها بإحياء مواتها، فمن هذا الوقت يصير للأرض قيمة في حدّ ذاتها، زائدة عن قيمة العمل، فالشاغل لأرض يختصّ بها بدون أن يستولي عليها بالعمل، بالتملّك، وفي هذه الحالة تضطرّ الأهالي إلى الاستيلاء على جميع الأراضي القليلة المحصول، التي كانت قبل ذلك عديمة الرغبة فيها، فيصير صرف الهمّة في إصلاحها بالحراثة، ثم لا تكتفي الأهالي بذلك، بل ربما تدعو الضرورات إلى إصلاح الأراضي العقيمة المجدبة وتقويم أودها بالحرث والخدمة وإحياء مواتها، بل كل من استولى على أرض بهذه الحالة أجهد نفسه في إصلاحها لاستحصاله منها على البذر والتقاوي وأجرة العمل والتسوية مدّة إحيائها، وجبر الخسارة التي خسرها محييها. فحينئذٍ كل فرد من أفراد الجمعية محترف بحرفة الفلاحة والعمل فيها، ومضطرّ لأن يؤجر نفسه للحرث والغرس ليتعيّش بحرفته، يدخل عند مالك الأرض بوصف أجير عامل، ويكلّف نفسه أن يصرف جميع أوقاته في خدمة الأرض بدون راحة، إلّا بقدر المسافات الضرورية لأكله وشربه ونومه وعبادته ونحو ذلك، فبهذا تزداد نتائج الزراعة وتنمو يومًا فيومًا بكثرة العمل، فالعامل الذي كان

يعمل في الزمن الأول مقدارًا يسيرًا، ويقضي أوقاته في البطالة، يضطرّ إلى أن يعمل في الزمن بعينه مقادير جسيمة، ويستحصل على كثير من المحصولات بقدر زيادة القوة البشرية، وذلك أن كلًّا من العملة وأصحاب الأملاك يجتهد في البحث عن الوسائل والوسائط المقرّبة للعمل المسهّلة له المقلّلة لأوقاته. (طهطاوي، اكا١، ٣١٥، ١٦)

- إنّ الأعمال هي أسباب السعادة والثروة ومنبع الأموال والغنى، فالأرض الزراعية إنّما هي مورد للأعمال مساعد، وإنّ الأرض المخصبة بدون العمل لا تنتج شيئًا، والأرض المجدبة بكثرة العمل تخصب وتنتج النتائج الجمّة، ولذلك قال صلّى الله عليه وسلّم: "أفضل العمل أدومه وإن قلّ"، وفي (التوراة) حرّك يدك أفتح لك باب الرزق. وقد كان الأنبياء والسلف الصالح يعيشون من كسب أيديهم، ويحترفون، فقد قال الله تعالى في حق داود، عليه السلام ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ﴾ (الأنبياء: ٨٠) أي عمل الدروع من الحديد، فقد علّمه الله تعالى صنعة الحديد فصار يحكم منها الدروع، فاستعان بها على أمر، واشتغل صلّى الله عليه وسلّم، قبل النبوّة، بالتجارة بالشام للسيدة خديجة، رضي الله عنها، وبعد النبوّة كانت حرفته، صلّى الله عليه وسلّم، الجهاد، فقد قال صلّى الله عليه وسلّم: "جعل رزقي تحت ظل رمحي"، وقال: "إن الله يحب العبد المحترف، ويبغض الصحيح الفارغ"، وقال صلّى الله عليه وسلم: "من بات كالًّا في طلب الحلال أصبح مغفورًا له"، والكال في طلب الحال الذي يتعب نفسه في العمل لكسبه، وقال عمر، رضي الله عنه: لا يقعدن أحدكم عن طلب الرزق ويقول: اللهم ارزقني، فقد علمتم أن السماء لا تمطر ذهبًا ولا فضة، وقال رضي الله عنه: إني لأرى الرجل فيعجبني فأقول أله حرفة؟ فإن قالوا: لا، سقط من عيني!. (طهطاوي، اكا١، ٣٢٩، ١٣)

كثرة في الوحدة

- إذا كان الحق تعالى بصرك الذي تبصر به انكشفت لك حقائق الموجودات على ما هي عليه في بصر الحق تعالى الذي هو بصرك الذي تبصر به على التنزيه المطلق في بصيرتك، وقال عن باب الحقيقة ولم يقل عن الحقيقة لأنّها واحدة وكل شيء بابها؛ فإذا كشف لك عن كل شيء الذي هو بابها عرفت الكثرة في الوحدة؛ فيبقى عليك أن تعرف الوحدة في الكثرة (فتفنى) أي تضمحلّ عنك بالكلّية (إرادتك) للّه تعالى ولغيره فتبقى بلا إرادة لشيء مطلقًا لا تريد الله تعالى ولا تريد غيره ولا تريد خيرًا ولا شرًّا، ولا تريد إرادة ولا ترك إرادة، (فيكشف) الله تعالى (لك) حينئذٍ عن صفة (الوحدانيّة) التي هو موصوف بها على حدّ ما هو موصوف بها في حقيقة الأمر لا على حسب ما كنت تعلمه أنت من معنى الوحدانية في حقّه تعالى من قبل. (نابلسي، رت، ١٤٢، ١١)

كدية

- لا ينبئنا التاريخ أن الأقدمين كانوا يميّزون بين أهل الكدية على وجه يدفع الاشتباه. ولكن جاء في شرائع بعضهم ما يشبه أن يكون حدًّا مُقامًا على الأصحّاء منهم. غير أنَّ ذلك لم يكن قاطعًا لأسباب حرفتهم وإنّما منع من كثرة السائلين في بعض البلاد حرص سكانها على صلة الرحم، ورعاية النسب، والبرّ بذوي

القربى، فقد كان يكبر على الرومانيّ مثلًا أن يكون في أنسبائه من يرضى بذلّ السؤال فيجود على الفقراء منهم بما يجد ممّا يكون سدادًا من العوز، فلمّا ضعفت صلة الرحم في أهل رومية كما ضعفت سائر الفضائل المنزليّة، تولّى حكّامهم أمر الفقراء، يوزّعون فيهم الحنطة، ويجرون عليهم الرزق، فلا يبقى بهم من حاجة للسؤال. وقد اتّسع نطاق الكدية في العصور المتوسطة بما كان من انحصار الأموال في ذوي الأمارة والرئاسة، واستئثار ذويهم بالكثير من أوجه الرزق، وبما تأوّل أهل البطالة من أحكام بعض الأديان في إجارة السؤال لكلّ من رضي به من الناس "إنّ تلك الأحكام ناطقة بردّ ما يدّعون ففي كتاب اللاهوت تعريب الفاضل الخوري يوحنا حبيب لا إلزام بالتصدّق على فقير يأبى الكدّ والعمل، بل لا يجوز ذلك من حيث أنّ التصدّق على فقير كهذا يعود عليه بالضرر، انتهى. وفي الأثر ما لا نورده امتثالًا لأمر الدولة في ذلك وإنّما نذكر معناه وهو لا يحلّ السؤال لفتى ولا لسويّ ذي قوّة. وفي المأثور عن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) "يا معشر الفقراء التمسوا الرزق ولا تكونوا عالة على الناس، انتهى". وأمثال هذا القول كثيرة لا يحتمل المقام استيعابها حتى صار حرفة كسائر الحرف لا يلزم فيه حياء، ولا يلحق به عار، بل كان أوفى مكسبًا، وأصفى مشربًا، من باقي المغايش. بُنيت لأهله المضائف، والمساكن، في جوار المعابد يعيشون بها رَغدًا، ولا يخشون حيفًا ولا نَكَدًا، حتى تنبّه الناس من رقدة الغفلة أو كادوا يتنبّهون، فانقلب الكثير من هاتيك المضائف ملاجئ للضعفاء العاجزين، وما بقي منها على قدمه فهو لا ريب يوشك أن ينقلب. (إسحق، درر، ١٣٨، ١)

كذب

- إنّ الصدق معناه مطابقة الخبر للواقع، والكذب عدمها. (بيجوري، حبم، ٧٢، ٨)
- بالصدق إذًا تحصل صيانة المعيشة وراحة الضمير وهدر الصيت. كما أنّه بالكذب تقلق تلك ويتبلبل هذا ويضطّرب ذاك ولنا دليل على ذلك من الذين يرتكبون النفاق والكذب مراعاة لزمانهم وأغراضهم بحيث يظهر للناس كذبهم بكل حرف من كلامهم وبكل خطوة من أقدامهم وبكل حركة من وجوههم مهما تظاهروا بالصدق وجرّوا ذيل العجب والخيلاء. فتكون والحالة هذه معرفة الناس بأحوالهم أشدّ عقاب وأعظم قصاص لجرائم سجاياهم. (مرّاش، غبح، ٩٢، ٢٤)
- إنّ الكذب هو آفة تهلك آداب الأمة وتثلم صيتها وتأتيها بأتعاب تشعر بها عندما تلتجي إلى ما تطلب إليه أن ينصفها، وأهون وسائط إصلاح الكذب هو إبطال الزيّ أو العادة الحالية التي هي عدم الخجل من ارتكاب الكذب، حتى أن البعض من الجهّال المتموّلين والغير المتموّلين يفتخرون بالكذب والتزوير وبالنفوذ في الدعاوي والأعمال الباطلة الكاذبة وإبدالها بزي آخر وهو الزي الصحيح أي الخجل من الكذب وكره الكاذبين واعتبار المستقيمين واحتقار الكاذبين والمزورين، فإن جرى هذا في بلدة بين مائة من أهلها ينتشر في مدّة ليست بطويلة في كل البلاد فيبطل الانقياد الأعمى ويتحرّك الناموس في قلوب الأهلين فيضحون مصلحتهم الخصوصية لمبادئ الصدق

والاستقامة عندما تمسّ الحاجة. (سبستاني، فجل١، ١٦٠، ٣٢)

كذب ونفاق

- الكذب والنفاق: أمّا أنت، يا قائد الكذب والنفاق، فلا تُعتبر إلّا كهادم لمباني الآداب الإنسانية ومفسد لصلاح الغريزة البشرية ومستعبد لحرية الفطرة. لأنك متى أوقعت أحكامك على أحد أحدثت فيه بلبالًا عظيمًا، ظاهرًا وباطنًا، إذ تجعله الخصم الألدّ لضميره كلما فتح فاه، وتبقيه أضحوكة في أفواه سامعيه فتكسبه العار والفضيحة حتى أنه يعود متقلّبًا على جمر الندم ومشمولًا بقنوط النفس كلما خلا في نفسه وتبصّر بما أنشأ لسانه من الأكاذيب والنفاق في مسامع الناس وبما سيرد عليه من التكذيب والإذلال. فينثني مصمّمًا أن يحفظ لسانه من شَين المين ولكن غلبة الملكة لا تسمح له بذلك ما لم يحتمل مشقّة عظمى فيعيش أسيرًا وعبدًا لك، يا قائد الكذب والنفاق. ولما كان الطبع البشري يأنف ويستنكف جدًّا من تكلّم الخلاف ولا يميل إلّا إلى صدق المقال وإثبات الحقيقة، كان الإنسان الذي لا يصدق بلسانه ولا يستقيم بجنانه مكروهًا حتى من نفس طبعه أيضًا على أنه يرى تطبيقه مضادًا طبيعته فيكره نفسه. (مرّاش، غبح، ٧٨، ١)

كراء

- قد سبق في تعداد الحقوق الملكيّة العقارية وجه جعل الإنزال حقًّا ملكيًّا مستقلًّا مع أنّه في الأصل من وجوه المنفعة، ومع أنّه من الوجوه المختصّة بالمملكة التونسية ولا وجود له في القانون المدني اعتبره القانون العقاري ملكًا حقيقيًّا موظّفًا عليه راتب دائم، وهذا عدّه المستشار بسكال فيما كتبه في رسالته السابقة حين سياحته بتونس لرئيس جمعية البحث عن أحوال المستعمرات بباريس من الرأي المصيب قال، لأنّ ما رسخ في أفكارنا يودينا لاعتبار الإنزال مجرّد حق الانتفاع بعقار موظّف عليه راتب دائم، فيكون بمثابة نوع من الإمفيتيوز مؤبّد، ولكن أعطاه القانون العقاري صورة أخرى بجعله نوعًا من الملك يستحقّ ضمانة التسجيل من غير أن يخرج به عن طريقه الشرعي هذا كلامه. وحيث أن هذا الإنزال لا يوجد في أمهات كتب الفقه المالكي وجرى عليه عمل التونسيين حتى اعتبره القانون العقاري، لزم أنْ نبيِّن رأينا في أصله من المذهب ونبيّن طريقته في البلاد التونسية، ذلك أنّه إسم للبناء أو الغرس الذي يقام في أرض الغير على بقاء نزله بأجر المثل، وقد جرى عمل تونس على إعطاء النزل في أرض الوقف بكراء دائم لا يتغيّر على المذهب المالكي. أمّا أصل الكراء في مذهبنا فإنّه يكون لمدّة محدودة بعوض معيّن، ومع ذلك يجوز أن يعقد الكراء على أنّ كل شهر بكذا أو كل سنة بكذا من غير تعيين المدّة، ويُسمّى مشاهرة ومساناة ولا يخرج الإنزال عن هذا الأصل. (سنوسي، مدر، ١٢٧، ٦)

- إنّ مالك المنفعة يتصرّف فيها بما يشاء لنفسه ولغيره بالهبة والإعارة، والكراء بخلاف مالك الانتفاع فإنّه قاصر على شخصه يستوفيه بنفسه. (سنوسي، مدر، ١٤٩، ١)

- قد خرج تحيُّل الناس اليوم إلى صورة صار بها المتعاملان بالرهن يتعاقدان على مقدار من الفائدة يتجاوز دخل العقار، ويتمّمان الرهن

على وجه الاستغلال، ثم إنّ الراهن نفسه يتسوّغ لنفسه كراء العقار المرهون من المرتهن بمقدار ما تعاقدا عليه من الفائدة، ويبقى الراهن ساكنًا في عقاره المرهون بما دفعه من الفائدة التي تُسمّى كراء وإن كانت أكثر من كراء المثل، ويكتبون هذا الكراء في رسم آخر، وينسب الموثقون عقدة الرهن في هاته الصورة إلى مذهب أبي حنيفة. (سنوسي، مدر، ١٩٧، ١٩)

كرامة

- سُمّي وليًا لأنّ الله تولّى أمره، فلم يكله إلى نفسه ولا إلى غيره لحظة، ولأنّه يتولّى عبادة الله على الدوام من غير أن يتخلّلها عصيان، وكلا المعنيين واجب تحقّقه حتى يكون الوليّ عندنا وليًا في نفس الأمر، والكرامة أمر خارق للعادة يظهر على يد عبد ظاهر الصلاح ملتزم لمتابعة نبي كُلِّف بشريعته مصحوب بصحيح الاعتقاد والعمل الصالح علم بها أو لم يعلم. (بيجوري، تمر، ٨٩، ٥)
- الفرق بين المعجزة والكرامة بدعوى النبوّة في الأولى وعدمها في الثانية. (بيجوري، تمر، ٨٩، ١٢)

كردار

- الكردار وهو أن يبني المستأجر أو يغرس في أرض أو يكبسها أي يطمّها ويسوّيها بإذن الواقف أو الناظر أو المستحقّ أو المالك، وهذا له الاستبقاء بأجر المثل بالنظر للقيمة لا لرغبة الراغبين، نعم إن كانت الرغبة بمقدار أجر المثل فتعتبر من حيث المثلية ويلزم صاحبه أن يزيد في مقدار الكراء وهو أحقّ به، ويصحّ له بيعه والتصرّف فيه على وجهه. (سنوسي، مدر، ١٦٤، ٦)

كرسي

- أوجد الله - تعالى - الكرسي بعد العرش الرحماني، إيجادًا عينيًا شهاديًا جسمًا لطيفًا بسيطًا طبيعيًا روحانيته غالبة على جسمانيته كالعرش. والأجسام الطبيعية في اصطلاح ساداتنا: العرش والكرسي. وكما أن علوم العقل الأول مجملة، تتفصّل في اللوح النفس الكلّ؛ كذلك علوم العرش مجملة تتفصّل في الكرسي، فإنّ العالَم المُلْك كتابًا مجملًا وهو العرش، وكتابًا منفصلًا وهو الكرسي. فباعتبار اندراج ما ينفصل في الكرسي في العرش؛ يقال للعرش "أم الكتاب" وباعتبار ما كان في العرش مجملًا في الكرسي يقال للكرسي "الكتاب المبين" فبين القلم والعرش مضاهاة من جهة الإجمال. (جزائري، مواف٢، ٦٦٤، ٣)

كريّة الأرض

- إن كُرِيَة الأرض تقتضي أن يكون بعض الأوقات في بعض الأماكن ليلًا، وفي مقابله نهارًا، وفي بعضها صباحًا، وفي بعضها ظهرًا أو عصرًا، أو غير ذلك. وهذا مما لا شبهة فيه عند كثير من الناس، وليس بالبعيد. بل اختلاف الأوقات في الأماكن مُشاهَد محسوس، لا يختلف فيه اثنان. إلّا أنّ في كرية الأرض اختلافًا، فقد ذكر الشيخ محي الدين: أن الله تعالى بعد أن خلق الفلك المكوكب في جوف الفلك الأطلس، خلق الأرض سبع طبقات، وجعل كل أرض أصغر من الأخرى، ليكون على كل أرض قبّة سماء.

فلمّا قدَّر خلقها، وقدَّر فيها أقواتها، واكتسى الهواء صورة البخار الذي هو الدخان، فتق ذلك الدخان سبع سماوات طِباقًا وأجسامًا شفّافة، وجعلها على الأرضين كالقباب على كل أرض سماء أطرافها عليها نصف كرة، وكرة الأرض لها كالبساط، فهي مدحية، دحاها من أجل السماء أن تكون عليها، وجعل في كل سماء من هذه واحدة من الجواري على الترتيب المعروف. (آلوسي، مق، ٣٠، ٧)

كَسْب

- كسب هو تعلّق القدرة الحادثة، وقيل هو الإرادة الحادثة، فإنّ الأمور أربعة: إرادة سابقة وقدرة وفعل مقترنان وارتباط بينهما، فعلى تفسير الكسب بهذا الارتباط وهو تعلّق القدرة بالمقدور ليس مخلوقًا لأنّه من الأمور الاعتبارية، وعلى تفسيره بالإرادة الحادثة يكون مخلوقًا، وقد عرّفوا الكسب بتعريفين: الأوّل أنّه ما يقع به المقدور من غير صحة انفراد القادر به أي ارتباط وتعلّق أو إرادة على ما سبق من القولين، يقع المقدور كالحركة متلبّسًا ومصحوبًا به من غير صحة كون القادر وهو العبد ينفرد بذلك المقدور، بل ومن غير صحة المشاركة إذ لا تأثير منه بوجه ما، وإنّما له مجرّد المقارنة، والخالق الحق منفرد بعموم التأثير، الثاني أنّه ما يقع به المقدور في محلّ قدرته أي ارتباط وتعلّق أو إرادة على ما مرّ من القولين يقع المقدور كالحركة متلبّسًا ومصحوبًا به حال كون هذا المقدور في محلّ قدرته كاليد. (بيجوري، تمر، ٦٠، ١٢)
- ثم إنّه، جلّت عظمته، جعل توصّلهم إلى منافعهم من وجهين: مادة، وكسب. أمّا المادة فهي حادثة عن اقتناء أصول نامية بذواتها، وهي شيئان: نبت نام، وحيوان متناسل. قال تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ أَغْنَىٰ وَأَقْنَىٰ﴾ (النجم: ٤٨) أي أغنى خلقه بالمال، وجعل لهم قنية، وهي أصول الأموال، وأمّا الكسب فيكون بالأفعال الموصلة إلى الكفاية، والتصرّف المؤدّي إلى الحاجة من وجهين: أحدهما: تقلب في تجارة، والثاني: تصرف في صناعة، وهذان الوجهان هما فرع لوجهي المادة السابقين، فصارت أسباب المواد المألوفة، وجهات المكاسب المعروفة، أربعة أوجه: نماء زراعة، ونتاج حيوان، وربح تجارة، وكسب صناعة. (طهطاوي، اكا١، ٢٦٠، ١٨)
- سائر الخلق بباريس يحبون الكسب والتجارة، سواء الغني والفقير، حتى أن الصغير الذي لا يمكنه التكلّم إلّا بالأشياء الصغيرة إذا أعطيته فلسًا يفرح به ويصفّق بيده قائلًا ما معناه بالعربية كسبت وقنيت! ولولا أن كسبهم مشوب في الغالب بالربا لكانوا أطيب الأمم كسبًا. وإذا كسدت تجارة أحدهم، كما هو غالب في تلك البلاد، فسد حاله وآل أمره إلى تطلّب ما في أيدي الناس، وربما أخذ معه مكتوبًا من أحد الكبار يدلّ على كساد حاله، وأنه يستحقّ الإعانة، ويكثر وقوع مثل هذا الأمر في هذه المدينة، وإن كثر أخذها وعطاؤها. (طهطاوي، اكا٢، ١٥٢، ٩)

كسبي

- إنّ الكسبي عرفًا هو العلم الحاصل عن النظر والاستدلال، فإذا أقمت دليلًا على حدوث العالم بأنْ قلت العالَم متغيّر، وكل متغيّر حادِث، ينتج العالَم حادِث. فالعلم بحدوث العالَم حاصل عن نظر واستدلال فهو كسبي، وقيل الكسبي هو ما تعلّقت به القدرة الحادثة

وعلى هذا التعريف فيشمل العلم الضروري الحاصل بالحواس كالعلم الحاصل بالإبصار أو بالشم بخلافه على التعريف الأول. (بيجوري، تمر، ٤٠، ٣١)

- الضروري هو ما لا يحتاج إلى الاستدلال وإن احتاج إلى نحو تجربة، والكسبي هو ما يحتاج إلى الاستدلال بدليل مقابلته بالضروري، ويطلق على معنى آخر وهو ما حصل بالكسب ولو لم يحتج إلى الاستدلال فيشمل الضروري المُكْتَسب، كما إذا فتحت بصرك بقصد أن تدرك لون شيء مثلًا فأدركت أنّه أبيض مثلًا، فعلمك بهذا ضروري كسبي، بهذا المعني. (بيجوري، حبم، ١٠، ٣٨)

كسوف

- الكسوف: إن كان غير تامّ والباقي من الشمس هلاليًا فالضوء الخارج منها النافذ في ثقب ضيّق مستدير إلى سطح موار مقابل للثقب يكون هلاليًا، وليس ضوء القمر وقد انخسف بعضه، ولا أوائل الشهر وأواخره، مع أن المستنير منه في الأحوال هلالي إذا نفذ من الثقب إلى السطح الموازي هلاليًا بل مستدير، وإن كان الثقب واسعًا والسطح الموازي له كان الضوء الخارج من النيرين وقت انخسافهما على هيئة أشكال الثقوب، أعني مستديرًا إن كان الثقب مستديرًا، أو مربّعًا إن كان مربّعًا إلى غير ذلك، وسببه مذكور في النهاية فليراجعها من أراد الاطلاع عليه. (عاملي، كشك٢، ٢١٤، ١٢)

كشف

- للكشف أنواع شتّى لا تحصى، فإن لكل إنسان ذوقًا خاصًا وكشفًا مستقلًا على حسب استعداده وقبوله لتجلّي الحق تعالى عليه. (نابلسي، رت، ٧٧، ٥)

- كلام الله تعالى قديم، والحاصل أنّ الله تعالى متكلّم بكلامه القديم النفسانيّ مع ملائكته وأنبيائه وخاصة أوليائه، فيخلق في نفوسهم معاني وكلمات على اختلاف لغاتهم، وقد ألهمهم بها ما أراده تعالى مما هو في علمه القديم، فتلقّوا ذلك منه على حسب قوة تجرّدهم واستعدادهم له، فسمّي في الملائكة والأنبياء عليهم السلام وحيًا، وسمّي في الأولياء إلهامًا، ولا شكّ أن تجرُّد الملائكة خصوصًا الخواص منهم كجبريل عليه السلام أكثر من تجرُّد البشر، وإن كان خواص البشر أفضل من خواص الملائكة عليهم السلام، لأنّ كلامنا في التجرّد لا في غيره من الفضيلة وتجرّد الأنبياء عليهم السلام أكثر من تجرّد الأولياء رضي الله عنهم ولهذا سمّي ما أوحي إلى جبريل عليه السلام فنزل به على قلوب الأنبياء عليهم السلام كلام الله، وسمّي قرآنًا وتوراة وإنجيلًا وزبورًا وصحائف وما أوحي إلى الأنبياء عليهم السلام وحيًا غير متلو، وكلام نبوّة وحكمة وحديثًا شريفًا، وما وقع في قلوب الأولياء رضي الله عنهم إلهامًا وحكمة وعلمًا لدنيًا وفيضًا وفتحًا وكشفًا، ولا يُسمّى كلام الله تعالى لعدم تمام التجرّد ببقاء البشرية. (نابلسي، رق، ١٥، ٨)

- إنّ الرؤيا هو ما يرى في النوم، والواقعة ما بين النوم واليقظة، أو في حال الغيبوبة عن الإحساس بالذكر، والكشف ما لا يكون فيهما بل في اليقظة وحضور الحواس، والأولان قد لا يكونان صادقين أو يكون بعضهما صادقًا وبعضهما من تلبيس المخيّلة،

ويكونان قابلين التعبير بخلاف الكشف. (سنوسي، سم، ٦٤، ١٦)

- أمّا الكشف فإنّه يحصل بالسلوك، وذلك لأنّ السالك إذا كان في العكفة يكشف له أولًا عن نور الوضوء والصلاة ونور الشيطان والجان ثم يرى الحق في التجلّي الصوري بصورة الجماد ثم بصورة المرجان ثم بصورة النباتات والأشجار ثم بصورة النخلة ثم بصورة الحيوان ثم بصورة الفرس ثم بصورة نفسه أو شيخه، وفي هذا التجلّي هلك خلق كثير، ثم يكشف للسالك عن تجلّي الأنوار وهو أعظم الحجب. (سنوسي، سم، ٦٥، ١٨)

- إنّ التجلّيات النوريّة في السلوك على سبيل التفصيل لا نهاية لها والله الهادي، وليعلم أن ما يكشف للسالك في اللطيفة القابليّة والنفسيّة لا يكون إلّا على خلاف الواقع وعلى وجه حيلة النفس الأمّارة ومكرها، وأنّ ما يكشف في القلبيّة والروحيّة كله مُعبِّر الإمكان من كشف الروح المجرّد، فإنّه كله صدق ودراية، وأنّ الكشف في أي لطيفة قلّ من يصل إليه لعدم الاحتياط في اللقمة، ولذا لم يعتمد المشايخ على كشف الأرواح، وليعلم أنّ التجلّيات كلها تحصل بالمجاهدة والرياضة إلّا التجلّي الذاتي فإنه لا يحصل إلّا بمتابعة النبي صلّى الله عليه وسلّم وما سواه، فهو مزلّة قدم فكم هلك قوم في التجلّي الصوري ووقعوا في التشبيه لأنّ الشيطان في هذا التجلّي يظهر للسالك عرشه، كما ورد أنّ للشيطان عرشًا بين السماء والأرض، ولبعض السالكين يسمع كلام قلبه أو روحه فيظنّ أنّه كلام الحق إلى غير ذلك من الأمور المهلكة، وقد يحجب عن بعض السالكين هذه التجلّيات لكمال الاستعداد، ولذا لم تنقل عن أحد من الصحابة بل ولا عن التابعين رضوان الله عليهم أجمعين. (سنوسي، سم، ٦٧، ١٥)

- أمّا الكشف فإنّه يحصل بالسلوك، وذلك لأن السالك إذا كان في العكفة يكشف له أولًا عن نور الوضوء والصلاة ونور الشيطان والجان، ثم يرى الحق في التجلّي الصوري بصورة الجماد ثم بصورة المرجان ثم بصورة النبات والأشجار ثم بصورة النخلة ثم بصورة الحيوان ثم بصورة الفرس ثم بصورة نفسه أو شيخه، وفي هذا التجلّي هلك خلق كثير، ثم يكشف للسالك عن تجلّي الأنوار وهو أعظم الحجب. (سنوسي، منر، ٨٤، ١٢)

- نصح الحق عباده وأمرهم بالتمسُّك بما عندهم، والعمل به والخير يجر بعضه إلى بعضه، كالغيث يكون قطرة ثم ينهمل، فإذا عمل العبد على أمر الحق له، وواظب على أنواع النوافل؛ أحبَّه الله، فإذا أحبّه كان سمعه وبصره ولسانه ويده وجميع قواه. وهو المراد بإتيان اليقين بمعنى الكشف، وزوال الغطاء عن حقيقة الأمر، وباطنه، وأن الحق هو قوى العبد جميعها، وحينئذٍ، يعرف العبد من هو المسبَّح والساجد، والعابد، وما فائدة السجود والعبادة، وما علّتها الغائية، وأنّه ليس المقصود من التكاليف الشرعية؛ إلّا أنها أسباب وأدوية لرفع الحجاب عن وجه الأمر، وبعد فتح الباب، ورفع الحجاب؛ يزيد العبد تعظيمًا للأوامر الشرعية، والتزامًا لها. (جزائري، مواف١، ٣٤، ٤)

كفّار

- إنّ الكفّار في زمانه صلّى الله عليه وسلّم منهم من يعتقد في الأصنام، ومنهم من يعتقد في قبر

رجل صالح مثل اللات، ومنهم من يعتقد في الصالحين وهم الذين ذكر الله في قوله عزّ وجلّ: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ﴾ (الإسراء: ٥٧)، يقول تعالى هؤلاء الذين يدعونهم الكفّار ويدعون محبتهم قوم صالحون يفعلون طاعة الله ومع هذا راجون خائفون، فإذا تحقّقت أن العلي الأعلى تبارك وتعالى ذكر في كتابه أنهم يعتقدون في الصالحين وأنهم لم يريدوا إلّا الشفاعة عند الله والتقرّب إليه بالاعتقاد في الصالحين وعرفت أن محمدًا صلّى الله عليه وسلّم لم يفرّق بين من اعتقد في الأصنام ومن اعتقد في الصالحين بل قاتلهم كلهم وحكم بكفرهم تبيّن لك حقيقة دين الإسلام وعرفت. (وهاب، رشح، ١٤٦، ٨)

- كان الكفّار معه (الرسول) بعد الأمر بالجهاد ثلاثة: أهل هدنة، وأهل حرب، وأهل ذمّة، فأمره أن يفي لأهل الهدنة ما استقاموا، فإن خاف نبذ إليهم، وأمر أن يقاتل من نقض عهده، ونزلت (براءة) ببيان الأقسام الثلاثة، فأمره بقتال أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية، وأمره بجهاد الكفّار والمنافقين، فجاهد الكفّار بالسيف، والمنافقين بالحجّة، وأمر بالبراءة من عهود الكفّار، وجعلهم ثلاثة أقسام: قسم أمره الله بقتالهم وهم الناقضون، وقسم لهم عهد موقت لم ينقضوه، فأمره بإتمامه إلى مدّته، وقسم لهم عهد مطلق أو لا عهد لهم، ولم يحاربوه، فأمره أن يؤجّلهم أربعة أشهر، فإذا انسلخت قاتلهم. (وهاب، مع، ٢٦١، ١٥)

- مما ينبغي أن يعلم أنّ الكفّار خمسة أصناف: منهم من ينكر الصانع كالدُّهريّة وهم الذين نسبوا التصرّف للدهر لقولهم: ﴿وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ (الجاثية: ٢٤). ومنهم من ينكر الوحدانية كالثنوية وهم المجوس القائلون بآلهين. وحقّق ابن كمال نقلًا عن الآمدي أنهم غيرهم، مع مشاركة الكل في اعتقاد أن أصل العالم النور والظلمة. والأول يسمّى بيزدان وشأنه خلق الخير والثاني باهر من وشأنه خلق الشر. ومنهم من يُقرُّ بهما لكن ينكر بعثة الرسل كالفلاسفة، وإن كان منهم من يثبت الرسل على أبلغ وجه لقولهم بالإيجاب، أي باللزوم والتوليد لا بالاختيار لإنكارهم كونه تعالى مختارًا، وينكرون كونها بنزول الملك من السماء، وكثيرًا مما علم بالضرورة مجيء الأنبياء به كحشر الأجساد والجنّة والنار. والحاصل أنهم وإن أثبتوا الرسل، لكن لا على الوجه الذي يثبته أهل الإسلام، فصار إثباتهم بمنزلة العدم. ومنهم من ينكر الكل كالوثنية إلّا أنّ بعض العلماء أدرجهم مع الثنوية. قال في شرح السير: وعبدة الأوثان كانوا يقرّون بالله تعالى، قال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ (الزخرف: ٨٧). ولكن كانوا لا يقرّون بالوحدانية، قال تعالى: ﴿إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ﴾ (الصافات: ٣٥). ومنهم من يقرّ بالكلّ لكن ينكر عموم رسالة المصطفى صلّى الله تعالى عليه وسلّم كالعيسوية وهم قوم من اليهود ينسبون إلى عيسى الأصفهاني اليهودي. قال صاحب البدائع: وقوم من النصارى في العراق يقال لهم عيسوية أيضًا، فيكتفي في الصنف الأول والثاني بالشهادة الأولى عن أشهد أن لا إله إلّا الله لأنهم يمتنعون عنها، فإذا أقرّوا بها كان ذلك دليل إيمانهم. وقال صاحب البدائع: وكذلك إذا

أتى بالشهادة الثانية فقط أعني: أشهد أن محمدًا رسول الله، لأنهم يمتنعون عن كل واحدة من كلمتي الشهادة: فكأن الإتيان بكل واحدة منهما إتيان بالأخرى، والإيمان بإحداهما إيمان بالأخرى. (آلوسي، كشه، ٨٦، ٢٢)

كفر

- أمّا حقيقة الكفر بحسب ظاهر الشرع فهي: السّتر ومن يُسمّي الزارع كافرًا لأنّه يستر الحب بالأرض، ومن المعلوم أنّ كل مولود يولد على فطرة الإيمان وعلى ميثاق الربوبية. فكأنّ الإيمان أمر موجود له تتكلّف فيه الفطرة إذا جنحت إليه وقد انحرفت إلى غيره فاستتر هو بغيره، بحيث لو زال ذلك الغير وجد الإيمان بغير كلفة مكانه كما كان من قبل ذلك. فإنّ الكفر بمنزلة العائق للخاطر عن إدراك ما غاب عنه من الإيمان الذي جعل عليه في أصل فطرته. (نابلسي، أش، ١٨٤، ٣)

- أمّا حقيقة الكفر بحسب باطن الشرع المسمّى بالحقيقة فهي: ستر الظاهر بالباطن وستر الباطن بالظاهر. وبيان ذلك: أنّ هذه العوالم على اختلاف أنواعها وأشخاصها كانت باطنة في علم الله تعالى فظهرت، فمن ستره بها فقد ستر الظاهر بالباطن فيكفر. ثم إذا لم يستره بها ونظر إليه وأعرض عنها بالكلية حتى أنكر وجودها، فقد ستر الباطن بالظاهر فيكفر أيضًا. والإيمان أن تؤمن بهما معًا ظاهرًا في باطن وباطنًا في ظاهر، فمتى نظرت إلى ظاهر الأكوان الذي هو باطن الحق، لزمك أن تؤمن بالحق. ومتى نظرت إلى ظاهر الحق الذي هو باطن الأكوان لزمك أن تؤمن بالأكوان. فالمراد أن تستر واحد منهما بالآخر، فإن الستر هو حقيقة الكفر، والظاهر لم يزل ظاهرًا والباطن لم يزل باطنًا، وسَتَرته كما سَتَرك، وأظهرته كما أظهرك، ولا بدّ من السثر، ولا بدّ من الإظهار. (نابلسي، أش، ١٨٤، ١٩)

- توحيد الإلهيّة هو أن لا يدّعي ولا يرجى إلّا الله وحده لا شريك له، ولا يستغاث بغيره، ولا يذبح لغيره ولا ينذر لغيره لا لملك مقرّب ولا نبي مرسل، فمن استغاث بغيره فقد كفر، ومن ذبح لغيره فقد كفر، ومن نذر لغيره فقد كفر وأشباه ذلك. وتمام هذا أن تعرف أن المشركين الذين قاتلهم رسول الله صلّى الله عليه وسلّم كانوا يدعون الصالحين - مثل الملائكة وعيسى وأمه وعزير وغيرهم من الأولياء - فكفروا بهذا مع إقرارهم بأنّ الله سبحانه هو الخالق الرازق المدبِّر. إذا عرفت هذا معنى "لا إله إلّا الله" وعرفت أنّ من نخا نبيًا أو ملكًا أو ندبه أو استغاث به فقد خرج من الإسلام، وهذا هو الكفر الذي قاتلهم عليه رسول الله صلّى الله عليه وسلّم. (وهاب، عس، ٣٦٦، ١١)

- الكفر: الستر لغة. فكل من ستر شيئًا وجحده فهو كافر ساتر بالنسبة لما ستره وجحده، وهو أنواع كالشرك، وقد يطلق كل منهما على الآخر. (جزائري، مواف٢، ٤٩٣، ٢)

- التكفير وهو التستّر؛ وكذلك الكفر هو الستر، والكافر هو الساتر لأنها تستّر الذنب وتغطّيه. (مخان، نمر، ٢١٧، ٢١)

كل

- إنّ الكل؛ عبارة عن كل ما يمكن دخوله في الوجود، في الماضي، والحال، والاستقبال. (جزائري، ذغ، ٦٤، ٦)

كلام

- الحق أنّ الكلام يطلق على معنيين: على الكلام النفسي، وعلى الكلام اللساني، وقد يقسم الأخير إلى حالتين: ما للمتكلّم بالفعل، وما للمتكلّم بالقوة، ويتبيّن الكل بالضدّ، كالنسيان للأول، والسكوت للثاني، والخرس للثالث. والمعنى يطلق على معنيين: المعنى الذي هو مدلول اللفظ، والمعنى الذي هو القائم بالغير، فالشيخ الأشعري لمّا قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الأصحاب منه أن المراد منه مدلول اللفظ، حتى قالوا بحدوث الألفاظ، وله لوازم كثيرة فاسدة كعدم التفكير لمنكر أن كلامه ما بين الدفّتين، لكنه علم بالضرورة من الدين أنه كلام الله تعالى، وكلزوم عدم المعارضة، والتحدّي بالكلام، بل نقول: المراد به الكلام النفسي بالمعنى الثاني شاملًا اللفظ والمعنى قائمًا بذات الله، وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالألسنة محفوظ في الصدور، وهو غير القراءة والكتابة والحفظ الحادثة، كما هو المشهور من أن القراءة غير المقروء. وقولهم: إنه مرتّب الأجزاء قلنا لا نسلّم، بل المعنى الذي في النفس لا ترتّب فيه ولا تأخّر كما هو قائم بنفس الحافظ ولا ترتيب فيه. نعم الترتيب إنما يحصل في التلفّظ لضرورة عدم مساعدة الآلة له وهو حادث، وتحمل الأدلّة التي على الحدوث على حدوثه جمعًا بين الأدلّة. وهذا البحث وإن كان ظاهره خلاف ما عليه متأخّرو القوم لكن بعد التأمّل تعرف حقيقته. والحق أنّ هذا المحمل محمل صحيح لكلام الشيخ ولا غبار عليه. (عاملي، كشك١، ٣١٤، ١)

- الكلام، في كل لغة، غير السريانية؛ يتركّب من الكلمات، لا من الحروف الهجائية. (جزائري، ذغ، ١٢٦، ٣)

- كل كلام هو كلام الله فلا كلام لغيره - تعالى - ، إذ الكلام من توابع الوجود، فما لا وجود له إلّا بالمجاز، فلا كلام له إلّا بالمجاز، ولا وجود إلّا له - تعالى -، فلا كلام إلّا كلامه - تعالى -، كما أنه لا سميع إلّا هو - تعالى -، فهو المتكلّم السميع كلامه. (تنبيه): الكتب والصحف المنزلة على الرسل - ما عدا القرآن الكريم - إنما أنزلت عليهم معاني مجرّدة، وهم عبّروا عنها بلغاتهم، كالعبرانية والسريانية وغيرهما. فلذا قبلت الكتب الإلهية التحريف، ما عدا القرآن العظيم، حيث أن ترجمتها كانت من الرسل - عليهم الصلاة والسلام - والترجمة تقبل التحريف، بخلاف المعنى، فإنه لا يمكن تحريفه، وأما القرآن الكريم، فإن الله - تعالى - أوجده في قلب جبريل وسمعه منظومًا عربيًّا معجزًا، كما هو عندنا. (جزائري، مواف١، ٤٦٥، ٢)

- إنّ الكلام في الأصل إسم مصدر ثم قال (اليازجي) أي أنّ الكلمة في اصطلاح النحاة قول مُفْرد أي لفظ يدلّ على معنى مفرد وقد شكّل مفرد بالجر ليكون نعتًا لمعنى وهو خطأ لأنّ القول المفرد هو ما ليس مركّبًا وهو ما استقلّ بالنطق مرّة بنفسه أو بمرادفه، فتفسيره له بما يكون معناه مفردًا خطأ، وإنّما هو تفسير للمفرد عند أهل المنطق، ولعلّ الذي غرّه قول ابن الحاجب وغيره الكلمة لفظ وضع لمعنى مفرد، مع أنّ لفظ المُفْرد في كلام ابن الحاجب نعت للفظ على الراجح كما قال شراحه، وعلى فرض جعله نعتًا للمعنى يكون نعتًا سببيًّا تقديره مفرد لفظه والذي يؤكّد ما قلناه أن عبدالله علمًا مركّب إضافي باتّفاق النحاة مع أن معناه مفرد، فشكله للمفرد بالجر تعسّف عن الطريق الجادة. (أسير، أرش، ٧، ٢٥)

- إنَّ الإنسان لمَّا لم يكن مكتفيًا بنفسه في معاشه ومقيماته لم يكن له بدٌّ من أن يسترفد المعاون من غيره؛ فوضعوا الكلام دلالة، ووجدوا اللِّسان أسرع الأعضاء حركة وقبولًا للترداد، فقطَّعوه على حركات أعضاء الإنسان التي يخرج منها الصوت، فوجدوه تسعة وعشرين حرفًا لا تزيد على ذلك، ثمَّ رأوا أنَّ الكفاية لا تقع بهذه الحروف، ولا يحصل المقصود بإفرادها؛ فركَّبوا منها الكلام. ودعت الحاجة إلى وضع الأسماء المشتركة؛ فجعلوا عبارة واحدة لمسمَّيات عدَّة، ثمَّ وضعوا على نقيضه كلمات لمعنى واحد، ولو كُرِّر اللَّفظ لسمُج ومُجَّ. وخالفوا بين الألفاظ والمعنى واحد. ثمَّ قسَّموها إلى متواردة، ومترادفة: فالمتواردة: كالخمر: تسمّى عقارًا، وصهباء، وقهوة، وسلسالًا. والسبع؛ ليثًا، وأسدًا وضرغامًا. والمترادفة: هي التي يُقام لفظ مقام لفظ لمعانٍ متقاربة يجمعها معنى واحد، كما يقال: أصلح الفاسد، ولمَّ الشعث، ورتق الفتق، وشعب الصَّدع. ويقال: خطيب مصقع، وشاعر مفلق. ثمَّ رأوا أنَّه يضيق نطاق النُّطق عن استعمال الحقيقة في كل اسم فعدلوا إلى المجاز والاستعارات. (مخان، بصل، ٩٨، ٣)

كلام الله

- أنزل الله تعالى عليهم (الأنبياء) صحفًا وكتبًا، جميعها حق، وهي كلها كلام الله تعالى القديم الذي ليس بحرف ولا صوت، صفة واحد لله تعالى، لا تعدّد فيها، ولا تركيب، نزل بها جبريل عليه السلام على قلوب الأنبياء عليهم السلام، بلسان قومهم، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (إبراهيم: ٤). فحيث ترجمت بالعبرية سمّيت توراة، وحيث ترجمت بالسريانية سمّيت إنجيلًا، وحيث ترجمت بالعربية سمّيت قرآنًا. وهذه الترجمة للقرآن المكتوبة في المصاحف، والمحفوظة في القلوب، والمتلوّة بالألسن، تُسمّى كلام الله أيضًا حقيقة، بسبب الإشتراك الوضعي بينها وبين المعنى القديم القائم بذات الله تعالى. (نابلسي، أش، ١٧٧، ١٦)

- (له) سبحانه وتعالى لا لغيره، إذ كلام غيره ليس مثل كلامه تعالى (كلام) قديم أزلي (ليس كالمعروف) عندنا من كلام المخلوقين، وهو صفة له تعالى قائمة بذاته لا تعدّد فيه ولا تكثر ولا ابتداء له ولا انتهاء، وهو المتّصف تارة بكونه أمرًا وتارة بكونه نهيًا وتارة بكونه خبرًا وتارة بكونه استفهامًا بحسب ما تعلّق به، وهذا الاتّصاف ظهوره بصورة ذلك عند المخاطبين من غير أن يتغيّر في نفسه عمّا هو عليه في حضرة ذات الله تعالى، كما أنّ القوة الناطقة في الإنسان لا تزول بالسكوت، ولا تتغيّر عمّا هي عليه باختلاف ما يصدر عنها من المعاني والكلمات، ولا تكثر بكثرة ذلك وتقلّ بقلّته بل تظهر بكل معنى وبكل كلمة هي عليه ظهورًا لا تتغيّر به عمّا هي عليه في نفسها، وهذا معنى قولهم إن الكلام الإلهي وهو معنى قديم قائم بذات الله تعالى، فافهم ما أرادوا بالمعنى المقابل للفظ لأنّه عرض، وإنما أرادوا أن كلام الله تعالى ليس بذات أخرى غير ذات الله تعالى، وإنّما هو صفة قائمة بذاته تعالى لا ينفكّ عن ذاته أصلًا كالقوة الناطقة في ذات الإنسان لا تفارق ذات الإنسان أصلًا. (نابلسي، رق، ١٤، ٢)

- كلام الله تعالى قديم، والحاصل أنّ الله تعالى متكلّم بكلامه القديم النفسانيّ مع ملائكته

وأنبيائه وخاصة أوليائه، فيخلق في نفوسهم معاني وكلمات على اختلاف لغاتهم، وقد ألهمهم بها ما أراده تعالى مما هو في علمه القديم، فتلقّوا ذلك منه على حسب قوة تجرّدهم واستعدادهم له، فسمّي في الملائكة والأنبياء عليهم السلام وحيًا، وسمّي في الأولياء إلهامًا، ولا شكّ أن تجرُّد الملائكة خصوصًا الخواص منهم كجبريل عليه السلام أكثر من تجرُّد البشر، وإن كان خواص البشر أفضل من خواص الملائكة عليهم السلام، لأنّ كلامنا في التجرّد لا في غيره من الفضيلة وتجرّد الأنبياء عليهم السلام أكثر من تجرّد الأولياء رضي الله عنهم ولهذا سمّي ما أوحي إلى جبريل عليه السلام فنزل به على قلوب الأنبياء عليهم السلام كلام الله، وسمّي قرآنًا وتوراة وإنجيلًا وزبورًا وصحائف وما أوحي إلى الأنبياء عليهم السلام وحيًا غير متلو، وكلام نبوّة وحكمة وحديثًا شريفًا، وما وقع في قلوب الأولياء رضي الله عنهم إلهامًا وحكمة وعلمًا لدنيًّا وفيضًا وفتحًا وكشفًا، ولا يُسمّى كلام الله تعالى لعدم تمام التجرّد ببقاء البشرية.
(نابلسي، رق، ١٤، ١٧)

- الأصوات والكلمات التي نزل بها جبريل على قلوب الأنبياء عليهم السلام هي كلام الله تعالى حقيقة، لأنّ كلام الله تعالى القديم ظهر بها وتصوّر بصورها من غير أن يتغيّر عمّا هو عليه في ذات الله تعالى، فمن أنكرها أو شيئًا منها أو استهزأ على حرف أو صوت منها فهو كافر بالله تعالى، وإن كلام الله تعالى النازل بها والمتصوّر بصورها منزّه عنها أزلًا وأبدًا.
(نابلسي، رق، ١٥، ١١)

- إن كلام الله يطلق على الكلام النفسي القديم بمعنى أنّه صفة قائمة بذاته تعالى، وعلى الكلام اللفظي بمعنى أنّه خلقه وليس لأحد في أصل تركيبه كسب، وعلى هذا المعنى يحمل قول السيدة عائشة ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى، وإطلاقه عليهما قيل بالاشتراك وقيل حقيقي في النفسي مجاز في اللفظي، وعلى كل من أنكر أن ما بين دفّتي المصحف كلام الله فقد كفر إلّا أن يريد أنّه ليس هو الصفة القائمة بذاته تعالى، ومع كون اللفظ الذي نقرؤه حادثًا لا يجوز أن يقال القرآن حادث إلّا في مقام التعليم لأنّه يطلق على الصفة القائمة بذاته أيضًا لكن مجازًا على الأرجح، فربما يتوهّم من إطلاق أن القرآن حادث أن الصفة القائمة بذاته تعالى حادثة، ولذلك ضُرِب الإمام أحمد بن حنبل وحُبِس على أن يقول بخلق القرآن فلم يرض.
(بيجوري، تمر، ٤٢، ١٢)

- أمّا كلام الله فيطلق أيضًا على كل من النفسي واللفظي، والأكثر إطلاقه على النفسي.
(بيجوري، تمر، ٥٤، ٢٢)

كلام حقيقي

- إنّ الكلام الحقيقي؛ هو الكلام النفسي الأزلي. فذكر الله تعالى لعبده، إذا ذكره؛ هو كنزول القرآن. والقرآن كلام الله حقيقة.
(جزائري، مواف١، ٢٨٣، ١١)

كلام الروح

- كلام الروح: هو أن يفرض المتكلّم نفسه ميتًا ويتكلّم عن نفسه الناطقة كقول أزاد:

زارت جزاها الله خيرًا مشهدي
فشممت منها في الضريح عبيرًا
ولقد أتى غصن رطيب تربتي
فرجوت تخفيف العذاب كثيرًا

(مخان، غيم، ٢٤، ٨)

كلمة

- من اصطلاحات المنطقيّين ما رأيت كالشكل والضرب وغيرهما. ومنها أنهم يعبّرون بالكلمة عن الفعل. وبالأداة عن الحرف. وبالكيفية عن الإيجاب والسلب. وبالكمّية عن الكلّية والجزئية. وبالجهة عن الضرورة والإمكان والامتناع. وبالشرف عن الإيجاب مع الكلّية. وبالخسَّة عن السلب مع الجزئية. وهي الأكثر دورًا في كتب القوم. (يازجي، قم، ٣٧، ١٤)
- إنّ للحق قولًا مع كلّ كائن، وإرادة كذلك، وإنَّ للحق نفسًا وعماء وكلمات. وإنَّ ظهور المُكوَّن في النفس الرحماني يسمَّى كلمة وأمرًا، وظهوره في العماء يسمَّى كونًا وخلقًا، ولكن الوهم يحضر هذا كله، وأبعد منه في العقل، ويصوّره بقوّته الوهمية الخيالية، كما يصوّر المحال الذي لا يتصوَّر في العقل وجوده. ويدركه صورة وجودية، وإن كانت تلك الصورة لا تقع ولا توجد في الوجود الحسّي أبدًا، ولكن لها وجود في مرتبة الوهم الخيال، وهو أحد مراتب الوجود. (جزائري، مواف٢، ٩٠٢، ١٨)
- قال ابن عقيل الكلمة إمّا إسم وإمّا فعل وإمّا حرف، لأنّها إن دلّت على معنى في نفسها فهي الإسم، وإن اقترنت بزمان فهي الفعل، وإن لم تدلّ على معنى في نفسها بل في غيرها فهي الحرف. (أسير، أرش، ٨، ١٥)
- قال ابن الحاجب وهي أي الكلمة إسم وفعل وحرف، لأنّها إمّا أن تدلّ على معنى في نفسها أولًا، الثاني الحرف، والأول إما أن يقترن بأحد الأزمنة الثلاثة أولًا، الثاني الإسم والأول الفعل. (أسير، أرش، ٨، ١٧)

كلمة التقوى

- قوله تعالى ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ (محمد: ١٩) وسمّاها سبحانه بالعروة الوثقى وكلمة التقوى وسمُّوها الطواغيت كلمة الفجور، ومن قال لا إله إلّا الله عصم دمه وماله ولو هدم أركان الإسلام الخمسة، وكفر بأصول الإيمان الستة. (وهاب، رشح، ٩٦، ٣)

كلّي

- إن قال قائل: "الوجود المطلق" لا يكون إلّا كلّيًا، فلو كان "واجب الوجود" أيضًا وجودًا مطلقًا، لزم أن يكون كليًا، فيلزم تعدّد الكلّي؛ والكلّي لا يتعدّد". قلنا: لا تعدُّد في الكلّي أصلًا. فإنّ الكلّي أمر اعتباري، عقلي. وإنّما يطلق الكلّي على الوجود المطلق، باعتبار ما يفهم من لفظ الوجود المطلق، من حيث كلية مفهوم هذا اللفظ في العقل، لا في الخارج. ويبقى الوجود المطلق إسمًا لوجود الواجب الذي في الخارج بالنسبة إلى وجودات الأشياء. فقيد الواجب هو معنى قيد المطلق، عندنا، كما هو مقتضى الشرع. فـ"الموجود المطلق الخارجي" موجود في الشرع، وغير موجود في العقل، لأنّ العقل، يعتبر إطلاقه قيدًا، ويسمّيه "الوجوب" ليميّزه عن قيود بقيّة الجزئيات، وهي: "الإمكان". والشرع هو الأحقّ أن يتبع دون العقل. فالوجود المطلق حينئذٍ له معنيان: أحدهما هو "المفهوم الكلّي العقلي"، ولم يقل أحد من الناس أصلًا بأنّه هو "واجب الوجود"، والثاني: هو "واجب الوجود" الذي تعتبر أهل النظر من المتكلّمين "قيد وجوبه" فيسمّونه "وجودًا جزئيًا" من جزئيات ذلك المفهوم الكلّي العقلي. ويرجّحون فيه اعتبار جهة العقل على اعتبار

جهة الشرع، بل يردون ولا يقبلون فيه اعتبار جهة الشرع الوارد بإطلاقه، كما قدّمناه. (نابلسي، وج، ١٢١، ١)

- أما كلّي نسبة للكل الذي هو جزئيه قوله (أي السنوسي)، وأمّا جزئيّ نسبة للجزء الذي هو كلّيه، وذلك لأنّ زيدًا مثلًا متركّب من إنسانية وتشخُّص، وكل جزئيّ فهو كل لكلّيه. (بيجوري، حبم، ٤٥، ٢٤)

- الكلّي ... ينقسم إلى قسمين: خارج عن الماهيّة وغير خارج عنها، والثاني ينقسم إلى قسمين ما هو عن الماهيّة بتمامها وما هو جزء منها، والثاني ينقسم إلى قسمين مساو للماهيّة وأعمّ منها، والقسم الأول أعني الخارج عن الماهيّة ينقسم إلى قسمين مختصّ بأفراد تحت حقيقة واحدة وغير مختصّ بها فهذه خمسة أقسام. (بيجوري، حبم، ٥٢، ١٤)

- إعلم أنّ للكلّي ثلاثة أقسام: كلّي منطقي وهو الذي ذكره المناطقة أعني ما لايمنع نفس تصوّر مفهومه من وقوع الشركة فيه، وكلّي طبيعي وهو ما صدق ذلك من غير اعتبار أنه لا يمنع نفس تصوّره من وقوع الشركة فيه كحقيقة الإنسان وحقيقة الحيوان من غير ذلك الاعتبار، وكلّي عقلي وهو كالذي قبله لكن مع اعتبار أنّه لا يمنع نفس تصوّره من وقوع الشركة فيه. (بيجوري، حبم، ١١٦، ٣٣)

- إعلم أنّ دلالة اللفظ إن كانت على تمام المعنى الذي وُضِع له كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق فهي المطابقة. أو على جزء منه كدلالته على الحيوان فقط فهي التضمُّن. أو على خارج عنه كدلالته على الضاحك فهي الإلتزام. والكلّي ينحصر في الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العامّ. (يازجي، قم، ٦، ١٤)

- إعلم: أنّ الوجود الذي وصفت به الممكنات، ونسب إليها، ليس هو الثبوت ولا الحصول ولا تحقّق، كما يقول المتكلّم والحكيم، لأنّها اعتبارات عقلية، لا وجود لها إلّا في الذهن، كسائر المصادر. وإنّما هو عند الطائفة العلية، وجدان الشيء نفسه في نفسه، أو غيره في نفسه، أو في غيره، وقال بعضهم: الوجود ما به وجدان الشيء، وتحقيقه التحقّق الذي له بالذات فهو محقّق في نفسه، وكلُّ شيء إنّما تحقَّق به، فتحقُّق كل شيء به؛ فرع تحقّقه هو في نفسه. وإنما سمّي عند القوم "بالوجود العام، وبالوجود المشترك" لفيضانه على جميع الأعيان الممكنة، واشتراكها فيه العقل الأول وما بعده إلى غير نهاية. فليس مرادهم بالمشترك والعام أنّه كلّي لا تحقّق له في الأعيان، كما فهم ذلك من كلامهم سعد الدين التفتازاني وردَّ عليهم. والحكم على شيء قبولًا أو ردًّا؛ فرع تصوّره، كما تصوّره القائل. فإن الكلّي بالمعنى المتعارف بين أهل الميزان لا وجود له خارج الذهن، والوجود عند القوم قائم بنفسه مقوِّم لغيره من الموجودات في مراتبها، كما يسمّيه بعضهم "بالتجلّي الساري، في جميع الذراري" كما يسمّيه بعضهم "بنفس الرحمن" نظرًا إلى ما حصل بالوجود من التنفيس عن الأسماء الإلهية والحقائق الممكنة، وهو المسمّى "بالروح الكل" عندما تنزل إلى مراتب الإمكان، ولم يكن معدومًا ووجد، إذ الوجود لا يكون عدمًا. ولو كان ممكنًا لما كان بينه وبين الممكنات التي كساها الحق إيّاه فرق، فيحتاج إلى وجود

وتسلسل، أو يدور ويؤدّي إلى محال، وهو أن لا توجد هذه الممكنات، وقد وجدت. (جزائري، مواف٢، ٦٤٠، ١٣)

كلّي إضافي

- الكلّي الإضافي وهو ما اندرج تحت غيره سُمِّي بذلك لأنّ كلّيته بالإضافة لما اندرج تحته. (بيجوري، حبم، ٥٠، ٨)

كلّي حقيقي

- الكلّي الحقيقي وهو ما كانت كلّيته بالنظر إلى حقيقته. (بيجوري، حبم، ٥٠، ٤)

كليات

- أمّا أنّ العقل، يدرك الكلّيات؛ فلأنّا نعرف: أنّ الأشخاص الإنسانيّة؛ مشتركة في الإنسانيّة، ومتمايزة بخصوصياتها. وما به المشاركة؛ غير ما به الممايزة. فالإنسانية - من حيث هي إنسانية - مغايرة لهذه المشخّصات. وأمّا أن إدراك الكلّيات؛ أشرف. فلأنّ إدراك الكلّيات؛ ممتنع التغيّر. وإدراك الجزئيّات؛ واجب التغيّر. ولأنّ إدراك الكلّي؛ يتضمّن إدراك الجزئيّات، الواقعة تحته. لأنّ ما ثبت للماهية؛ يثبت لجميع أفرادها. (جزائري، ذغ، ٦٤، ١١)

كلّية

- ظاهر كلام المؤلّف (السنوسي) أنّ الكلّيّة والجزئيّة وصفان للفظ، وليس كذلك بل هما وصفان للمعنى، نعم يوصف بهما اللفظ مجازًا من وصف الدال بما للمدلول، كما أنّ التركيب والإفراد وصفان للفظ لا للمعنى، لكن يوصف بهما المعنى مجازًا من وصف المدلول بما للدّال، فاللفظ من حيث هو لا يصحّ وصفه بالكلّية والجزئيّة لصحّة وصفه بإزاء كل معنى، وإنّما يصحّ وصفه بهما باعتبار المعنى. (بيجوري، حبم، ٤٥، ٢٧)

كم

- العَرَض ثلاثة أقسام: الكم وهو المقدار، والكيف كاللون والطعم والرائحة، والنسبة وهي سبعة أقسام: المضاف وهو النسبة المتكرّرة كالأبوّة والبنوّة والفوقيّة والتحتيّة، والأين وهو الحصول في المكان، والمتى وهو الحصول في الزمان كالعتاقة والحداثة، والوضع وهو الهيئة الحاصلة للجسم من نسبة بعض أجزائه إلى بعض أو إلى الأمور الخارجية كالسماء والأرض مثل القيام والقعود، والجدّة وهو نسبة الشيء إلى ملاصق ينتقل بانتقاله كالتعمّم والتقمّص والتختّم، والتأثير كالقطع، والتأثّر كالانقطاع، فمجموع أقسام العرض تسعة وهو ممتنع بقاؤه، لأن البقاء عَرَض، فلو بقي العَرَض لقام العَرَض بالعَرَض، والعَرَض لا يقوم بنفسه بل لا بدّ له من جوهر يقوم به، فكيف يقوم به غيره، وإذا امتنع بقاؤه وجب حدوثه، والله تعالى قديم فيستحيل عليه أن يكون حادثًا فليس هو عَرَضًا سبحانه وتعالى. (نابلسي، رق، ٩، ٣)
- الكم هو المقول على كل عَرَض يقتضي القسمة في جهة فقط وهو الخط، أو في جهتين وهو السطح، أو في ثلاث وهو الجسم التعليمي. (بيجوري، حبم، ٦١، ٣)

كمال التمدُّن والعمران

- الواسطتان المقومتان ... لكمال التمدّن والعمران: (إحداهما): تهذيب الأخلاق بالآداب الدينية، والفضائل الإنسانية، التي

هي لسلوك الإنسان في نفسه ومع غيره مادة تحفيظية، تصونه عن الأدناس، وتطهره من الأرجاس، لأنّ الدين يصرف النفوس عن شهواتها ويعطف القلوب على إرادتها، حتى يصير قاهرًا للسرائر، زاجرًا للضمائر، رقيبًا على النفوس في خلواتها، نصوحًا لها في جلواتها. فبهذا المعنى كان الدين أقوى قاعدة في صلاح الدنيا واستقامتها، وهو زمام للإنسان، لأنه ملاك العدل والإحسان، فالدين الصحيح، هو الذي عليه مدار العمل في التعديل والتجريح، فحقيق على العاقل أن يكون به متمسّكًا، ومحافظًا عليه ومتنسّكًا، فأدب الشريعة ما أدّى الفَرْض، وأدب السياسة ما عمّر الأرض، وكلاهما يرجع إلى العدل الذي به سلامة السلطان، وعمارة البلدان، لأنّ من ترك الفرض فقد ظلم نفسه، ومن خرب الأرض فقد ظلم غيره وأظلم بالإساءة أمسه.

... (والواسطة الثانية): هي المنافع العموميّة، التي تعود بالثروة والغنى، وتحسين الحال، وتنعيم البال، على عموم الجمعية، وتبعدها عن الحالة الأوّلية الطبيعية، فإنّ نور التمدّن الجامع لهاتين الوسيلتين، تذوق به العباد طعم السعادة، ويعدُّ تمدّنًا عموميًّا. وأمّا إذا كان في البلد تقدّمات جزئيّة، في أشياء خصوصية، كالبراعة في الفلاحة، فلا يعد هذا التمدّن إلّا محليًّا، ولذلك نرى كثيرًا من الممالك والأمصار امتاز أهلها بمزايا خصوصية، وبرعوا فيها، بحيث لا تصل إلى اصطناعها الممالك المتمدّنة، ومع ذلك فلا تعد في باب التمدّن مثل غيرها متمكّنة. (طهطاوي، اكا١، ٢٤٩، ٧).

كمال الحرية

- إنّ من واجبات الممالك التي تنال الحرية ولو خصوص الشخصية أن يقابلوا تلك النعمة بإظهار آثارها واستجناء ثمارها بتعاطي المعارف وأنواع الصناعات الراجعة إلى الأصول الأربعة الفلاحة والتجارة والأعمال البدنية والفكرية، وبهذه الأصول قوام السعادة الدنيوية المربية للهمّة الإنسانية وكمال الحرية المؤسّسة على العدل وحسن نظام الجماعة حتى يكون المحترف مثلًا آمنًا من اغتصاب شيء من نتائج حرفته أو تعطيله في بعض أحوال خدمته، فما ينفع الناس كون أرضهم خصبة كريمة المنابت إذا كان الباذر فيها لا يتحقّق حصاد ما زرع، ومن الذي يُقْدِم حينئذٍ على ازدراعها، ولضعف أمل الناس في كثير من أراض آسيا وأفريقية تجد أخصب مزارعها بورًا معطّلة، ولا شكّ أنّ العدوان على الأموال يقطع الآمال، وبقدر انقطاع الآمال تنقطع الأعمال إلى أن يعمّ الاختلال المفضي إلى الاضمحلال. (تونسي، أقوم، ٧٦، ٩)

كمال السياسة

- من الناس من يظنّ أنّ الأمم لا تعجز عن إدراك درجات كمال السياسة ولو كانت في طفولية الآداب والمعارف إذا كانت حكومتها مستقيمة الأحوال وصافية النوايا وشديدة العزم في الإجراء وفي إنفاذ أحكام العدل والإنصاف بعيدة عن مراعاة الخواطر والأغراض وعناصر الرشوة والفساد وعاملة على جعل القوانين والنظام محورًا لكل حكم وإجراء وأساسًا لكل عمل وتدبير، ولم يخطئوا في ظنّهم فإن كل حكومة شأنها ذلك الشأن لا تعجز استبداد سياستها بالعدل والإنصاف سعادة رعاياها

وسلّم تقدّمهم وتمدّنهم، على أنّه لا سبيل إلى ذلك ما لم تكن الحكومة كلها من الملك إلى أصغر الضابطين من أمة قد فازت بذلك الكمال وسادت بالسيف المادي أو الأدبي على الأمة التي تسوسها، فتمكّنت من أن تقبض على جميع أزمة السياسة والأحكام بالتدبير أو بالقوة الغالبة، فلا يكون إدراك كمال السياسة للأمّة التي لا تزال في طفولية الآداب والمعارف ولكنها تكون لأمة قد منحها الله بركات المعرفة وقوّة الانتصار للحق والعدل. وهذه قاعدة يسهل على كل أمة أن تدركها فتعرف هل من الممكن أن تتمتّع بسياسة مستقيمة وأحكام منصفة حال كون عنان الإدارة وزمام الحكم في يديها أو في يدها ويد أمة أخرى ضمّت إليها بر باطات الدين والعادات والجيرة واتّفاق الصوالح أو بإحداها بعد فتح أو بعد اتّحاد، فأمستا في ظروف واحدة أو متقاربة من جهة الأدبيات والماديات والصوالح، ومن المعلوم أن بلوغ درجة الكمال في شيء في العالم ضرب من المحال، غير أنّه شتّان بين الذين قربهم من الكمال أقرب من قربهم إلى النقصان التام، والذين بعدهم عن ذلك النقصان أقصر من بعدهم عن الكمال، فالتفاوت أساس الحكم في ذلك، ومن المؤكّد أن جميع الأمم باتت تعلم أنها محتاجة إلى الإصلاح فترى بعضها في شاغل من جهة نظاماتها الأساسية وبعضها من جهة قوانينها وبعضها من جهة ماليّتها وقطع أسباب الفساد من السائس والمسوس بقوانين جديدة يظهر لزومها عند ظهور الفساد الناشئ عن الاحتياج إليها. (سبستاني، فجل١، ٣٠٩، ٣٥)

كمبيال

- حيث كان البريد في الممالك الإسلامية منتظمًا عوضوا من النقود سفاتج ترسل مع البريد ليستبدلها صاحب البريد مع من يريد إرسال مال لبلد الآخر، فيحصل الغرضان مع الأمن، وعلى كل حال فمعطي السفتجة يلزمه أن يضع قدر ما تضمّنته من المال تحت يد من يأتمنه صاحب البريد أو يعيّنه السلطان لذلك ليجده عند الرجوع بغيرهان وقد نصّ فقهاء الحنفية على صحّة دفع المال لتاجر على أن يدفعه لصديقه في بلد آخر، ويكون الدفع على وجه القرض لا الأمانة حتى يستفيد الدافع سقوط خطر الطريق، أو أنّ التاجر يقرض تاجرًا آخر على أن يقضيه ذلك في بلد يريده المقرض، فيستفيد سقوط خطر الطريق، وحكمه الكراهة عندهم، قال في الدرّ في كراهة السفتجة وهي إقراض لسقوط خطر الطريق فكأنّه أحال الخطر المتوقّع على المستقرض، فكان في معنى الحوالة، وقالوا إذا لم تكن المنفعة مشروطة ولا متعارفة فلا بأس، ولفظ السفتجة بضم السين وتفتح وسكون الفاء وفتح التاء واحدة السفاتج، فارسي معرّب أصله سفته وهو الشيء المحكم، سُمّي هذا القرض به لأحكام أمره كذا في فتح القدير، وتُسمّى اليوم في عرف التجّار بالبوليصة والكمبيال. (سنوسي، مدر، ٢١٦، ٥)

كميّة

- من اصطلاحات المنطقيّين ما رأيت كالشكل والضرب وغيرهما. ومنها أنهم يعبّرون بالكلمة عن الفعل. وبالأداة عن الحرف. وبالكيفية عن الإيجاب والسلب. وبالكمّية عن الكلّية والجزئية. وبالجهة عن الضرورة والإمكان

والامتناع. وبالشرف عن الإيجاب مع الكلّية. وبالخسَّة عن السلب مع الجزئية. وهي الأكثر دورًا في كتب القوم. (يازجي، قم، ٣٧، ١٦)

كُنْ

- إنّ الصبر أمر يقدّره الله تعالى عليك فينزله إليك عند المصائب إن كان لك صبر في علمه وتقديره؛ وإن كان لك ضجر أنزله إليك من غير صبر فأنت موضع لجريان الحكم الأزلي والتقدير، فأمره لك بالصبر في قوله تعالى لك اصبر هو تكوين الصبر فيك تكوينًا خاصًّا كما أخبر تعالى عن تكوين العام بقوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠)، فقوله كن أمر بالتكوين، فيكون ذلك الشيء المأمور بالتكوين لا محالة من غير مخالفة للأمر لأنّه لما كان بالله تعالى فلا يمكنه المخالفة وهو قوله وما صبرك إلّا بالله في التكوين الخاص. (نابلسي، رت، ٩٥، ١٥)
- قال ابن الحرث حدّثنا علي بن أبي طالب رضي الله عنه ويده على كتفي قال، حدّثني رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ويده على كتفي قال، حدّثني جبريل ويده على كتفي قال، سمعت إسرافيل يقول، سمعت القَلَم يقول، سمعت اللّوح يقول، سمعت الله عزّ وجلّ يقول من فوق العرش، يقول للشيء كن فلا تبلغ الكاف النون حتى يكون ما يكون. (سنوسي، مع، ١٨، ١٦)
- إنّه - تعالى - هو الكائن عند قوله "كُنْ" يأمر نفسه بالكون فيكون لنفسه. فالكون والمكوِّن والكائن عين واحدة، لأنّ "كُنْ" حرف وجودي، ولا وجود إلّا هو، فلا يكون إلّا هو. (جزائري، مواف٢، ٧٥٧، ٢٠)
- إنَّ أمر الحق - تعالى - الشيء الذي يريد إيجاده، وهو قوله: "كن" بمعنى أوجد من "كان" التي هي حرف وجودي، لا من "كان" التي هي من الأفعال الناقصة، يساوق الخلق الوجودي لا الخلق التقديري، أي يصاحبه، بحيث لا يتقدّم أحدهما الآخر، فزمان عين قوله تعالى "كُنْ" عين قبول المأمور للتكوين، فيكون كونًا. فأضاف التكوين إلى الذي يكون، لا إلى الحقّ، ولا إلى القدرة. فإن الآمر والمأمور والأمر شيء واحد، فما أمر إلّا نفسه. ولا كان إلّا هو. فإنَّ معنى الإمكان هو قبول الممكن لظهور الحق بصورته. فمعنى "كُنْ": أقبل ظهوري بك، والذي يكون إنّما هو الصورة الخاصّة، كظهور الصورة المنقوشة في الخشب مثلًا، وليس الترتيب والجواب المفهوم من الفاء، في قوله "فَيَكُونُ" إلّا في الرتبة، وهو تقدُّم المأمور على المأمور به في التعقُّل. وأمّا في الخارج فهما متصاحبان لا متتابعان. فلازمان بينهما كالبرق مثلًا: آن لمعانه؛ آن انصباغ الهواء به. وآن ظهور الأشياء؛ آن إدراك البصر الأشياء، فلا ترتيب ولا تعقيب في هذه الأمور إلّا في التعقُّل. وأمّا في الخارج فجميعها في آن واحد. (جزائري، مواف٢، ٩٠٠، ٢٢)

كناية

- الكناية أن يثبت حكم من الأحكام ولا يقصد به ثبوت عينه بل المقصود إنتقال ذهن المخاطب إلى ما يلزمه لزومًا عاديًا أو عقليًا كما في عظيم الرماد فإن المعنى كثرة الضيافة. (دهلوي، فت، ٧٧، ١٧)
- الفرق بين الكناية والتعريض أن الكناية أن تذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له، والتعريض أن تذكر شيئًا يدلّ به على شيء لم تذكره، كما

يقول المحتاج للمحتاج إليه: جئتك لأسلّم عليك ولأنظر إلى وجهك الكريم. (مخان، نمر، ٧٧، ٥)

كنز

- أصل الكنز في اللغة: الضمّ والجمع، ولا يختصّ بالذهب والفضّة. قال ابن جرير: الكنز كل شيء مجموع بعضه إلى بعض، في بطن الأرض كان أو على ظهرها. انتهى. واختلف أهل العلم في المال الذي أديت زكاتة هل يُسمّى كنزًا أم لا؟ فقال قوم: هو كنز، وقال آخرون: ليس بكنز. ومن القائلين بالقول الثاني عمر بن الخطاب وابن عمر وابن عباس وجابر وأبو هريرة وعمر بن عبد العزيز وغيرهم. وهو الحق للأدلّة المصرّحة بأن ما أدّيت زكاته فليس بكنز، وإنّما خصّ الذهب والفضة دون سائر الأموال بالذكر لأنّها أثمان الأشياء وغالب ما يكنز، وإن كان غيرهما له حكمهما في تحريم الكنز. (مخان، نمر، ٢٥٨، ١٧)

كنية

- أمّا الكنية، فهي نوع تكريم، وكنّى النبيّ صلّى الله عليه وسلّم صهيبًا بأبي يحيى، وعليًّا بأبي تراب، وكنّى أخا أنس وهو صغير بأبي عمير، وكان هديه تكنية من له ولد، ومن لا ولد له، ولم يثبت عنه أنّه نهى عن كنية إلّا الكنية بأبي القاسم، فاختلف فيه، فقيل: لا يجوز مطلقًا، وقيل: لا يجوز الجمع بينهما وبين اسمه، وفيه حديث صحّحه الترمذي، وقيل: يجوز الجمع بينهما، لحديث علي: إن وُلِد لي من بعدك ولد أسمّيه باسمك، وأكنّيه بكنيتك؟ قال: "نعم" صحّحه الترمذي. وقيل: المنع مختصّ بحياته. والصواب أنّ التكنّي بكنيته ممنوع منه، والمنع في حياته أشدّ، والجمع بينهما ممنوع منه، وحديث علي في صحّته نظر، والترمذي فيه نوع تساهل في التصحيح. وقد قال علي: إنها رخصة له، وهذا يدلّ على بقاء المنع لمن سواه. وحديث عائشة "ما الذي أحلّ اسمي، وحرّم كنيتي غريب" لا يعارض بمثله الحديث الصحيح. (وهاب، مع، ١٣٤، ٣)

كواغد مالية

- إنّ قوة المجموع أشدّ بكثير من قوى الجميع، والناس إذا تعاضدوا على شيء توصّلوا إلى المقصود منه ولو كان من أصعب الأمور، وكفى حجّة لذلك الحادثان الهائلان وهما بنك فرنسا المشهور ومستعمرات الإنكليز بالهند، فإنّ دولة إنكلترة تملّكت بجمعية من تجارها تسمّى كومبانية الهند مسافة ثلاثة ملايين وخمسمائة ألف متر مربّعًا بها من السكان مائة وخمسة وثمانون مليون نفس، وأمّا بنك فرنسا فإنّه كان في سنة ثمانمائة وألف رأس ماله ثلاثون مليون فرنك متجمّعة من ثلاثين ألف سهم، وفي سنة ثمان وأربعين وثمانمائة وألف بلغ ما به من النقود أحدًا وتسعين مليون فرنك، وبلغت كواغده المالية الرائجة بين الناس وفي المعاملة رواج المسكوك مقدار اثنين وخمسين وأربعمائة مليون فرنك في أواخر سنة تسع وأربعين وثمانمائة وألف، رخص من الدولة للبنك المذكور أن يزيد في كواغده الرائجة إلى أن تبلغ مقدار خمسة وعشرين وخمسمائة مليون فرنك، وفي سنة سبع وخمسين وثمانمائة وألف طلب البنك من الدولة تجديد المدّة إلى تمام أربعين سنة مستقبلة، فأذنت له بشرط تضعيف ما به من النقود حتى يصير تقريبًا مائتي مليون فرنك، فضاعف ذلك وتمّمت له الدولة

مطلوبه، ثم إن من تصرّفات البنك عندهم صرف كواغد الحوالات التي تكون مصحّحة بخط ثلاثة أشخاص يعرف مجموعهم بالملأ الذي يناسب المعاملة بذلك المبلغ الذي تضمّنته، وقبض ما كلّف البنك بقبضه من الحوالات لأربابها بأجر معلوم إلّا إذا كانت في البلد الذي هو به فإنّه يفعل ذلك بلا عوض، وقبول ودائع الناس لمجرّد حفظها ومراسلة من يضع فيه مالًا وتتميم المحاسبة معه وإقراض المال لمن يريده إذا دفع رهنًا ثقة غير الربع والعقار من كل ما يصير عينًا بسهولة كسهام طرق الحديد، والكواغد التي تباع من اقتراض الدول، والسبائك ونحوها، وإعطاء كواغد الحوالات على نوّابه، كما يحيل عليه النوّاب أيضًا وله خمسة وخمسون نائبًا في بلدان متفرّقة. (تونسي، أقوم، ٧٨، ١٨)

كواكب

- إسم الكواكب يشمل الكواكب الثابتة، وهي في الفلك، الذي هو أحد الأفلاك المخلوقة للبقاء. (جزائري، مواف٢، ٦٧١، ١٨)

كومسيون

- لهذين المجلسين أي مجلس السناتو ومجلس وكلاء العامّة تراتيب لتحسين إدارة خدمتهم كتقسيم الأعضاء إلى عدّة أقسام تجتمع اجتماعات سريّة للتأمّل في النوازل قبل عرضها على الاجتماع العام ونحو ذلك، واعلم أنّ أهل القمرتين أعني مجلس السناتو ومجلس النوّاب يقترعون في كل سنة عند ابتداء الخدمة على المعروض الذي يكون جوابًا على خطبة الأمبراطور التي يلقيها عليهم بعد ندبه إيّاهم للاجتماع، وعند المفاوضة في المعروض المذكور يحضر نوّاب من الدولة في القمرتين ليشرحوا لهم سياستها ويناضلوهم عنها، وذلك المعروض هو المسمّى عندهم بالإدريس، وقد يتضمّن تلميحات وإشارات تنبئ عن مقاصدهم من غير أن يخرجوا عن حدود الحقوق القانونية، ومباحثهم تتناول سائر متعلّقات السياسة الداخلية والخارجية لأنّ الدولة تعرض على ذينك المجلسين سياساتها على العموم، وترسل إليهما المكاتيب السياسية الواردة إليها والصادرة عنها، كما أن خطبة رئيس الدولة التي تفتتح بها الخدمة في المجلسين تتضمّن الإشارة إلى السياسة الداخلية والخارجية المفصّلة في حججها المعروضة، وكل من المجلسين المذكورين يكلّف كومسيونًا أي جماعة منتخبة منه لتحرير الجواب عن الخطبة المذكورة، وقد تقع المجادلة أولًا ويحضر غالبًا مكلّف من الدولة لإيضاح ما يشكّل عليهم من مقاصدها، والكومسيون المشار إليه يجيب عن سائر المقاصد التي أشار إليها رئيس الدولة أما بالقبول والثناء أو بعدم الإقناع والارتضاء، ثم توزّع نسخ جواب الكومسيون على سائر أعضاء المجلس وتقع المفاوضة فيه بعد ذلك علنًا، وهناك يلتمس كل عضو ما يراه من التبديل والتغيير. وقد كان التبديل في المدة الأولى محجرًا على مجلس وكلاء العامّة وإنّما يلقي إليهم صورة الجواب فيقبلونه على ما هو عليه أو يمتنعون من قبوله، ثم أبيح لهم التصرّف فيه. (تونسي، أقوم، ١٤١، ١٣)

كون

- حال الكون: وجود لا حدّ له ولا مدى وبدء، ليس له ابتداء يفوق طول العيان، فلم يره بشرٌ

قطّ ويسمو على إدراك الأذهان، فلا يمثّله إلّا ذاته فقط حتى إذا ما لمح كمالاته المتجسّدة واستلمح عناياته المؤيّدة أوحى إلى الأبواب السرمدية فانفتحت، وأوعز إلى غوامض الحركة فاتّضحت، فاندفع الغبار السكوني من تلك المصارع الدهرية وانتشر في هاتيك العرصات الأبدية، وإذ تبلبل ببعضه تسلّح بالتجاذب وحمل حمل التحارب فانطبق كل على قرينه بالالتصاق طبق إيعاز الخلاق، فنجمت العوالم الكروية شموسًا وكوكب درّية وانطلقت ثانويات تلك الملاحم الكونية أجيجيًا شبّ من صراع ذلك الجم الغفير فأحرق دقائق الأثير حتى انبجس نور الاحتراق وأنار غسق الانطباق، فكانت الحرارة في الأكوان بظهور النور للعيان. (مرّاش، سام، ١٢٩، ١)

- الصور الحاملة للطبائع كلها من تراب وماء وهواء ونار وجماد ونبات وحيوان وجن وإنسان وأفلاك وأملاك إنّما هي أعراض في الجوهر الواحد بالحقيقة، المتعدِّد بحسب الصور، يلبس الجوهر صورة فيسمَّى بها، كانت ما كانت. وهو المسمَّى بالكون، أي انتقلت من العدم إلى الوجود. ويخلع صورة فيزول عنه ذلك الاسم بزوالها، وهو المسمَّى بالفساد، أي انتقلت من الوجود إلى العدم، وزال عنها ما ظهر من الكون والوجود وهكذا العالم كلّه دائم الكون والفساد في الصور في كلِّ نفس، غير أنه إذا خلع الجوهر ولبس صورة مثلها يقع اللبس، فتتلبَّس الصورة الثانية بالأولى، أي الصورة الكائنة بالفاسدة، وهو الخلق الجديد، الذي الناس في لبس منه، وما أدركه أهل الله أهل الكشف والوجود وبعض الحكماء القدماء، أدركوه عقلًا. (جزائري، مواف٢، ٦٧٥، ١١)

- إنّ للحق قولًا مع كلِّ كائن، وإرادة كذلك، وإنّ للحق نفسًا وعماء وكلمات. وإنَّ ظهور المُكوَّن في النفس الرحماني يسمَّى كلمة وأمرًا، وظهوره في العماء يسمَّى كونًا وخلقًا، ولكن الوهم يحضر هذا كله، وأبعد منه في العقل، ويصوّره بقوّته الوهمية الخيالية، كما يصوّر المحال الذي لا يتصوَّر في العقل وجوده. ويدركه صورة وجودية، وإن كانت تلك الصورة لا تقع ولا توجد في الوجود الحسّي أبدًا، ولكن لها وجود في مرتبة الوهم الخيال، وهو أحد مراتب الوجود. (جزائري، مواف٢، ٩٠٢، ١٨)

- قوله (ابن عربي): (في كون جامع يحصر الأمر). الكون يستعمله بعض الناس في استحالة جوهر إلى ما هو دونه، والكون عند الفلاسفة حلول صورة جديدة في الهيولى، وعند المتكلّمين هو الحصول في الحيِّز كيف، وكثير من المتكلّمين يستعملونه بمعنى الإبداع، وهو مراد سيّدنا هنا، أي في مبدع جامع لما تفرّق في العالم من الحقائق الإلهية المؤثّرة والحقائق الكونيّة المتأثّرة عنها، من ملك وفلك وروح وجسم وطبيعية وجماد ونبات وحيوان. والحصر عرفًا؛ إثبات الحكم ونفيه عمّا عداه، ولغة المنع والتضييق والجمع، وهو المراد هنا. والأمر قد يطلق على مقصد وشان تسميته المفعول بالمصدر. والمراد بالأمر هنا أمر الله الذي قال في حقّه تعالى: ﴿ذَٰلِكَ أَمْرُ اللَّهِ أَنزَلَهُۥٓ إِلَيْكُمْ﴾ (الطلاق: ٥). وهو عين الوجود في كل موجود، وهو الروح الكل. (جزائري، مواف٣، ١٣٤١، ٢١)

كونستيتوسيون

- من أهمّ ما اجتناه الأورباويون من دوحة الحرية تسهيل المواصلة بالطرق الحديدية وتعاضد الجمعيات المتجرية والإقبال على تعلّم الحرف والصنائع، فبالطرق تستجلب نتائج البلدان القاصية قبل فوات إبّان الانتفاع بها بعد أن كان جلبها متعذّرًا لطروء الفساد عليها في الطريق أو لزيادة كرائها على إضعاف قيمتها، وبالجمعيات تتّسع دوائر رؤوس الأموال فتأتي الأرباح على قدرها، وتتداول على المال الإيدي المحسنة لتنميته، وبتعلّم الحرف تكتسب الأموال الذريعة عن غير رأس مال، وقد رأينا بالمشاهدة أن البلدان التي ارتقت إلى أعلى درجات العمران هي التي تأسّست بها عروق الحرية والكونستيتوسيون المرادف للتنظيمات السياسية، فاجتنى أهلها ثمارها بصرف الهمم إلى مصالح دنياهم المشار إلى بعضها، ومن ثمرات الحرية تمام القدرة على الإدارة المتجرية، فإنّ الناس إذا فقدوا الأمان على أموالهم يضطرّون إلى إخفائها فيتعذّر عليهم تحريكها، وبالجملة فالحرية إذا فقدت من المملكة تنعدم منها الراحة والغنى ويستولي على أهلها الفقر والغلاء ويضعف إدراكهم وهمّتهم كما يشهد بذلك العقل والتجربة. (تونسي، أقوم، ٧٧، ٢)

- إعلم أنّ نظام الإدارة السياسية بفرنسا ناشئ عن موافقة جمهور الأمّة في الحادي والعشرين والثاني والعشرين من دجمبر سنة إحدى وخمسين وثمانمائة وألف ومؤسّس على قواعد المعاهدة المسمّاة عندهم بالكونستيتوسيون المعطاة لهم في الرابع عشر من يناير سنة اثنتين وخمسين وعلى عدّة شروط صدرت بعد ذلك التاريخ، وهذا الكونستيتوسيون منشأة أنّ رئيس الربوبليك أي الدولة الجمهورية استشار العامة وبمساعفتهم أسّسه على الأصول الآتية: التي أولها أن يبقى الرئيس مدّة عشر سنين ثم يطالب في تصرّفاته، الثاني الوزراء يطالبون لرئيس الدولة فقط، الثالث مجلس الدولة المركّب من الأعيان المنتخبين مكلّف بإحضار القوانين والمدافعة عنها أمام أهل القمرة، الرابع أهل القمرة أي مجلس نواب العامة يتحاورون في القانون المراد تحريره ويقترعون عليه، وأعضاء هذا المجلس يختارهم العامة، الخامس مجلس السناتو يتركّب من الأعيان الذين لهم مزيد شهرة في المملكة وعليهم حراسة أصول القوانين والحرية العامة. فبرز الكونستيتوسيون مؤسّسًا على هذه الأصول في الرابع عشر من يناير سنة اثنتين وخمسين المتقدّم ذكرها وتعيّنت السلطة الحكمية بأن يتصرّف رئيس الربوبليك بواسطة الوزراء ومجلس الدولة ومجلس السناتو وأهل القمرة والسلطة التأسيسية بأن تكون باتّفاق الرئيس مع أهل القمرتين أعني السناتو ومجلس النوّاب. (تونسي، أقوم، ١٣٧، ٣)

- إعلم أنّ الكونستيتوسيون الإنكليزي كما أشار إليه لورد بروغم ليس بسيطًا بل هو مركّب من ملاحظة أمور ناشئة عن تركّب الدولة الإنكليزية من الأصول الثلاثة التي لا تخلو دولة ملكية عن واحد منها، وذلك أنّ الدولة إمّا أن تكون أوتوكراتيك أي استبدادية، أو أريستوكراتيك أي زمامها بيد الأعيان، أو ديموكراتيك أي أمرها بيد العامّة. (تونسي، أقوم، ١٩٥، ٨)

- تأسّس الكونستيتوسيون الإنكليزي على

الأصلين المتقرّرين بين الدول الأوروباوية وهما: أن ينوب عن القوة السلطانية مجالس مستقلّة في تصرّفها، وأن لا تمضي أحكامها إلّا بموافقة الملك لها. وأما ما يعرض للكونستيتوسيون المذكور من مزيد القوة والضعف فإنّما ذلك من اختلاف عاداتهم وتبدّل أوقاتهم، إذ لم يكن الكونستيتوسيون عندهم أمرًا سياسيًّا متّفقًا عليه، ولم يكن صادرًا في أصله عن أملاء ورويّة وأعمال للقواعد العلمية كما فعله الفرنساويون، بل هو نتيجة ملاحظة أحوال وعادات كما أشرنا إليه، وقال دوك ديان الذي كان امبشدور فرنسا بلندرة أنّ الكونستيتوسيون الإنكليزي مستجمع من القوانين القديمة والجديدة، ولا يخلو من نوع ارتباك، إذ قد يوجد فيه حكمان متناقضان في نازلة واحدة بأن يصدر حكم جديد فيها قبل إبطال الأول وتركه بمقتضى حب الأمّة للتمدّن مع احترامهم لعاداتهم القديمة. (تونسي، أقوم، ١٩٥، ١٤)

كيف

- كيف، كلمة يسأل بها عن كيفيّة الشيء، والله تعالى خلق هذه الكلمة، وخلق معناها، وخلق قائلها، وخلق سؤاله، وخلق جميع الكيفيّات، فلا يتصوّر أن يوصف بشيء خلقه، فلا يقال عنه: كيف هو؟ (نابلسي، أش، ١٧٠، ١٠)
- العَرَض ثلاثة أقسام: الكم وهو المقدار، والكيف كاللون والطعم والرائحة، والنسبة وهي سبعة أقسام: المضاف وهو النسبة المتكرّرة كالأبوّة والبنوّة والفوقيّة والتحتيّة، والأين وهو الحصول في المكان، والمتى وهو الحصول في الزمان كالعتاقة والحداثة، والوضع وهو الهيئة الحاصلة للجسم من نسبة بعض أجزائه إلى بعض أو إلى الأمور الخارجية كالسماء والأرض مثل القيام والقعود، والجدّة وهو نسبة الشيء إلى ملاصق ينتقل بانتقاله كالتعمّم والتقمّص والتختّم، والتأثير كالقطع، والتأثّر كالانقطاع، فمجموع أقسام العرض تسعة وهو ممتنع بقاؤه، لأن البقاء عَرَض، فلو بقي العَرَض لقام العَرَض بالعَرَض، والعَرَض لا يقوم بنفسه بل لا بدّ له من جوهر يقوم به، فكيف يقوم به غيره، وإذا امتنع بقاؤه وجب حدوثه، والله تعالى قديم فيستحيل عليه أن يكون حادثًا فليس هو عَرَضًا سبحانه وتعالى. (نابلسي، رق، ٩، ٣)
- الكيف هو المقول على كل عَرَض لا يتوقّف تعقّله على تعقّل غيره ولا يقتضي القسمة ولا عدمها لذاته وخرج بالقيد الأول ما يتوقّف تعقّله على تعقّل غيره كالأبوّة، وبالقيد الثاني ما يقتضي القسمة وهو الكم، وما يقتضي عدمها وهو النقطة والوحدة، ودخل بالقيد الأخير العلم، فإنّه وإن اقتضى القسمة إن تعلّق بالمركّب نحو زيد قائم، وعدمها إن تعلّق بالبسيط نحو زيد، لكن لا يقتضي ذلك لذاته بل باعتبار المعلوم. (بيجوري، حبم، ٦١، ٤)

كيفيّات

- الكيفيّات، وهي على ضربين: ضرب منه لا يُعْرَف إلّا بالذوق، وضرب منه يُدْرَك بالفكر. وهو من باب التوسّع بالخطاب، لا من باب التحقُّق. فإنَّ التحقُّق بعلم الكيفيَّات إنَّما هو ذوق. ولقد نبّهني الولد العزيز شمس الدين إسماعيل بن سودكين النوري على أمر كان عندي محقّقًا، من غير الوجه الذي نبَّهني عليه هذا الولد، ذكرناه في باب الحروف من هذا الكتاب، وهو التجلّي في الفعل. هل يصحُّ أو

لا يصحّ؟! فوقتًا كنت أنفيه بوجه. ووقتًا كنت أثبته بوجه يقتضيه ويطلبه التكليف، إذا كان التكليف بالعمل لا يمكن أن يكون من حكيم عليم، يقول: اعمل وافعل لمن لا يعمل ولا يفعل، إذ لا قدرة له عليه. وقد ثبت الأمر الإلهي بالعمل للعبد مثل: "أقيموا الصلاة، وآتوا الزكاة، واصبروا، وصابروا، ورابطوا، وجاهدوا..." . الخ. فلا بدَّ أن يكون له في المنفعل عنه تعلّق من حيث الفعل فيه يسمّى به فاعلًا وعاملًا. وإذا كان هذا فبهذا القدر من النسبة، يقع التجلّي فيه. فبهذا الطريق كنت أثبته، وهو طريق مرضيّ في غاية الوضوح، يدلّ على أن القدرة الحادثة لها نسبة التعلّق بما كلفت عمله، لا بدَّ من ذلك. (جزائري، مواف٣، ١٠١٤، ١٨)

كيفيّات مؤثّرة

- لا ريب أنّ الله سبحانه خلق في الأجسام والأرواح قوى وطبائع مختلفة، وجعل في كثير منها خواص وكيفيّات مؤثّرة، ولا يمكن لعاقل إنكار تأثير الأرواح في الأجسام، فإنّه أمر مشاهد محسوس. وليست العين هي الفاعلة، وإنما التأثير للروح، والأرواح مختلفة في طبائعها وقواها وكيفيّاتها وخواصها ولشدّة ارتباطها بالعين نُسِب الفعل إليها. (وهاب، مع، ٣٧٠، ١٥)

كيفيّة

- إنّ نسبة كل قضية لا بدّ لها من كيفيّة تتكيّف بها وهي إمّا الضرورة او الإمكان أو الدوام أو الإطلاق، وتسمّى تلك الكيفية مادة وعنصرًا، ويسمّى اللفظ الدالّ عليها جهة، وتسمّى القضية عند التصريح فيها بذلك اللفظ موجّهة. (بيجوري، حبم، ٣، ١١)

- من اصطلاحات المنطقيّين ما رأيت كالشكل والضرب وغيرهما. ومنها أنهم يعبّرون بالكلمة عن الفعل. وبالأداة عن الحرف. وبالكيفية عن الإيجاب والسلب. وبالكمّية عن الكلّية والجزئية. وبالجهة عن الضرورة والإمكان والامتناع. وبالشرف عن الإيجاب مع الكلّية. وبالخسّة عن السلب مع الجزئية. وهي الأكثر دورًا في كتب القوم. (يازجي، قم، ٣٧، ١٥)

كيل وتكسير

- ضبط العقار بالكيل والتكسير المبني عليه أخذ المثال بالتدقيق الهندسي مما لا يمنع منه النظر الشرعي لما يحصل به من نفي الجهالة وضبط الحق المباع، والغالب على الأملاك التونسية الاكتفاء بتحديدها من الجهات الأربع على الوجه السابق. وقد يقع ضبط الأرض المتّسعة بقدر البذور على حسب ما تفلحه الماشية، وهو ضبط مختلف بحسب اختلاف جهات المملكة، ففي مثل جهات ماطر وغيرها من النواحي الشمالية التي هي مركز الفلاحة تقدّر الماشية بمائة واثنين وتسعين مرجعًا، وفي أحواز الحاضرة مثل اريانة تقدّر بمائة وستين مرجعًا بحساب أربعين مرجعًا طولًا وأربعين عرضًا، والمرجع عبارة عن قيس حبل ديواني طولًا ومثله عرضًا، والحبل الديواني طوله خمسون ذراعًا والذراع أربعة وعشرون أصبعًا. ويقدّر المرجع بالبذر على حسب اختلاف الأراضي، فأكثر الأراضي قبولًا للبذر يكون المرجع فيه مزرعة لمكيل أربعة أصواع وأدناها مزرعة لصاعين فقط ومتوسّطها فيما بين ذلك. وحيث تعين تقدير المراجع بالأذرع سهل تصيير

تقدير الماشية بحساب الهكتار الذي هو عبارة عن مكسر عشرة آلاف ميترو، ومنه يعلم أن التقدير بالماشية أو بالبذر لا يفيد تعيين تكسير المساحة على التحقيق لما علمت من اختلاف اعتبار عدد المراجع في الماشية واختلاف بذر المرجع بحسب اختلاف الجهات، لكن على كل حال يمكن أن يقال على سبيل التقريب أن متوسّط مزرعة الماشية نحو الإثني عشر هكتارًا وذلك مبلغ مائة وعشرين ألف ميترو مربّعًا لكن هذا التقدير لا يمكن الاعتماد عليه بوجه. (سنوسي، مدر، ٥٠، ٢٢)

كينونات

- فإن للحق على ما أخبر، سبحانه، خمس كينونات: (١) كينونة في العماء، وهي ما ذكرناه. (٢) وكينونة في العرش، وهي قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ (طه: ٥). (٣) وكينونة في السماء، وهي قوله صلّى الله عليه وسلّم: "ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا". (٤) وكينونة في الأرض، وهي قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾ (الأنعام: ٣) (٥) وكينونة عامة. وهي مع الموجودات على مراتبها، حيث ما كانت، كما بيّن ذلك في حقّنا فقال تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ (الحديد: ٤). وكل هذه "النسب" بحسب ما يليق بجلاله، من غير تكييف ولا تشبيه ولا تصوير، بل كما تعطيه ذاته. وما ينبغي أن ينسب إليها من ذلك. (نابلسي، وج، ١٨٣، ١٥)

كينونة أولى

- كينونة الحق فيه كناية عن تعيُّنه بالحق مع ما هو فيه من جميع الأحوال المترتّبة. وليس هو في الحق سبحانه، بل الحق فيه، كما ورد، بتعيينه له بعلمه تعالى الذي هو "الوجود المطلق". فالوجود المطلق معيّن له، ولكل شيء منه، إلى الأبد. وهذه هي الكينونة الأولى للحق تعالى. (نابلسي، وج، ١٨٥، ١٤)

كينونة ثالثة

- ثم الكينونة الثالثة، "كينونة الأرض" بإضافة الوجود المطلق إليها، من اعتبار أنه "الإله الجامع للأسماء"، والأرض هنا هي مجموع الطبائع والعناصر. (نابلسي، وج، ١٨٥، ٢٠)

كينونة ثانية

- ثم الكينونة الثانية التي للحق تعالى، الذي هو الوجود، من اعتبار أنّه قدرة الله تعالى، هي "الكينونة في العرش"، من قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ (طه: ٥)، وهي كناية عن إضافة الوجود الحق، من اعتبار أنه "الرحمن"، مع بقيّة الأسماء، إلى "العرش" الذي هو متعيّن في العماء بأنّه خيال مطلق. (نابلسي، وج، ١٨٥، ١٥)

كينونة الحق

- إعلم أنّ هذا "التعيُّن" - الذي ذكرناه للأشياء كلها: المحسوسات والمعقولات، إلى ما لا نهاية له - بعلم الله تعالى الذي هو "الوجود المطلق"، لا في علمه سبحانه، إنّما ذلك التعيُّن هو "الخيال المطلق" المسمّى بـ"العلماء" الذي هو أول "كينونة" كان فيها ربنا، عزّ وجلّ، قبل خلق خلقه، على حدّ ما ورد في الحديث الصحيح، كما ذكره "الشيخ الأكبر" رضي الله عنه في الفتوحات المكّية، في "الباب السابع والسبعين ومائة". قال:

وذلك "أنه قيل لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم: أين كان ربّنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال: "كان في عماء ما فوقه هواء، وما تحته هواء". وإنّما قال صلّى الله عليه وسلّم هذا من أجل أن العماء عند العرب هو السحاب الرقيق الذي تحته هواء وفوقه هواء. فلمّا سمّاه بـ"العماء" أزال ما يسبق إلى فهم العرب من ذلك فنفى عنه الهواء حتى يعلم أنه لا يشبهه من كل وجه. فهو أول موصوف بكينونة الحق فيه. (نابلسي، وج، ١٨٣، ١٤)

كينونة خامسة

- ثم الكينونة الخامسة وهي "الكينونة من جميع ما في الأرض" من المولّدات: الجمادات والنباتات والحيوان والإنسان، وذلك أيضًا بإضافة الوجود إليها، من اعتبار أنه هو "اسم مضمر". وإنّما العقل هو الحاكم بهذه الإضافة، كما بيّناه. ومع قطع النظر عن حكم العقل، لا إضافة في نفس الأمر. وهي "الكينونة الأولى القديمة"، المشار إليها بـ"العماء"، وبقوله صلّى الله عليه وسلّم: "كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما عليه كان". (نابلسي، وج، ١٨٦، ٤)

كينونة رابعة

- ثم الكينونة الرابعة، "كينونة السماء"، وهي عالم الأفلاك، والملائكة، والأرزاق: الحسيّة والمعنوية. وكل ذلك طبيعي وعنصري؛ وذلك بإضافة الوجود المطلق إليها، من اعتبار أنّه "الرب". (نابلسي، وج، ١٨٥، ٢٢)

ل

لا إله إلا الله

- سئل الشيخ محمد رحمه الله تعالى عن معنى لا إله إلّا الله، فأجاب بقوله: اعلم رحمك الله تعالى أن هذه الكلمة هي الفارقة بين الكفر والإسلام، وهي كلمة التقوى، وهي العروة الوثقى، وهي التي جعلها إبراهيم عليه السلام كلمة باقية في عقبه لعلّهم يرجعون. وليس المراد قولها باللسان مع الجهل بمعناها، فإن المنافقين يقولونها وهم تحت الكفّار في الدرك الأسفل من النار، مع كونهم يصلّون ويتصدّقون. ولكن المراد قولها مع معرفتها بالقلب، ومحبّتها محبّة أهلها وبغض من خالفها ومعاداته، كما قال النبي صلّى الله عليه وسلّم: "من قال لا إله إلّا الله مخلصًا" وفي رواية "خالصًا من قلبه" وفي رواية "صادقًا من قلبه" وفي حديث آخر: "من قال لا إله إلا الله وكفر بما يعبد من دون الله" إلى غير ذلك من الأحاديث الدالّة على جهالة أكثر الناس بهذه الشهادة. فاعلم أنّ هذه الكلمة نفي وإثبات: نفي الإلهيّة عمّا سوى الله سبحانه تعالى من المرسلين حتى محمد صلّى الله عليه وسلّم ومن الملائكة حتى جبريل فضلًا عن غيرهما من الأنبياء والصالحين، "وإثباتها للّه عزّ وجلّ". (وهاب، عس، ٣٦٣، ٥)

لا تعيُّن ولا ظهور

- إنّه لمّا ثبت أنّه تعالى الظاهر، وأنّ الوجود له، وأنّ كل ما يقع عليه إدراك من الصور والأشكال والأعراض إنّما هي أحوال ونعوت واستعدادات الأعيان الثابتة في العدم، والصور والأحوال أمور عدميّة لا قيام لها إلّا بالوجود، فالمُسمّى بالعبد إذًا عبارة عن ظهور الوجود الحق بأحوال الممكنات العدمية. وهذا التركيب المعنوي أصل كل تركيب في العالم، فهل المخاطب المأمور بالتكاليف الوجود الحق أو أحوال الممكنات التي هي أعراض، والمقوِّم لها الوجود الحق. فإن قيل المُخاطَب المأمور المكلّف ربٌّ فهو تناقض، فإنّ كونه ربًّا يقتضي أن يكون آمرًا لعبده مكلِّفًا (إسم فاعل) فأنّى يكلِّف نفسه فلا يصحّ أن يكلّف نفسه من حيث هو هو لما يلزم عليه من اجتماع النقيضين. والمخلص من هذا أن الحق - تعالى - له مرتبتان: مرتبة إطلاق وغيب، وهي مرتبة اللاتعيُّن واللاظهور. ومرتبة تقييد وتعيُّن بالمظاهر الأسمائية والروحانية والصور الخيالية والجسمية من غير حلول ولا شيء غير ذلك. كما لم تحل المعاني في الألفاظ وإن دلّت عليها وهو هو في المرتبتين، فإنّ المُطْلَق عين المقيّد، والتعيين والتقيُّد والظهور أمور اعتبارية لا وجود لها في أعيانها، فانحجب المُقيَّد من حيث تقييده عن نفسه من حيث إطلاقه. فأراد المطلق رفع الحجاب عن المُقيَّد، فرتّب هذه التكاليف الشرعية أدوية وأسبابًا لرفع الحجاب فهو المكلِّف (إسم فاعل) من حيثيّة وجهته، وهي حيثية إطلاقه وربوبيته، وهو المكلَّف (إسم مفعول) من حيثيّة وجهته وهي حيثيّة تقيّده وظهوره باسم العبد وتقيّده بأحواله ونعوته. ومع هذا فالربُّ ربٌّ سيّد آخر قاهر مكلِّف. والعبد عبد مربوب

مأمور مكلَّف. (جزائري، مواف٣، ١٣٣٠، ١٦)

لا جبر ولا تفويض

- أحكام الوحي التي منها تحتم تعلُّق مشيئته تعالى باهتداء من صرف قدرته واختياره إلى تحصيل الحق لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ﴾ (العنكبوت: ٦٩)، وأمّا إلجاؤهم إلى ذلك وتنفيذ قولهم عليهم شاءوا أو أبوا كما هو مقتضى استدلالهم فليس ذلك من وظيفتهم ولا من الحكمة التي يتوقّف عليها التكليف حتى يستدلّ بعدم ظهور آثاره على عدم حقيقة الرسل عليهم السلام أو على عدم تعلّق مشيئته تعالى بذلك، فإنّ ما يترتّب عليه الثواب والعقاب من الأفعال لا بدَّ في تعلّق مشيئته تعالى بوقوعه من مباشرتهم الاختيارية وصرف اختيارهم الجزئي إلى تحصيله وإلّا لكان الثواب والعقاب اضطراريين. والكلام على هذه الآية ونحوها مستوفى في تفسير روح المعاني وغيره. فجحود القَدَر والاحتجاج به على الله ومعارضة شرع الله بقدره كل ذلك من ضلالات الجاهلية والمقصود أنّه لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين، فمن زلّت قدمه عن هذه الجادة كان على ما كان عليه أهل الجاهلية وهي الطريقة التي ردّ عليها الله سبحانه ورسوله صلّى الله عليه وسلّم. (آلوسي، مج، ٥٩، ١٩)

لا النافية

- "ولا" هذه هي النافية للجنس وتسمّى لا التبرئة. والفرق بينها وبين بقيّة حروف النفي مسطور في المطوّلات، ولا بأس أن نذكر شيئًا من ذلك. أمّا الفرق بينها وبين لا العاملة عمل ليس فمن عشرة وجوه قد أغنانا شهرتها عن بيانها. وأمّا الفرق بينها وبين ما النافية فهو أن لا لنفي الذوات بدليل حذف خبرها كثيرًا إيذانًا بأنّ الغرض الإسم لا الخبر، وما لنفي الأعراض. ولهذا لا يحذف خبرها لأنّه المقصود بالنفي. ولهذا كان لا إله إلّا الله أبلغ، فاختيرت في الأغلب. فإنّ المقصود في باب التوحيد نفي ذات إله غير الله تعالى، فكانت "لا" أفعل بذلك. وأمّا الفرق بينها وبين لم فهو أن لا حرف نفي ليفعل، ولم حرف نفي لفَعَلَ. وقد ينفي بلا الماضي أيضًا عند التكرار نحو قوله تعالى: ﴿فَلَا ٱقۡتَحَمَ ٱلۡعَقَبَةَ﴾ (البلد: ١١)، وعند الدعاء كقوله عليه الصلاة والسلام: "لا استطعت"، وما هو بلفظ الدعاء كقوله "لا كبرت سنك". وما هو متردّد بين الدعاء والنفي كقوله "لا صام ولا أفطر" يعني من صام الدهر. وأمّا الفرق بينها وبين لن فهو أن لا حرف نفي ليفعل كما مرّ ولن حرف نفي ليفعل. فرّق بعض البيانيين أيضًا بأن لن لنفي القريب، ولا لنفي البعيد عكس مقالة الزمخشري، وعلّل ذلك بأنّ الألفاظ متشاكلة المعاني، والنَّفَس يمتدّ في ألف "لا" أكثر من "لن"، فاقتضت بُعدًا زائدًا على لن. يعني أنها لمّا اختصّت بزيادة مدّ اختصّت بزيادة مدّة. (آلوسي، كشه، ٤١، ١٣)

لازم

- إنّ اللازم ينقسم باعتبار الذهن والخارج إلى أقسام ثلاثة: ما لزم في الذهن والخارج، وما لزم في الذهن فقط، وما لزم في الخارج فقط، وقد استوفاها المتن، وقوله في الخارج أي خارج الأذهان لا خارج الأعيان. (بيجوري، حبم، ٣٤، ١٩)

- العرض العام كلّي يقال على ما تحت حقائق مختلفة قولًا عرضيًّا. وهو إمّا لازم أو مفارق. واللازم إمّا أن يكون لازمًا بالنظر إلى الماهيَّة كالفرديّة للثلاثة من العدد. أو بالنظر إلى الشخص كالسواد للزنجيّ. والمفارق إمّا أن يكون انفكاكه سريعًا كحمرة الخجل. أو بطيًّا كسواد الشعر. واعلم أنّ الكلّيين لا بدّ أن يكون بينهما إحدى هذه النِسَب. وهي التباين كما بين الإنسان والفرس. والتساوي كما بين الإنسان والكاتب. والعموم والخصوص. إمّا مطلقًا كما بين الإنسان والحيوان. فإن الحيوان يعمُّ كل فرد من الإنسان. والإنسان يخصُّ بعض أفراد الحيوان. وأما من وجه كما بين الحيوان والأسود. فإن كلًّا منهما يصدق على بعض أفراد الآخر ولكن يصدق أيضًا على أفراد لا يصدق عليها الآخر. فيصدق الحيوان وحده على الرجل الأبيض والفرس الأزرق ونحوه مما ليس بأسود من أنواع الحيوان. ويصدق الأسود وحده على الحديد والفحم ونحوه مما ليس بحيوان من أنواع الأسود. (يازجي، قم، ١٣، ١٣)

لاهوت

- الناسوت الجسم واللاهوت الروح، ولما نسب الله تعالى الأجسام إلى الخلق بقوله تعجبك أجسامهم قلت ناسوتي وحين نسب الروح إليه تعالى بقوله: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾ (صٓ: ٧٢) قلت بلاهوته، وقولي جلّ عن نعتي ومعلوم أنّ نعتي نعته لي على مقدار ما جاء خطابه في لسان الشرع، ومنعوته هو من حيث نحن لا من حيث هو. (نابلسي، رت، ١٠٨، ١٠)

لبن

- يُسمّى اللبن حين يحلب صريفًا، فإذا سلبت رغوته فهو الصريح، فإن لم يخالطه ماء فهو محض، فإذا خذى اللسان فهو قارص، فإذا خثر فهو رائب، فإذا اشتدّت حموضته فهو خازر. (عاملي، كشك٢، ١٧٠، ٢)

لذائذ الروح

- لذائذ الروح كلّها محمودة لأنّها مقصودة للروح من حيث ظهور الحق تعالى بها لا من حيث هي. (نابلسي، رت، ٤٨، ١)

لذائذ النفس

- لذائذ النفس كلها مذمومة لأنّها مقصودة للنفس من حيث هي لا من حيث الحق تعالى الظاهر بها. (نابلسي، رت، ٤٨، ٤)

لذّة

- إنّ الإنسان المثقّف لا يدرك لذّة أعظم اعتبارًا من تلك الملذّات التي يدركها عندما ينشر شراع التعقّل حيثما تعود كافّة الخليقة مستبشرة بلقائها وتخطراتها، فالجبال تتمنطق بمناطق لجينية وترفع قممها الغاطسة في غمرات الظلام، فاتحة باعاتها لاعتناق طفحات الضوء، والمياه تتموّج بلمعان الأشعة المنبعثة من لدن أبي الأنوار كأنها متسربلة بدروع نارية، والأشجار تؤرجح رؤوسها لدى بشائر النسيم كذي طرب متوّجة بأكاليلها العسجدي ذي المنظر البديع، والأزهار تبتسم إزاء وجه الطبيعة نافحة بأطيابها التي تذهب مبشرة سائر الخلائق بثوران حركة الحياة، والأطيار تُغرِّد وتصيح مهلّلة مكبّرة على أدواحها العديدة ومحطّاتها المتفرّقة، وسائر الحيوانات تأخذ بالحركة والانتعاش. (مرّاش، غبح، ٢٨، ١٦)

لذّة البطن والفرج

- لذّة يشارك الإنسان فيها جميع الحيوانات، كلذّة البطن، والفرج. وهذه؛ أكثر اللذّات وجودًا، وهي أخسُّها. ولذلك؛ اشترك فيها كلُّ ما دبَّ وتحرّك، حتى الديدان والحشرات. (جزائري، ذغ، ٤٣، ١١)

لذّة جسمانية

- أمّا اللذّة الجسمانية، فهي - عند التحقيق - دفع ألم. إذ لذّة الأكل؛ دفع ألم الجوع. ولذّة الجماع؛ دفع ألم امتلاء أوعية المنيّ به. بخلاف اللذّة الروحانية، فإنها ألذّ وأشهى. ولهذا؛ كان بعض العلماء يقول، عندما تنحلّ له مشكلات العلوم: أين الملوك، وأبناء الملوك، من هذه اللذّة؟ (جزائري، ذغ، ٤١، ١١)

لذّة الحياة

- أمّا حصول الإنسان على لذّة الحياة فلا يقوم إلّا إذا طرح ثقل العالم عن ظهره وارتضى بما قسّم له الله لقيام وجوده خالعًا كلّ إمارة تجعله عبدًا وأسيرًا لمن يعلوه أو يتواطاه، وذلك كالحسد والطمع والكبرياء والحقد وهلمّ جرّا، موجّهًا أقدامه على هذه الأرض حسبما يهديه الصواب والاختبار، منعزلًا عن الناس ما أمكن، واضعًا لأفكاره ناموسًا يحفظها في قيود الاستقامة والرشد، لاجمًا لسانه عن كثرة الكلام لئلّا يُحسَب تكلُّمه هذيانًا، راكضًا وراء الحكمة والعلم، معرضًا عمّا يؤول إلى خراب بصره وبصيرته كالتهافت على اللذّات الجسدية والتمرّغ بأوحال التفاهة والفساد، ناظرًا في كل لحظة إلى الموت الذي يتهدّده على ممرّ الثواني، عالمًا أن كل نفخة من نفسه مأخوذة من روحه، عارفًا أن القوة الضابطة لأقدامه على سطح الأرض ستكون يومًا ما سببًا لابتلاعه إلى عمقها. بهذا جميعه قد يحصل الإنسان على لذّة قصوى في مسير حياته إذ يشاهد ذاته محلولًا من جميع وثاقات الأكدار والآلام الأدبية والطبيعة ومنقطعًا عن كل عالم العبوديات اللازمة والمتعدّية. (مرّاش، غبح، ٢٨، ١)

لذّة روحانية

- لما كان العلم؛ هو كمال الإنسان. كان كلُّ إنسان؛ محبًّا للعلم بالطبع، ويشتهيه، ويفرح إذا نُسب إلى العلم، ولو قليلًا، ولو يعلم أن الذي وصفه بالعلم؛ كاذبٌ. ويحزن إذا دفع عن رتبة العلم، ويلتذُّ الإنسان بالعلم؛ لذاته ولكماله، لا لمعنى آخر، وراء الكمال. ولا يخفى على أهل العلم: أنه لا لذَّة فوق لذّته، لأنها لذّة روحانية، وهي اللذّة الخالصة من جميع الشوائب المكدّرات. (جزائري، ذغ، ٤١، ١٠)

لذّة الرياسة والغلبة والاستيلاء

- لذّة يشارك الإنسان فيها بعض الحيوانات، كلذّة الرياسة، والغلبة، والاستيلاء... وذلك موجود في الأسد، والنمر، وبعض الحيوانات. (جزائري، ذغ، ٤٣، ٨)

لذّة شهوانية

- من جملة حسن السعي طلب تكثير التناسل والتوالد، وقضاء اللذّة المباحة بالزواج والتوالد، وهذه المزية هي خلاصة اللذّة الشهوانية، فهي مزية ممدوحة، وليس عنها في بقاء النوع البشري مندوحه، ومن حكمة هذه

اللذّة حب الذكر والأنثى بعضهما لبعض للائتلاف والنسل، والتمتّع بما أحلّه الله تعالى، فلا شكّ أن بين الذكر والأنثى روابط التلذّذ المباح. (طهطاوي، اكا٢، ٣١٨، ٣)

لذّة عقلية

- أمّا (اللذّة) العقليّة: فالعلم بحقائق الأشياء. إذ ليس يستلذّ بها السمع والبصر والشمّ والذوق ولا البطن، وإنّما يستلذّ بها القلب، لاختصاصه بصفة، يعبّر عنها بالعقل. وهذه اللذّة؛ أقلّ اللذّات وجودًا، وهي أشرف اللذّات. أمّا قلّتها؛ فلأنّ العلم، لا يستلذّ به إلّا عالِم. وما أقلّ أهل العلم والحكمة. وما أكثر المتسمِّين باسمهم، والمرتسمين برسمهم. وأمّا شرفها؛ فلأنّها لازمة؛ لا تزول أبدًا، لا في الدنيا، ولا في الآخرة، ولا تُمَل، والطعامُ يُشبَع منه فيملّ. وشهوة النكاح؛ يفرغ منها، فتستثقل. والعلم والحكمة؛ لا يتصوَّر - قط - أن تملّ وتستثقل. والمال؛ يُسرَق أو يحرق. والولاية؛ يُعْزَل عنها. والعلم؛ لا تمتدُّ إليها أيدي السُّراق بالأخذ، ولا أيدي السلاطين بالعزل. فيكون صاحبه في روح الأمن أبدًا. وأمّا قصور أكثر الخلق، عن إدراك لذّة العلم؛ فلفساد أمزجتهم، ومرض قلوبهم، لاشتغالهم باتباع الشهوات، واستيلائها على عقولهم. فإنّ القلب، إذا كان صحيحًا، لا يستلذّ إلّا بالعلم. فإذا كان مريضًا بسوء العادات؛ استلذّ بغيره، كما يستلذّ بعض الناس أكل الطين. وكالمريض الذي لا يدرك حلاوة العسل، ويراه مرًّا. (جزائري، ذغ، ٤٢، ٤)

لزوم

- قُسّم أولًا اللزوم إلى بيّن وغير بيّن، ثم قُسّم الأوّل الذي هو البيّن إلى ذهني وغير ذهني، ثم قُسّم الأول الذي هو الذهني إلى لزوم في الذهن والخارج معًا ولزوم في الذهن فقط. (بيجوري، حبم، ٣٥، ٢)

لزوم متعاكس

- إنّ لزوم امتناع العدم لوجوب الوجود يُسمّى لزومًا متعاكسًا. (بيجوري، حبم، ٩٦، ٣٧)

لسان سرياني

- قال عبد الملك بن حبيب: كان اللِّسان الأوَّل الذي نزل به آدم من الجنَّة عربيًّا إلى أن بعد العهد وطال، فحُرِّف وصار سريانيًّا، وهو منسوب إلى أرض (سُورْنة)، وهي أرض الجزيرة، بها كان نوح - عليه السَّلام - وقومه قبل الغَرَق، قال: وكان يُشاكِل اللِّسان العربي، إلّا أنَّه محرَّف، وهو كان لسان جميع من في السَّفينة إلّا رجلًا واحدًا، يُقال له: جُرْهُم، فكان لسانه اللِّسان العربيّ الأوَّل. فلمَّا خرجوا من السَّفينة تزوَّج إرم بن سام بعض بناته؛ فمنهم صار اللِّسان العربيُّ في ولده عوض أبي عاد، وعَبيل، وجاثر أبي ثمود، وجديس. وسُمِّيت عاد باسم جُرْهُم؛ لأنَّه كان جدَّهم من الأمّ. وبقي اللِّسان السُّريانيُّ في ولد أَرْفَخْشَد بن سام، إلى أن وصل إلى يشْجُب بن قحطان من ذُرِّيَّته، وكان باليمن، فنزل هناك بنو إسماعيل، فتعلَّم منهم بنو قحطان اللِّسان العربيّ. (مخان، بصل، ٩٠، ٨)

لسان عربي

- قال عبد الملك بن حبيب: كان اللِّسان الأوَّل الذي نزل به آدم من الجنَّة عربيًّا إلى أن بعد العهد وطال، فحُرِّف وصار سريانيًّا، وهو

منسوب إلى أرض (سُورْنة)، وهي أرض الجزيرة، بها كان نوح - عليه السَّلام - وقومه قبل الغَرَق، قال: وكان يُشاكِل اللِّسان العربي، إلَّا أنَّه محرَّف، وهو كان لسان جميع من في السَّفينة إلَّا رجلًا واحدًا، يُقال له: جُرْهُم، فكان لسانه اللِّسان العربيّ الأوَّل. فلمَّا خرجوا من السَّفينة تزوَّج إرم بن سام بعض بناته؛ فمنهم صار اللِّسان العربيُّ في ولده عوض أبي عاد، وعَبيل، وجاثر أبي ثموت، وجديس. وسُمِّيت عاد باسم جُرْهُم؛ لأنَّه كان جدَّهم من الأمّ. وبقي اللِّسان السُّريانيُّ في ولد أَرْفَخْشَد بن سام، إلى أن وصل إلى يشْجُب بن قحطان من ذُرِّيَّته، وكان باليمن، فنزل هناك بنو إسماعيل، فتعلَّم منهم بنو قحطان اللِّسان العربيّ. (مخان، بصل، ٩٠، ٥)

لطيفة ربانيّة

- السرّ هو اللطيفة الربّانية وهو باطن الروح، فإن تنزّل درجة كان روحًا، وإن تنزّل درجة أخرى تُسمّى بالقلب، وباللطيفة الإنسانية، وبحقيقة الإنسان، وهو المدرك العالم المخاطب بالأوامر الشرعية، وإن تنزّل درجة أخرى تُسمّى بالنفس الناطقة والأمارة. (سنوسي، معش، ٢٧٦، ٣)

لطيفة قابلية ونفسية

- إنّ التجلّيات النوريّة في السلوك على سبيل التفصيل لا نهاية لها والله الهادي، وليعلم أن ما يكشف للسالك في اللطيفة القابليّة والنفسيّة لا يكون إلّا على خلاف الواقع وعلى وجه حيلة النفس الأمّارة ومكرها، وأنّ ما يكشف في القلبيّة والروحيّة كله مُعبِّر الإمكان من كشف الروح المجرّد، فإنّه كله صدق ودراية، وأنّ الكشف في أي لطيفة قلّ من يصل إليه لعدم الاحتياط في اللقمة، ولذا لم يعتمد المشايخ على كشف الأرواح، وليعلم أنّ التجلّيات كلها تحصل بالمجاهدة والرياضة إلّا التجلّي الذاتي فإنه لا يحصل إلّا بمتابعة النبي صلّى الله عليه وسلّم وما سواه، فهو مزلّة قدم فكم هلك قوم في التجلّي الصوري ووقعوا في التشبيه لأنّ الشيطان في هذا التجلّي يظهر للسالك عرشه، كما ورد أنّ للشيطان عرشًا بين السماء والأرض، ولبعض السالكين يسمع كلام قلبه أو روحه فيظنّ أنّه كلام الحق إلى غير ذلك من الأمور المهلكة، وقد يحجب عن بعض السالكين هذه التجلّيات لكمال الاستعداد، ولذا لم تنقل عن أحد من الصحابة بل ولا عن التابعين رضوان الله عليهم أجمعين. (سنوسي، سم، ٦٧، ١٣)

لغات أهل فارس

- لغات أهل فارس، في القديم؛ خمس: الفهلوية، والدَّرِيَّة، والفارسية، والخوزية، والسريانية. (جزائري، ذغ، ١٢٣، ٤)

لغة

- إعلم أنّ اللغة لما كانت ضرورية في إفهام السامع معنى يحسن سكوت المتكلّم عليه، وكانت لازمة في التفهيم والتفهّم، وفي المخاطبات والمحاورات، وجب عند جميع الأمم على المتعلّم أن يبتدئ بها، ويجعلها وسيلة لما عداها. واللغة من حيث هي الألفاظ المخصوصة الدالّة على المعاني المخصوصة، وطريقها الكلام والكتابة المختلفة باختلاف الأمم، وهي قسمان: لغات مستعملة، ولغات مهجورة، فالأولى ما يتكلّم بها الآن كلغة

العرب والفرس والترك والهند والفرنسيس والطليانية والإنكليز والاسبانيول والنيمسا والموسقو، والثاني ما انقرض أهله واندثر أربابه ولم يبق إلّا في الكتب مثل اللغة القبطية واللاتينية واليونانية القديمة المسمّاة بالإغريقية، ومعرفة هذه اللغات المهجورة في المخاطبات نافعة لمن أراد الاطّلاع على كتب المتقدّمين. (طهطاوي، اكا٢، ٢٢٩، ٥)

- إنّ كل لغة في الكون فيها الطيّب والخبيث. إذ اللغة إنّما هي عبارة عن حركات الإنسان وأفعاله وأفكاره. (شدياق، ساق، ٥٢٢، ٣)

- قال في "رفع الحاجب" (تاج الدين السبكي): اعلم أنَّ للمسألة مقامين: أحدهما الجواز؛ فمن قائل: لا يجوز أن تكون اللُّغة إلّا توقيفًا. ومن قائل: لا يجوز أن تكون إلّا اصطلاحًا. والثاني: أنّه ما الذي وقع على تقدير جواز كلٍّ من الأمرين؟ والقول بتجويز كلٍّ من الأمرين هو رأي المُحقِّقين، ولم أرَ من صرَّح عن الأشعري بخلافه. والذي أراه أنّه إنّما تكلّم في الوقوع، وأنّه يُجوِّز صدور اللُّغة اصطلاحًا، ولو منع الجواز لنقله عنه القاضي، وإمام الحرمين، وابن القشيري، والأشعري في مسألة مبدأ اللُّغات البتَّة. وذكر إمام الحرمين الاختلاف في الجواز، ثمّ قال: إنّ الوقوع لم يثبت. وتبعه القشيري وغيره. (مخان، بصل، ٨٤، ٨)

- في أنَّ اللغة لم تُوضع كلُّها في وقت واحد بل وقعت متلاحقة متتابعة، سواء قلنا بالتَّوقيف أو بالاصطلاح. وصوَّبه ابن جنّيّ، وهو رأي أبي الحسن الأخفش. وأمّا أيُّ الأجناس الثَّلاثة - الاسم والفعل والحرف - وُضِع قبل فلا يُدرى ذلك، ويحتمل في كلٍّ من الثَّلاثة أنّه وُضِع قبل، وبه صرَّح أبو عليّ. (مخان، بصل، ١٠٤، ١٠)

- قال الْكِيَا الهرَّاسي: الذي استقرَّ عليه آراء المحقِّقين من الأصوليّين أنَّ اللُّغة لا تثبت قياسًا، ولا يجري القياس فيها. وقال كثير من الفقهاء: يجري، وعُزِيَ هذا إلى الشَّافعيّ، ولم يدلَّ عليه نصُّه، وإنَّما دلَّت عليه مسائله. (مخان، بصل، ١٠٩، ١)

- قال ابن فارس في فقه اللغة: أجمع أهل اللغة - إلّا من شذّ منهم - أن للغة العرب قياسًا، وأن العرب تشتقّ بعض الكلام من بعض، وأن اسم الجنّ مشتقّ من الاجتنان، وأن الجيم والنون تدُلّان أبدًا على الستر، تقول العرب للدِّرْع: جُنَّة، وأَجَنَّهُ الليل، وهذا جنين، أي هو في بطن أمّه، وأن الإنس من الظهور، يقولون: آنست الشيء: أبصرته، وعلى هذا سائر كلام العرب، علم ذلك من علم، وجهله من جهل. قال: وهذا مبني أيضًا (على ما تقدّم من) أنّ اللغة توقيف، فإن الذي وَقَّفَنا على أن الاجتنان: الستر، هو الذي وقَّفنا على أن الجنّ مشتقّ منه، وليس لنا اليوم أن نخترع ولا أن نقول غير ما قالوه، ولا أن نقيس قياسًا لم يقيسوه، لأن في ذلك فساد اللغة وبطلان حقائقها. قال: ونكتة الباب أن اللغة لا تؤخذ قياسًا نقيسه الآن نحن. (مخان، عخش، ٢٤، ٦)

لغة العرب

- منهم من قال: لغة العرب نوعان: أحدهما عربية حِمْيَر، وهي التي تكلّموا بها من عهد هود ومن قبله، وبقي بعضها إلى وقتنا. والثانية العربية المحضة التي نزل بها القرآن، وأوّل من أُطلِق لسانه بها إسماعيل، فعلى هذا القول

يكون توقيف إسماعيل على العربية المحضة يحتمل أمرين؛ إمَّا أن يكون اصطلاحًا بينه وبين جُرْهُم الذين نزل عندهم بمكَّة، وإمَّا أن يكون توقيفًا من الله تعالى، وهو الصَّواب. قلت (صدّيق خان): ولا دليل في كون القرآن كلام الله على أنَّ لغة العرب أوَّل اللُّغات وأسبقها؛ لأنَّ صحف إبراهيم، وتوراة موسى، وإنجيل عيسى نزلت قبل القرآن، وكلُّها كلام الله، فما أبرد هذا الدَّليل! نعم فيه دلالة على أنَّ لغة العرب أفضل اللُّغات وأحسنها؛ لأنَّ سيِّد المُرْسلين نطق بها، ونزل القرآن بلسانه، وسينطِق أهل الجنَّة بهذه اللُّغة الشريفة؛ كما ورد به الخبر المأثور. نعم رُوِي عن ابن عبَّاس: (أنَّ آدم كانت لغته في الجنَّة العربيَّة، فمَّا عصى سلبه الله العربيَّة، فتكلَّم بالسُّريانيَّة، فلمَّا تاب ردَّ الله عليه العربيَّة). (مخان، بصل، ٨٨، ٢٣)

لغة الهند

- أوّل لغة، استنبطت من السريانية؛ لغة الهند. فهي أقرب اللغات إلى السريانية. ولهذا؛ كانت اللغة السريانية، سارية في جميع اللغات، سريان الماء في العود. لأنّ حروف الهجاء، في كل كلمة، من كل لغة؛ قد فُسّرت في السريانية، ووُضعت لمعانيها الخاصّة. مثاله: "أحمد" يدلّ في اللغة العربية، إذا كان علمًا؛ على الذات المسمّاة به. وفي اللغة السريانية؛ تدلّ الهمزة المفتوحة، التي في أوّله؛ على معنى. والحاء المسكنة؛ على معنى. والميم المفتوحة؛ على معنى. والدال، إن كانت مضمومة؛ على معنى. وإن كانت مفتوحة؛ على معنى. وإن كانت مكسورة؛ على معنى. وهكذا، كل كلمة، مثل زيد وعمرو ورجل وامرأة. والفارقليط، صار في اللغة العربية؛ علمًا على: محمد بن عبدالله. وفي السريانية، كلُّ حرف من حروف هذه الكلمة؛ يدلُّ على معنى، إلى آخر حروفه. (جزائري، ذغ، ١٢٦، ١٢)

لغو

- ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ (البقرة: ٢٢٥). اللغو: مصدر لغا يلغو لغوًا ولغى يلغو لغيًا إذا أتى بما لا يحتاج إليه في الكلام أو بما لا خير منه وهو الساقط الذي لا يعتدّ به. فاللغو من اليمين هو الساقط الذي لا يعتدّ به فمعنى الآية لا يعاقبكم الله بالساقط من أيمانكم ولكن يعاقبكم بما كسبت قلوبكم أي اقترفته بالقصد إليه وهي اليمين المعقودة. (مخان، نمر، ٥٦، ١٦)
- قد اختلف أهل العلم في تفسير اللغو: فذهب ابن عباس وعائشة وجمهور العلماء إلى أنّها قول الرجل: لا والله؛ وبلى والله؛ في حديثه وكلامه - غير معتقد لليمين ولا مريد لها. قال المروزي: هذا معنى لغو اليمين الذي اتّفق عليه عامة العلماء، وقال أبو هريرة وجماعة من السلف: هو أن يحلف الرجل على الشيء لا يظنّ إلّا أنّه أتاه فإذا ليس هو ما ظنّه. وإلى هذا ذهبت الحنفية وبه قال مالك في الموطأ. وروى عن ابن عباس أنه قال: لغو اليمين أن تحلف وأنت غضبان. وبه قال طاووس ومكحول، وروى عن مالك. وقيل إن اللغو يمين المعصية. قال سعيد ابن المسيب وأبو بكر بن عبد الرحمن وعبدالله بن الزبير وأخوه عروة: كالذي يقسم ليشربن الخمر أو ليقطعن الرحم، وقيل لغو اليمين هو دعاء الرجل على نفسه كأن يقول: أعمى الله بصره؛ أذهب الله

ماله، هو يهودي، هومشرك. قاله زيد ابن أسلم. وقال مجاهد: لغو اليمين أن يتبايع الرجلان فيقول أحدهما والله لأبيعك بكذا ويقول الآخر والله لاشتريه بكذا. وقال الضحّاك لغو اليمين هي المكفرة أي إذا كفرت سقطت وصارت لغوًا والراجح القول الأول لمطابقته للمعنى اللغوي ولدلالته على الأدلّة. (مخان، نمر، ٥٧، ١)

لغو اليمين

- قيل لغو اليمين هو دعاء الرجل على نفسه كأن يقول: أعمى الله بصره؛ أذهب الله ماله، هو يهودي، هومشرك. قاله زيد ابن أسلم. وقال مجاهد: لغو اليمين أن يتبايع الرجلان فيقول أحدهما والله لأبيعك بكذا ويقول الآخر والله لاشتريه بكذا. وقال الضحّاك لغو اليمين هي المكفرة أي إذا كفرت سقطت وصارت لغوًا والراجح القول الأول لمطابقته للمعنى اللغوي ولدلالته على الأدلّة. (مخان، نمر، ٥٧، ٣)

لغوي

- قال عبد اللَّطيف البغداديُّ: إنَّ اللُّغويَّ شأنه أن ينقل ما نطقت به العرب ولا يتعدّاه، والنَّحويّ شأنه أن يتصرّف فيما ينقله اللُّغوي، ويقيس عليه. (مخان، بصل، ١٠٨، ٦)

لفظ

- اللفظ إمّا مفرد وهو ما لا يدلُّ جزء منه على جزء من معناه كالأسد. وإمّا مركّب وهو ما كانت له هذه الدلالة كرامي الحجارة. والمفرد إمّا كلّي وهو ما يشترك بين كثيرين كالإنسان. وإمّا جزئي وهو ما يختصُّ بواحد كزيد. والمركّب إمّا تام وهو ما صحَّ السكوت عليه. وينقسم إلى خبر وهو ما احتمل الصدق والكذب لذاته نحو زيد قائم. وإنشاء وهو ما لا يحتملهما نحو ليتك أمير. وإمّا ناقص وهو ما افتقر إلى ما تتمُّ فائدته به. وينقسم إلى تقييدي وهو ما كان الثاني فيه قيدًا للأول كالحيوان الناطق. وغير تقييدي وهو ما ليس كذلك نحو جاء الذي. (يازجي، قم، ٥، ١٥)
- قال الصبان: المراد بإفادة اللفظ فائدة يحسن السكوت عليها، دلالته على النسبة الإيجابية أو السلبية سواء كانت حاصلة عند السامع قبل أولًا، قصد بها المتكلّم الكلام أولًا، طابق كلامه الواقع أولًا وهو الراجح كما ذهب إليه أبو حيّان وغيره. (أسير، أرش، ٩، ١)
- قال أبو إسحاق الشِّيرازي: اللَّفظ موضوع بإزاء الماهيّات الخارجيَّة. وهو المختار. وقال الرّازي وأتباعه: إنَّه موضوع بإزاء الصُّور الذهنيَّة التي تصوَّرها الواضع في ذهنه عند إرادة الوضع. وقال الأسنويُّ: هو موضوع بإزاء المعنى من حيث هو، مع قطع النَّظر عن كونه ذهنيًّا أو خارجيًّا. (مخان، بصل، ١٠٠، ١٠)

لوازم السياسة

- إنّه لا قيام للأمّة، ولا قوام للدولة إلّا بأدب زاجر للأنفس عن السوء، وأخلاق كافلة بحفظ النظام، وتربية عموميّة يتيسّر معها نفوذ الأحكام، والأدب وحسن الطباع، والتربية من فروع علم الأخلاق، وهي من لوازم السياسة فهو وعلم السياسة متلازمان. (إسحق، درر، ٢٢٠، ١٠)

لوازم معاشية

- إنَّ الإنسان ولد في هذه الدنيا محتاجًا إلى أشياء

كثيرة لازمة لحفظ حياته وذلك كالأكل والشرب والنوم والدفء. وإلى أشياء أخرى غير لازمة للحياة وإنّما هي لتقويم طبعه حتى لا يختل. وذلك كالضحك والكلام واللهو وسماع الغناء واتّخاذ المرأة. إلّا أن هذا الأخير مع كونه جعل في الأصل لتقويم الطبيعة. إذ يمكن للرجل أن يعيش حينًا ما من دونه. فقد غلب على سائر اللوازم المعاشية التي لا بدّ منها. (شدياق، ساق، ٢٧٩، ١٢)

لوح محفوظ

- اللوح المحفوظ نفس "القلم الأعلى". والقلم الأعلى هو العقل الأول الذي هو أول متعيّن بإضافة الوجود المطلق من العماء، بل هو العماء، وهو الخيال المطلق. (نابلسي، وج، ١٨٨، ١٥)
- عن ابن عبّاس - رضي الله عنهما - قال: إنّ الله خلق لوحًا محفوظًا من دُرَّة بيضاء دفّتاه من ياقوتة حمراء قلمه نور وكتابه نور عرضه ما بين السماء والأرض ينظر فيه كل يوم ثلاثمائة وستين نظرة، ففي كل نظرة منها يَخلق ويرزق ويُحيي ويُميت ويُعزُّ ويُذلُّ ويَفعل ما يشاء، فذلك قوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ﴾ (الرحمن: ٢٩) رواه عبد الرَّزّاق وابن المنذر والطبراني. (وهاب، أي، ١٩، ٨)
- إنّما سمّي لوحًا محفوظًا لحفظه من التبديل والتغيير. فإنّ المكتوب فيه هو علم الله، وعلم الله لا يتغيّر. ومن جملة ما كتب فيه ما يبدّل ويغيّر في عالم الكون والفساد. فالذي كتبه القلم في اللوح على نوعين: نوع اقتضته الأسماء الإلهية بذواتها من غير واسطة، فهذا لا يتبدَّل ولا يتغيَّر. ونوع اقتضته القوابل الإمكانية كالأمور الجارية على حسب العادة، فهذا قد لا يتبدّل، ويجريه الله - تعالى - على العادة المعتادة، وقد لا يجريه، ويخرق فيه العادة المعتادة. (جزائري، مواف٢، ٦٤٦، ٢)

ليلي

- كان لكل من أقوياء العرب الذين لهم نوع رياسة أو قرابة من الرئيس جملة من الناس، يسمّى الواحد منهم نوريًّا أو ليليًّا. فالنوري يرسله صاحبه للأسواق يختطف له، أو يشرط الجيوب، ويحضر بكل ما تحصل معه. أما الليلي فيرسله في أرض قبيلة غير قبيلته ليسرق له ما تمكّن من سرقته. وكان الليليون لا يرسلون إلّا جماعات لتكون لهم قوّة على التخلّص ممّن يتنبّه لمدافعتهم، وكثيرًا ما كانوا يقتلون من أهل النعم بتلك النواحي. فهذا نموذج مفاسد العرب. (حرصيفي، ركث، ٧٧، ١٥)

م

مؤثّرات

- أبتِ الآثار أن تحصى وما كانت المؤثّرات لتستقصى ولا بدّ من سببين للتأثير وهما مهيّأ ومثير، فإذا كان السبب عرضيًّا كانت المُسَبّبات غِيَرًا وأعراضًا، وإذا كان جوهريًّا كانت محنًا وأمراضًا، ويُدعى العرضي في علم المعقول أدبيًّا، والجوهر في علم المحسوس طبيعيًّا، وقد خصَّ الطبيعي بما لا يعقل من الأكوان كما خصَّ الأدبي بالإنسان، ويشترك في الإثنين الإثنان، فإذا صدق على الأفراد هذا المقال صدق طبعًا على الإجمال. أما ترى أن الشهوات تهيئ الأسقام والإفراط يثيرها. ألا ترى أن اللهو يُعد الفاقة والإسراف يصيرها. فكم الغبت المعاطش ريان سيله وكم أسبغت العيلة شبعان ليله وما يلمُّ بالواحد يلمُّ بأمّه وهيهات أن تنحصر الملّمه وهاك مثل الإفرنسيس وما جرى على باريس، فما لبثت هذه المدينة العظمى تسحب على الدنيا ذيل خيلائها وتتيه في غرورها وإغوائها وهي سكرى بكميت الجاه ومصروعة بين المجون والباه حتى دارت عليها الدوائر وبكى يومها على أمسها الدابر. (مرّاش، غبح، ١٢٩، ٤)
- تسمّي المؤثّرات: أحكام الوجوب، والقوابل المتأثّرات: أحكام الإمكان. فلمّا خرج الإذن الإلهي للأسماء بالظهور والتأثير توجّه كلُّ إسم إلى ما تقتضيه حقيقته، فكانت الموجودات الخارجية، التي أولها عالم الأرواح العالية العقل الأول، ومن في مرتبته من المهيمين في الله، الذين ما عرفوا أنّ الله - تعالى - خلق غيرهم ولا أنفسهم، وهم الكربيون (بالتخفيف) سادة الملائكة المقرّبين. بل ليسوا بملائكة، وإنما هم أرواح، والنفس وهو اللوح المحفوظ من العالين، وإن كان مخلوقًا بواسطة العقل الأول. وأمّا العقل الأول والمهيمون فمن غير واسطة. وهذه المرتبة يسمّيها بعض أهل الله "بعالم الملكوت" وبعضهم يسمّيها "بعالم الجبروت" وبعضهم يسمّيها "بعالم الأمر" لوجوده عن أمر الحق فقط من غير واسطة سبب غير الأمر، وهو قوله "كُنْ" فما هو موجود عن مادة وعالم الخلق كل موجود صدر عن مادة وسبب متقدّم، كصدور الولد عن أبويه. وفي التحقيق؛ الكل عالَم الأمر. (جزائري، مواف٢، ٦٢٤، ١١)

مؤمن

- إنّ المؤمن والعارف لمّا كان حالهما في الإيمان والمعرفة ليس مبنيًّا على مقتضى العقل ولا مستفادًا منه بل هو شرع إلهي محض أجراهما مجرى من لا يعقل حيث لم يستعملا آلة العقل فيما اتّصفا به من الإيمان والمعرفة، فذكر فيهما ما موضع مَنْ، والتقدير كم بين المؤمن بالغيب الذي (يكون) أي يوجد ويتكوّن (بأمره) أي بأمر الله سبحانه وتعالى الذي قام به كل شيء، فإنّ ذلك الكائن بأمره تعالى موجود عند نفسه غائب عن شهود أمر الله تعالى الممسك له، غير أنّه مؤمن بذلك إيمانًا بالغيب، (وبين ما) أي العارف الذي (يكون) أي يوجد ويتكوّن (به) أي بالحق سبحانه وتعالى الذي هو غالب على أمره. (نابلسي، رت، ٩١، ٥)

مؤمنة

- عن معاوية بن الحكم السلمي قال: كانت لي غنم ترعى بالعذيب بالعريض، فكنت أتعهّدها وفيها جارية لي سوداء، فجئتها يومًا ففقدت شاة من خيار الغنم فقلت: أين الفلانة، قالت: أكلها الذئب فأسفت وأنا من بين آدم، فضربت وجهها ثم ندمت على ما صنعت، فذكرت ذلك لرسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم فقال: أَضَرَبْتَ وجهها وعظم ذلك تعظيمًا شديدًا، فقلت يا رسول الله أن من توبتي أن أعتقها، قال ائتني بها قبل أن تعتقها، فجئته بها فقال لها من ربك، قالت الله، قال وأين هو، قالت في السماء، قال فمن أنا، قالت أنت رسول الله، قال أعتقها فإنّها مؤمنة. قال الذهبي هذا حديث صحيح، ثم قال ففي الخبر مسئلتان: (إحداهما) قول المسلم أين الله. (وثانيهما) قول المسؤول في السماء، فمن أنكر هاتين المسألتين فإنما أنكر على المصطفى صلّى الله عليه وآله وسلّم. (كوراني، كه، ٢٣، ١٢)

ما بالذات

- إنّ ذات الحق تعالى هو الوجود المحض المجرّد عن الماهيّة العدميّة القائم بذاته المتعيِّن بذاته الجامع لجميع الكمالات لذاته الغني بذاته عن العالمين، وكونه تعالى متعيِّنًا بذاته يقتضي صحة ظهوره أي صورة شاء من غير منافاة للتنزيه، لأنّ تجلّيه في مظهر متعيِّن بتعيُّن زائد لا يُغيّر تعيُّنه الذاتي لأنّ ما بالذات لا يزول، وكلّما لم يكن مغيّرًا لم يكن منافيًا للتنزيه بليس كمثله شيء، لأنّه تعالى لكونه غنيًّا عن العالمين لا يتقيّد بشيء من الصور التي يتجلّى فيها، فليس شيء من لوازم ذاته، فلا يشبه بشيء من المخلوقات لأنّ كل مخلوق له صورة معيّنة اقتضاها الاستعداد الذاتي لماهيّته، فيتقيّد بمقتضى الاستعداد الذاتي، والله تعالى سبحانه لا يتقيّد بشيء من الصور فلا يشبه ما يتقيّد بصورة معيّنة فليس كمثله شيء في عين المتجلّي في الصورة، وقد ثبت بالنقل المتواتر أنّ الله سبحانه وتعالى يتجلّى في الصورة. (كوراني، كه، ٢٥، ٥)

ما يصح رهنه

- ما يصحّ رهنه هو الملك العقاري والإنزال وراتبه والمنفعة والأمفيتيوز وهواء الأرض، وهذه الأشياء داخلة تحت قاعدة كل ما يصحّ بيعه يصحّ رهنه. (سنوسي، مدر، ٢٠٥، ٩)

ماء الحياة

- أمّا طريق السادة المولوية: فمبناه على دوام الاشتغال بالذكر والسلوك بالمحبة ولهم اعتناء بتحصيل حبس النفس لما فيه من قطع الوسوسة ودفع الخواطر الرديّة وتصفية القلب وصحّة البدن وحفظ الصحّة ودفع الهرم، حتى أنّ بعضهم سمّاه ماء الحياة وهو من الشروط اللازمة عند الكل، وهو يتولّد من كثرة الأكل، فمن أراد أن يتمرّن على حبسه فليقلّل من الطعام بالتدريج. ومن شأن هذه الطائفة الذكر الخفي مع حبس النفس والدوران على الكعب حتى يستغرق الباطن في المذكور بشهود أنّ الأمر دوري من بطون إلى ظهور ومن ظهور إلى بطون، ومن شأنهم الاشتغال بذكر الهوية في مجالس الجمعية، وهو أن يقوموا حلقة ويضع كل منهم كفي يديه على عضدي من يليه مشبوكين ثم يسرعوا بعد قراءة الفاتحة والإخلاص بهو وهم دائرون على نقطة مدار الجمع على الله إلى أن يعود كل منهم إلى محلّه

الذي كان قائمًا فيه أولًا، وهكذا سبع دورات، ثم يقفون وينشد الحادي ما يناسبهم من كلام أهل التوحيد ثم يستأنفون الدورة السبعية وهكذا حسب القابلية. (سنوسي، سم، ٨٨، ٢١)

مادة

- إنّ نسبة كل قضية لا بدّ لها من كيفيّة تتكيّف بها وهي إمّا الضرورة او الإمكان أو الدوام أو الإطلاق، وتسمّى تلك الكيفية مادة وعنصرًا، ويسمّى اللفظ الدالّ عليها جهة، وتسمّى القضية عند التصريح فيها بذلك اللفظ موجّهة. (بيجوري، حبم، ٣، ١٢)

- ما دامت المنافع متفرّقة في الجهات، فلتكن الهمم في تحصيلها من جهاتها قضايا موجّهات، فلا بدّ لكل إنسان وكل مملكة من الحصول على المادة الكافية لبلوغ الوطر، لا سيّما التي لا يُعرّى منها بشر، قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَٰهُمْ جَسَدًا لَّا يَأْكُلُونَ ٱلطَّعَامَ وَمَا كَانُوا۟ خَٰلِدِينَ﴾ (الأنبياء: ٨) فإذا انعدمت المادة، التي هي قوام النفس، لم تدم الحياة، ولم تستقم الدنيا لأهلها، فإذا تعذّر على الإنسان شيء من معايش الدنيا لحقه الوهن والاختلاف في دنياه، بقدر ما تعذّر من المادة عليه، لأن الشيء القائم بغيره يكمل بكماله، ويختلّ باختلاله، ولمّا كانت المواد مطلوبة لحاجة الكافّة إليها وجب الحصول عليها من جهاتها، ثم أن أسباب المواد مختلفة، وجهات المكاسب متشعّبة، وإنما كانت كذلك ليكون اختلاف أسبابها علّة الائتلاف بها، وتشعّب جهاتها توسعة لطلابها، كي لا يجتمعوا على سبب واحد فلا يلتئمون، أو يشتركوا في جهة واحدة فلا يكتفون، وقد هداهم الله سبحانه وتعالى بعقولهم، وأرشدهم إليها بطباعهم، حتى لا يتكلّفوا ائتلافهم في المعايش المختلفة فيعجزوا، ولا يعانوا تقدير موادهم بالمكاسب المتشعّبة فيختلوا، حكمة من الله سبحانه اطلع بها على عواقب الأمور. (طهطاوي، اكا١، ٢٥٩، ٢٠)

- ثم إنّه، جلّت عظمته، جعل توصّلهم إلى منافعهم من وجهين: مادة، وكسب. أمّا المادة فهي حادثة عن اقتناء أصول نامية بذواتها، وهي شيئان: نبت نام، وحيوان متناسل. قال تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ أَغْنَىٰ وَأَقْنَىٰ﴾ (النجم: ٤٨) أي أغنى خلقه بالمال، وجعل لهم قنية، وهي أصول الأموال، وأمّا الكسب فيكون بالأفعال الموصلة إلى الكفاية، والتصرّف المؤدّي إلى الحاجة من وجهين: أحدهما: تقلب في تجارة، والثاني: تصرف في صناعة، وهذان الوجهان هما فرع لوجهي المادة السابقين، فصارت أسباب المواد المألوفة، وجهات المكاسب المعروفة، أربعة أوجه: نماء زراعة، ونتاج حيوان، وربح تجارة، وكسب صناعة. (طهطاوي، اكا١، ٢٦٠، ١٥)

ماعون

- قال الفرّاء: سمعت بعض العرب يقول: الماعون الماء، وقيل: هو الحق على العبد على العموم، وقيل: هو المستغل من منافع الأموال مأخوذ من المعن وهو القليل. قال قطرب: أصل الماعون من القلّة، والمَعْنُ الشيء القليل، فسمّى الله الصَدَقة والزكاة ونحو ذلك من المعروف ماعونًا لأنّه قليل من كثير. (مخان، نمر، ٣٤٧، ١٤)

مال

- قال بعضهم: لا يخفى فضل العلم على المال

عند ذوي الكمال، لأنّ المال تصلح به دنياك، والعلم تصلح به دنياك وأخراك، تتركه في هذه الدنيا قهرًا، والعلم يصحبك في الدار الأخرى، حتى لقد ورد في الحديث المرفوع إلى صاحب الوسيلة والدرجة العليا: "إن الناس يحتاجون إلى العلماء في الآخرة كما يحتاجون إليهم في الدنيا". والمال يشغلك عن الله وعبادته، والعلم يحثّك على مراقبته وطاعته. (طهطاوي، اكا٢، ٧٠١، ١٧)

- كان الناس يتقايضون المتاعات ويتبايعون البضاعات، فالبهائم بالبهائم والغنائم بالغنائم والمحاصيل بالمحاصيل والمثاقيل بالمثاقيل. وما زالوا على هذا السلوك حتى ابتدعوا المسكوك فأبدى الذهب لمعانه وأطال شكوكته وسلطانه واهتزّ كل لسطوته وارتعد وخضع الكل له وسجد، على أن الحياة صارت تدور عليه ومجد الإنسان يقوم لديه، فبقدره يقدر الإنسان وبكثره يكثر الإحسان وبوجوده وجد المفقود وبفقده فقد الموجود. فهذا ما يقال له المال وما عليه مدار الأعمال. (مرّاش، سام، ١٥٨، ٩)

- المال أساس الأعمال وهو الذي نبكي فقدانه ونطلب ردّه للحصول على ذلك التقدّم الذي تمنيناه، والاحتياج إليه مصدر تأخّر الزراعة والصناعة والتجارة وبدونه تمسي قوة الأمة ضعفًا وعمرانها يبيت خرابًا، ولذلك كان من واجبات الأمم أن تسعى في طلبه وأن لا تنفكّ عنه بدون بلوغ المقصود. ولبلوغ المال سبيلان: الزراعة والصناعة، أمّا التجارة فليست إلّا تغيير زمان المحصولات والمصنوعات أو مكانها بقصد الربح، ولذلك كانت تحتاج إلى المال لتجري في مجاريها وتزيده إذا كان قليلًا ولكنها تقصر عن الإتيان إذا لم تكن مستندة إلى الزراعة التي هي ينبوع المقتنيات وإلى الصناعة التي هي تغيير هيئة المحصولات بقصد الربح، وبناء على ذلك نقول إن البلاد التي ليس لها ينابيع من الزراعة والصناعة لا تقدر أن تتقدّم وإن طال عليها الزمان. وهي بدونها لا تقدر أن ترجع إليها من تلقاء نفسها، وهذه الحالة هي حالتنا نحن الشرقيين، فإننا قد أمسينا بلا زراعة وبلا صناعة مدة طويلة فخسرنا رأس مالنا وأمسينا في فقر لأنّ محصولاتنا ومصنوعاتنا الصادرة لا توازي وارداتنا وهكذا بات مصروفنا أكثر من دخلنا وأخذ ما عندنا في التأخّر شيئًا فشيئًا حتى أمسينا على ما أمسينا عليه، فإذا نظرنا إلى قوانا الخصوصية نرى أنها لا تكفي لبلوغ المقصود لأنه لا مال عندنا لننتفع من أراضينا ومحصولاتنا، ولذلك كنّا في احتياج إلى المال. وهذا الاحتياج لا يسدّ بالاستناد إلى بلاد تقدر أن تعطينا مالًا تنفع به بدون أن تحملنا أثمان ربحه بحيث لا نقدر أن نقوم به، وهذا لا يتمّ إلّا بإقامة الأعمال العمومية لتشغيلنا وجلب المال إلى بلادنا ونفع أصحاب المال المجلوب، ولا تقوم بحق هذه الأعمال في الظروف الحالية إلّا الشركات وأثبتها وأقلّها فأيضًا الشركات الإنكليزية. وهذا هو الذي يحملنا على أن نترحب بالشركة التي أتت البلاد لتأتي بماء نهر الكلب إلى هذه المدينة وبتلك الشركات الكثيرة التي ربما كانت تشرع في حفر المعادن وقطع الأشجار وغير ذلك، وكنّا نحب أن نكون نحن قادرين أن نقوم بهذه الأعمال ولكن لما كان العار في كتمان الحقيقة والرياء كان لا بدّ من إظهارها فنقول إننا عاجزون عن

القيام بها لأنه ليس لنا ما يلزم لذلك من المعارف ولا من المال. (سبستاني، فجل١، ٢٠٨، ٢٦)

- من المعلوم أنّ جميع دول العالم آخذة في إجراء إصلاحات عسكرية ومدنية وكذلك الدولة العليّة وهي عالمة بأنّ المال ركن للمالك يستقيم أمر البلاد به وبدونه لا استقامة، وإن نتيجة الاستناد إلى الاستقراض الفقر، وما لم يتمكّن الأهالي من أن يزيدوا ثروتهم بالجمع بين قوة المال والزراعة وبالتالي بينها وبين الصناعة، وذلك بتقرير الأمنية الملكية وتسهيل دخول الأموال الأوروبية للقيام بالمشروعات العمومية، منها حفر المعادن وإصلاح الموانئ وتوزيع المياه لسقي الأراضي لا يمكن أن تطول أمنيتها المالية في أوروبا، ولا يخفى أن هذه السنة قد أضرّت الشرق بسبب قلّة الأمطار ورداءة المحصولات مع أنّ مصاريفه لم تقلّ بل زادت، لأنّ أسعار الغلال أرفع من الماضي وبدل الأعشار قُدِّر بدل السنة الماضية إذا لم يكن أكثر منها، وأين محصولات هذه السنة من محصولات السنة الماضية، وإذا نظرنا إلى حالة الرسومات نرى أن البلاد في تأخّر وأن مداخيل كل البلاد قد قلّت، فإنّ دخل رسومات بيروت أقلّ من ربع دخلها في السنين الماضية، فأين علامات النجاح، فهذه الحال تدعو تلك الوزارة الميمونة العادلة الحاذقة إلى الالتفات إلى المشروعات العمومية والإصلاحات القانونية، ولذلك قد قرّرت ذلك القرض العظيم وأخذت في الالتفات إلى الأعمال النافعة بهمّة تستحقّ كل الثناء، ومن المؤكّد أنّنا نحن وجميع ممالك أوروبا آخذون في الإصلاح، غير أن درجاته متفاوتة فترى أمّة تقطع ألف خطوة في السنة وأمّة أخرى تقطع خطوة واحدة من جهة وترجع إلى الوراء من جهة أخرى بالثورات أو غيرها. (سبستاني، فجل١، ٢٧١، ٩)

- المال للمُلْك من أعظم الأركان وعلى الخصوص في هذا الزمان بعد الاختراعات الكثيرة التي لا سبيل إلى الفوز إلّا بها، ولا تفوز الدول بالحصول عليها إلّا ببذل ملايين تجرّ وراءها ملايين أخرى، ولذلك قد أمست خزائن دول العالم حاملة أثقالًا مالية قد طالما سمعناها تئن من ثقلها، ولم تكن خزينة دولتنا العلية في يسر، وخزائن دول العالم في عسر، إذ أن أسباب المصروف كانت فيها كما في سائر الدول إذا لم تقل أكثر منها، فتراكمت الديون حتى أشغلت وكلاء دولتنا العظام عن إتمام أهمّ الإصلاحات وأنفعها، ومع أن تخليصها من تلك الحال كان لها كالماء الذي يكاد يهلك من الظمأ لم نر في الماضي البعيد ولا القريب إجراءات من شأنها الإتيان بالفرج بعد أشدّ الضيق، ولكننا كنّا نرى قرضًا يقام فوق قرض وفائضًا يجتمع على فائض حتى أمست أوراق المالية متضعضعة الأحوال فوقعت خسائر عظيمة على أصحابها وكاد القوم يقطعون الأمل من إصلاح الحال ويرون في كل إجراء مالي سببًا يبعد أمل التعويض ويزيد أسباب الخسران، وكان الباب العالي يعلم حقائق هذه الأمور ويحاول التخلص منها، غير أن اشتداد الاحتياجات الحالية كانت تسوقه إلى تقرير أمور مؤقّتة يتبعها الفرج ليهجم على أثره ضيق أشدّ من الضيق الذي كان يسبقه، فجعلت جرائد العالم ذلك موضوعًا للومها وتنديدها فشمت العدو وحزن الصديق

وعلى الخصوص بعد أن تعلّقت الآمال بقرب الإصلاح بواسطة إجراءات حضرة صاحب الدولة صادق باشا. (سبستاني، فجل١، ٣١٩، ٣١)

- مِنْ حِكَم أرسطو العالم بستان سياجه الدولة، والدولة سلطان تحيا به السنّة، والسنّة سياسة يسوسها المَلِك، والمُلْك نظام يعضده الجند، والجند أعوان يكلفهم المال، والمال رزق تجمعه الرعيّة، والرعيّة عبيد يكنفهم العدل، والعدل مألوف وبه قوام العالم، فقد تضمّنت هذه الكلمات الحكمية الإشارة بجعل العالم بستانًا إلى تشبيه الرعيّة بشجر ثمرته المال وحارسه الجند، وإن استقامة الدولة بها حياة السنّة السياسية التي هي مادة حياة بستان العالم. (تونسي، أقوم، ٢١، ١١)

- مدار القوانين المشار إليها على وجوب حفظ النفس والعرض والمال، وعلى بيان المرجع في تعيين الإداء وجلب العساكر اللازمة. أمّا وجوب حفظ النفس والعرض فلكونهما أعزّ الأمور الدنيويّة، فإذا خشي الإنسان عليهما اضطرّ إلى التشبّث بمن يرجو به وقايتهما كائنًا من كان وإن لم يكن في أصل فطرته مجبولًا على الخيانة، ولا يخفى أنّ ذلك مما يضرّ بالدولة والمملكة بخلاف ما إذا كان آمنًا على نفسه وعرضه فإنّه لا يحيد عن طريق الصدق والاستقامة وصرف الهمّة إلى حسن الخدمة لدولته وملّته، وأمّا المال فإن من فقد الأمن عليه لا يتأتّى له القيام بحقوق دولته إذ لا يخلو دائمًا من شغل بال واضطراب حال بخلاف ما إذا كان آمنًا على ما له فإنّه يشغل نفسه بما يعنيه في دينه ودنياه وينظر في توسيع دائرة معارفه وعيشه، وبذلك يتمكّن من قلبه حب الوطن وتشتدّ غيرته عليه وعلى دولته ويكون سعيه على حسب ذلك، وأمّا تعيين الأداء فالمرجع فيه أنّ كل دولة تحتاج في حفظ ممالكها إلى القوة العسكرية كما تحتاج في ضبط تصرّفاتها إلى مصاريف لازمة فلا بدّ لها من مبلغ وافر من المال بحسب احتياجها، وإنّما يتحصّل ذلك بما يضرب على اتّباع تلك الدولة، فلزم أن يوضع للأداء المشار إليه طريقة مستحسنة، وذلك أنّ الاستبداد وإن بقيت معه ممالكنا المحروسة سالمة والحمدللّه على ذلك لكن ظهرت آثاره من الاختلال والخراب وذلك لأن جعل زمام مصالح المملكة السياسية وأمورها المالية بيد شخص واحد موكولة إلى اختياره بل لا مانع أن يقال موكولة إلى قهره وجبره يتسبّب عنه ما ذكر خصوصًا إذا لم يكن ذلك الشخص من أهل الخير، فإنّه يؤثّر منفعته على منفعة الغير وتكون تصرّفاته مبنيّة على الظلم والضير، فوجب لذلك أن نبادر بترتيب معيار مضبوط يعتبر في توزيع الأداء على الأهالي مراعى فيه قدر المكاسب واليسار بحيث لا يؤخذ من أحد ما فوق مقدوره بعد أن يجعل لمصاريف الدولة اللازمة للعساكر وغيرها حدّ محدود بقوانين لا تتعدّاها. (تونسي، أقوم، ٩٤، ٣)

مالك العين

- بما أنّ المالِك يجحف به أن يعيد شراء خلو ملكه مرة ثانية، تجد أكثر المالكين بتونس أبقوا الحزقة في أملاكهم دون أخذ عوض، فكانت بمنزلة خلو النصبة الآتي، ولم يبقَ لهم من وجوه الانتفاع بالملك إلّا قدر الكراء، وبهذا الإيضاح يتبيّن أنّ مالِك خلو المفتاح أو الحزقة التي دفع صاحبها شيئًا للمالك لشراء الاختصاص بالمنفعة صارا شريكين لمالك

العين في عموم المنفعة، وليس للمالك منها إلّا مقدار الكراء الدائم، ومتملّك الخلوّ يختصّ بالمنفعة الزائدة على أصل الكراء إذا استأجره غيرهما، وهو اختصاص في مقابلة ما دفعه زائدًا على أصل الكراء بمقتضى هذه الشركة، فإصلاح البناء فيما إذا كان مالكًا للخلو فقط يكون بينهما على النسبة بحيث يدفع مالك الخلو من مصروف الإصلاح على نسبة ما تزيده عمارة ذي الخلو في كراء المحل. (سنوسي، مدر، ١٦١، ٧)

مالك المنفعة

- إنّ مالك المنفعة يتصرّف فيها بما يشاء لنفسه ولغيره بالهبة والإعارة، والكراء بخلاف مالك الانتفاع فإنّه قاصر على شخصه يستوفيه بنفسه. (سنوسي، مدر، ١٤٨، ٢٤)

ماليّة

- الماليّة وهي قوام الملك، وأيد الدولة، ومفتاح الإصلاح، وعماد الأعمال، منوطة بأطراف جميع ما يتبعها من مواضع الإصلاح. فما تنتظم أمورها، ولا تتّسع مواردها، ولا يزول اختلالها، إلّا بحسن الإدارة، واستقامة القضاء، وعموم المعارف، وحصول المساواة، وظهور الحرّيّة، وثبوت الأمن، وتفرّق الأشغال بالعدل. فالنظر في هذه الأبواب عائد إليها لزومًا. (إسحق، درر، ١٦٠، ٦)

ماليّة الحكومة

- أن تكون مالية الحكومة ذات انتظام تام مقيّدة بالمصروف وبأصول جمع الأموال الأميرية قادرًا على تكثير الأموال أو تثقيلها. (سبستاني، فجل٢، ٦١١، ٢٥)

مأمور

- ثم بتداول الأزمان وترتيب البلدان وانضمام عدّة أقاليم أو مدن تحت رياسة واحدة تنظّمت النواحي تنظيمًا رسميًّا تابعًا لانقسام البلاد إلى ممالك، والممالك إلى إيالات، والإيالات إلى كور أو مديريات، والمديريات إلى أقسام، والأقسام إلى أخطاط، والأخطاط إلى نواحي ودوائر بلدية، أو إلى مدن، والمدن إلى أجزاء، وسمّي شيخ المملكة سلطانًا أو ملكًا أو رئيس جمهورية، وسمّي حاكم الإيالة واليًا أو أميرًا، وحاكم المدينة محافظًا أو مأمورًا، وحاكم المديرية مديرًا، وهكذا، وحاكم البلد شيخ البلد أو عُمْدة، وهكذا على حسب عرف كل بلد، واختلفت الأسماء باختلاف عرف الأقاليم والنواحي، والمسمّيات متّحدة. (طهطاوي، اكا، ٥٢٥، ٢١)

مأمور أول

- هذا هو حال أهل الدنيا، وعلى الخصوص من كان منهم مستأمنًا على عمل غيره، فإنه يلزم لكل منهم من يسهر عليه ليرى هل قام بحق واجباته أو قصّر فيها بالتهامل أو التغافل أو الخيانة. وكل مستخدم ليس له من يناظر على عمله حق المناظرة يداخله الكسل أو الطمع أو غيرهما. لأن الإنسان يميل طبعًا إلى الابتعاد عن سبيل واجباته. فبناء على ذلك يجب على من يرغب أن تكون أشغاله متقنة أن يلاحظها. وكذلك الأحكام. لأن المستخدمين يوقعون الخلل في وظائفهم ما لم يكن المأمور الأول منتبهًا إلى ملاحظة أعمالهم. وعلى الخصوص

لأن الضابطي مثلًا يقتدي بقائد المائة، وهذا بقائد الألف، وهذا بمن هو أعلى منه، وهكذا حتى ينتهي الأمر إلى المأمور الأول في المكان. لأن الإنسان يحذو حذو من هو متسلّط عليه في كل ما يناسبه. وعلى الخصوص في ما يميل إليه الإنسان طبعًا من الأمور الفاسدة. وإن كان شأن المتسلّط الاستقامة يتجنّب من هو دونه كل ما يجلب عليه اللوم. وذلك يؤول إلى ضبط الأحكام وترويج أشغال الأنام. وإلّا فتصبح البلاد والعباد في خراب وخسران. (سبستاني، فجل١، ٧٨، ١٦)

مانعات الجمع

- مانعات الجمع معناه هذا الشيء إمّا أن يكون شجرًا أو غيره، وهذا الغير إمّا أن يكون حجرًا أو غيره، وهذا الغير إمّا أن يكون إنسانًا أو غيره. (بيجوري، حبم، ٨٠، ١)

مانعة الجمع

- مانعة الجمع هي التي تدلّ على العناد بين جزئيها عنادًا جمعيًّا بخلاف غيرها، ومانعة الخلو هي التي تدلّ على العناد بينهما عنادًا خلويًّا بخلاف غيرها، والحقيقية هي التي تدلّ على العناد بينهما عنادًا حقيقيًّا أي في الجمع والخلو. (بيجوري، حبم، ١٦٥، ٢٥)
- إذا قلت مثلًا إمّا أن يكون الشيء أبيض وإمّا أن يكون أسود على سبيل العناد الجمعي استلزمت مانعة الجمع هذه مانعة الخلو القائلة إمّا أن يكون الشي غير أبيض وإمّا أن يكون غير أسود على سبيل منع الخلو. (بيجوري، حبم، ١٦٦، ١)

مانعة الخلو

- مانعة الجمع هي التي تدلّ على العناد بين جزئيها عنادًا جمعيًّا بخلاف غيرها، ومانعة الخلو هي التي تدلّ على العناد بينهما عنادًا خلويًّا بخلاف غيرها، والحقيقية هي التي تدلّ على العناد بينهما عنادًا حقيقيًّا أي في الجمع والخلو. (بيجوري، حبم، ١٦٥، ٢٦)
- إذا قلت مثلًا إمّا أن يكون الشيء أبيض وإمّا أن يكون أسود على سبيل العناد الجمعي استلزمت مانعة الجمع هذه مانعة الخلو القائلة إمّا أن يكون الشي غير أبيض وإمّا أن يكون غير أسود على سبيل منع الخلو. (بيجوري، حبم، ١٦٦، ١)

ماهيّات

- إنّ "الماهيّات" كلها تابعة للوجود، قائمة به، لا أنّ الوجود تابع لها، قائم بها. ولا يصحّ في العقل المهتدي أن يكون الوجود صفة لشيء من الأشياء أصلًا، لأنّه لو كان صفة لشيء لكان تابعًا لذلك الشيء، ومفتقرًا إليه، فإنّ الصفة تتبع الموصوف، وتفتقر إليه في قيامها به، إذ لا تكون صفة بغير موصوف. ومن المعلوم أنّ كل شيء تابع للوجود، ومفتقر إليه، وقائم به، بمعنى أنّه لولا الوجود لما كان ذلك الشيء. فيلزم حينئذٍ أن يكون كل واحد منهما مفتقرًا إلى الآخر وتابعًا له ومتوقّفًا عليه، فإنّ الصفة تتوقّف على الموصوف في ثبوتها، إذ لا قيام لها بنفسها. والشيء موقوف على الوجود، إذ لا قيام له إلّا بالوجود، فيلزم من ذلك توقّف الشيء على نفسه بواسطة غيره، وهو "الدور" المحال الذي ذكره علماء الكلام. فبطل كون الوجود صفة للأشياء، وثبت كون الأشياء قائمة بالوجود. وإذا كانت قائمة بالوجود يجوز أن

تكون صفات للوجود من حيث تجلّيه وظهوره بها، لا من حيث ما هو عليه في نفسه. وكون الأشياء صفات للوجود بالمعنى الذي ذكرناه، إنّما هو بالنظر إلى إدراك العقل، بطريق الوهم الغالب عليه. وإلّا فلو تحقّق العقل لوجد الأشياء على ما هي عليه من العدم الأصلي، والوجود على ما هو عليه؛ لم يتغيّر كل منهما عن حقيقته. والعدم لا يكون وصفًا للوجود، كما أنّ الوجود لا يكون وصفًا للعدم. وهذا هو المراد بـ"الفناء" في طريق السالكين وبـ"الشهود" و"العيان". فإنّه حيث ظهر الوجود للوجود، ثبت العيان والشهود، ولكن بعد اضمحلال الرسوم والحدود. قال الله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص: ٨٨)، أي: ذاته التي هي الوجود الواحد المذكور. (نابلسي، وج، ٩٧، ٥)

- إنّ الماهيّات كلّها، ماهيّات جميع الأشياء المحسوسات والمعقولات، تابعة للوجود وقائمة به. والوجود غير تابع لها ولا قائم بها. فمن نظر هذا النظر وتحقّق بهذا الشهود، في حقيقة الوجود، انكشف له عين ما نقول. (نابلسي، وج، ١٤٩، ٦)

- فلنسمّ الصورة التي ظهر الملك متحجّبًا بها بالتعيّن الأول، وبالحقيقة المحمّدية، وبحقيقة الحقائق، وبهيولى الكل، وبالصورة الرحمانية، وبالوحدة المطلقة... وبغير ذلك من الأسماء، ولنسمّ أوّل صورة أخذت عن هذه الصورة بالعقل الأول، فإنه أوّل صورة روحانية، وبالقلم الأعلى، وبالروح الكلّ... وبغير ذلك من الأسماء. ولنسمّ التي أخذت عن هذه الصورة بأجناس العالَم، والصور التي أخذت عن هذه الصور الجنسيّة، وهي أشخاص الأجناس لا نهاية لها. ولنسمّ الأوراق التي تجعل عليها الأصباغ لتستعدّ لظهور الصورة فيها بالأعيان الثابتة، وبالاستعدادات الإمكانية، عند ساداتنا وبالماهيّات، عند الحكماء، وبالمعلوم المعدوم، وبالشيء الثابت عند المتكلّمين. (جزائري، مواف٢، ٥٩٧، ٢)

ماهيّة

- قال "الأصفهاني" في شرح طوالع القاضي البيضاوي رحمهما الله تعالى: "واعتبار الماهيّة منفردة عن الوجود إنّما هو في العقل، لا بأن تكون الماهيّة منفكّة عن الوجود في العقل - فإن كونها في العقل: وجودها العقلي، كما أن الكون في العين: وجودها العيني - بل بأنّ العقل من شأنه أن يعتبر الماهيّة وحدها، من غير ملاحظة وجود أو عدم. وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبارًا لعدمه. فإذن، اتّصاف الماهيّة بالوجود أمر عقلي. فالماهيّة إنّما تكون قابلة للوجود في العقل، فلا يمكن أن تكون فاعلة للوجود عند وجودها في العقل". - انتهى. فالفاعل للماهيّة حينئذٍ هو الوجود المطلق الخارجي، بطريق تجلّيه عليها بها. (نابلسي، وج، ١٢٩، ٢٢)

- "الوجود، في حق الحق، عين ذاته، وفي من عداه أمر زائد على حقيقته. وحقيقة كل موجود عبارة عن نسبة تعيُّنه في علم ربّه أزلًا. ويُسمّى في اصطلاح المحقّقين من أهل الله "عينًا ثابتة"، وفي اصطلاح غيرهم "ماهيّة" و"المعلوم المعدوم" و"الشيء الثابت"، ونحو ذلك...". "والحق سبحانه، من حيث "وحدة وجوده"، لا يصدر عنه إلّا واحد، لاستحالة إظهار الواحد - وإيجاده من

حيث كونه واحدًا - ما هو أكثر من واحد. لكن ذلك الواحد، عندنا، هو "الوجود العام" المفاض على أعيان المكوَّنات، ما وجد منها وما لم يوجد، مما سبق العلم بوجوده". "وهذا الوجود مشترك بين "القلم الأعلى" الذي هو أوّل موجود، المُسمّى أيضًا بـ"العقل الأول"، وبين سائر الموجودات؛ ليس كما يذكره أهل النظر من الفلاسفة. فإنّه ماثم، عند "المحقّقين" إلّا الحق، والعالم. والعالم ليس بشيء زائد على حقائق معلومة لله أولًا، متّصفة بالوجود ثانيًا. "والحقائق من حيث معلوميتها، وتعيّن صورها في علم الحق الذاتي الأزلي، يستحيل أن تكون مجعولة، لاستحالة قيام الحوادث بذات الحق، ولاستحالة أن يكون الحق ظرفًا لما سواه، أو مظروفًا، ولمفاسد أخر لا تخفى على المستبصر. فلهذا لا توصف بـ"الجعل" عند "المحقّقين" من أهل الكشف والنظر أيضًا. إذ المجعول هو الموجود. فما لا وجود له لا يكون مجعولًا . . . ". (نابلسي، وج، ١٤٢، ١٥)

- إعلم أنّ الماهيّة لها اعتبارات ثلاثة: أحدها أن تعتبر مصحوبة بالتشخُّص وتسمّى الماهيّة المخلوطة والماهيّة بشرط شيء، ثانيها أن تعتبر غير مصحوبة بذلك تسمّى الماهيّة المجرّدة والماهيّة بشرط لا شيء، ثالثها أن تعتبر لا بشرط شيء وتُسمّى الماهيّة المطلقة والماهية لا بشرط شيء وهي أعمّ من الأولين. (بيجوري، حبم، ٥٢، ١٨)

ماهيّة الحكومة

- في القوانين السياسيّة فهي عند الأكثرين استبدادية أصلًا وفرعًا تحتجب فيها الحرية بألوان الحكومات، وتضعف بشهوات الأمراء، وتعوّه أو تشوّه بثورات الشعوب. فمقتضى ماهيّة الحكومة أن لا حرية إلّا فيما بنيت أحكامها عليه، وموجب شهوة الحاكم أن الحرية قائمة بما مالت نفسه إليه، وغلظة الشعب في ثورته محسنة لذلك الفساد من وجهيه. (إسحق، درر، ٣٢، ٦)

ماهيّة الوجود

- قال "السنوسي" رحمه الله تعالى: "إنّ معنى الألوهيّة في الله تعالى: استغناء الإله عن كل ما سواه، وافتقار كل ما عداه إليه". فمعنى "لا إله إلّا الله": لا مستغني عن كل ما سواه، ومفتقر إليه كل ما عداه، إلّا الله. واستغناء الوجود الصرف عن كل ما سواه ظاهر. إذ لا يحتاج في كونه وجودًا إلى ماهيّة أصلًا. أمّا ماهيّات الممكنات فظاهر عدم احتياجه إليها. وأمّا ماهيّة له زائدة عليه فظاهر أيضًا عدم احتياجه إليها للزوم افتقاره حينئذٍ، ولزوم تركيبه، ولزوم مشابهته الحوادث، وذلك محال. فماهية الوجود هي نفس الوجود، لا زائد عليها أصلًا. وأمّا افتقار كل ما عدا الوجود إلى "الوجود" فهو ظاهر أيضًا، لأن الموجودات لا تكون موجودات إلّا بقيامها بالوجود، كما ذكرنا. وهي المعيّة الإلهيّة التي قال تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ (الحديد: ٤) أي: وجدتم، لأنهم موجودون به، فهو وجودهم، لا عين ماهيّاتهم. وقال تعالى لموسى وهارون عليهما السلام: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ (طه: ٤٦). وقال الله تعالى حكاية عن النبي صلّى الله عليه وسلّم لما قال لصاحبه وهما في الغار: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ (التوبة: ٤٠). (نابلسي، وج، ١٣١، ٣)

مباح

- إنّ المباح هو الذي لا إثم في فعله ولا في تركه ولا ينفي الشيء إلّا حيث صحّ ثبوته. (بيجوري، تمر، ١٨، ٤)
- يرسم المباح بأنّه: الذي ليس في فعله وتركه ثواب ولا عقاب. (طهطاوي، اكا٢، ٧٢١، ٥)

مباحثة في الأمور السياسية

- إعلم أنّ المباحثة في الأمور السياسية بمقتضى القوانين التي قرّرناها لم تكن متيسّرة لمجلس وكلاء العامة ومجلس السناتو إلّا في وقتين: وقت جوابهم عن خطبة الأمبراطور ووقت تأمّلهم في مصاريف الدولة، ثم رُخّص لأعضاء كل من المجلسين بمقتضى المنشور الذي صدر في ثامن عشر يناير سنة سبع وستين وثمانمائة وألف في سؤال الوزراء عمّا يظهر لهم مدّة انعقاد المجلس بشرط أن يجتمع رأي خمسة أعضاء فأكثر على الأمر الذي أريد البحث فيه، وأن يعرضوه في مكتوب مبين فيه جهة البحث على رئيس المجلس، وهو يعرضه على جميع أقسام المجلس المنقسم إليها، ويعطي منه نسخة لوزير الدولة المناضل عنها، فإذا اتّفق على قبوله أربعة أقسام من الأقسام التسعة المنقسم إليها مجلس وكلاء العامّة أو قسمان من الأقسام الخمسة المنقسم إليها مجلس السناتو، صار نازلة عمومية تعرض على المجلس وقت اجتماعه العام لتقع المجادلة فيها علنًا بين القادح والمدافع، وبعد تمام النزاع بين الخصمين ينظر، فإن كان رأي غالب المجلس بمقتضى القرعة مع القادح، وجب عرض ذلك على الدولة لتعتبر ما يلزم وتعمل بمقتضاه، وإن كان العكس انتهت النازلة حينئذٍ وأفاضوا في غيرها، وفي كل من الوجهين تحصيل فوائد جمّة. (تونسي، أقوم، ١٤١، ٢٣)

مباشرة إختيارية

- أحكام الوحي التي منها تحتم تعلُّق مشيئته تعالى باهتداء من صرف قدرته واختياره إلى تحصيل الحق لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ (العنكبوت: ٦٩)، وأمّا إلجاؤهم إلى ذلك وتنفيذ قولهم عليهم شاءوا أو أبوا كما هو مقتضى استدلالهم فليس ذلك من وظيفتهم ولا من الحكمة التي يتوقّف عليها التكليف حتى يستدلّ بعدم ظهور آثاره على عدم حقيقة الرسل عليهم السلام أو على عدم تعلّق مشيئته تعالى بذلك، فإنّ ما يترتّب عليه الثواب والعقاب من الأفعال لا بدَّ في تعلّق مشيئته تعالى بوقوعه من مباشرتهم الاختيارية وصرف اختيارهم الجزئي إلى تحصيله وإلّا لكان الثواب والعقاب اضطراريين. والكلام على هذه الآية ونحوها مستوفى في تفسير روح المعاني وغيره. فجحود القَدَر والاحتجاج به على الله ومعارضة شرع الله بقدره كل ذلك من ضلالات الجاهلية والمقصود أنّه لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين، فمن زلّت قدمه عن هذه الجادة كان على ما كان عليه أهل الجاهلية وهي الطريقة التي ردّ عليها الله سبحانه ورسوله صلّى الله عليه وسلّم. (آلوسي، مج، ٥٩، ١٥)

مبالغة

- الخارق: هو وقوع أمر يكون مستحيلًا عادة أو عقلًا وهو الجنس، والمحسنات الخمس الهندية المتعلّقة بالعلل وغيرها مما فيه الخرق

كقلب الماهيّة والوفاق والتثبّت والغصب من أنواعه، وإفراز هذه الأنواع عن الجنس كإفراز التذبيخ عن الطباق، فإن بعض الأنواع لعلو شأنه وسموّ مكانه يجب أن يميّز عن أترابه ويجلى على كرسي بين أصحابه، والمبالغة أعمّ من الخارق مطلقًا وهي منحصرة في التبليغ والإغراق والغلوّ، لأنّ ما يدعى وقوعه إن كان ممكنًا عقلًا وعادة لكن يكون مستبعد فتبليغ، كقول امرء القيس في الفرس:

فعادى عِداءً بين ثور ونعجة
دراكًا فلم ينضح بماء فيغسل

وإن كان ممكنًا عقلًا لإعادة فإراق كقول الشاعر:

ونُكرِم جارنا ما دام فينا
ونتبعه الكرامة حيث ما كان

وإن لم يكن ممكنًا لا عقلًا ولا عادة فغلو كقول أبي نواس:

وأخفتَ أهل الشرك حتى أنه
لتخافك النطف التي لم تُخلَق

ومن ههنا تبيّن أن المبالغة تعمّ المستحيل والمستبعد، والخارق يختصّ بالأول، إذ المستبعد يوجد عادة وإن قلّ فلا يصدّق عليه ما عرف به الخارق، فالمبالغة أعمّ من الخارق مطلقًا. (مخان، غبم، ٢٦، ١)

مباني إصلاحية

- لصيانة استقلال الأمم وحماية عزّ الممالك وحفظ أراضي السلطنات شروط في هذا العصر لا تستتبّ أمورها دون مراعاتها وهي ستّة أمور أولية الأمر الأول: الاتحاد الوطني خاصة في الممالك الكثيرة الأجناس واللغات بحيث تكون صوالح جميع أهاليها مع اختلاف أجناسهم ولغاتهم متساوية سياسيًّا ومدنيًّا وتجاريًّا وعلميًّا، فإنّ ذلك يجعل كل عضو من أعضاء الأمّة حريصًا على حقوقه خائفًا من ضياعها فيدافع عنها بالرضى والاختيار باذلًا ما عزّ وهان في سبيل صيانة الحالة التي تجعله متمتّعًا بها. والثاني: صيانة الأمنية العمومية في كل قطر بحيث تكون السلطنة وطنًا أمينًا لجميع الرعايا يتجوّلون فيها طالبين الترقّي والتقدّم متنفعين بأخصب أقطارها وأجمل ربوعها. الثالث: انتظام العدلية بحيث يكون كل فرد من أفراد الأمة محميًّا من تعدّيات أهل التعدّي حماية نفسية وملكية فلا يقع عليه عدوان شخصي دون أن يكون متحقّقًا أنّ القصاص يلحق بمن تعدّى عليه ولا يخشى مطامع الذين يحاولون سلب ملكه والانتفاع بثمرات أتعابه، كما أنه لا يخشى أن يصرف سنين وأموال قبل أن يتمكّن من الانتصاف من ظالمه من جراء فساد بعض أعضاء المحاكم واعوجاج بعض أصحاب الإجراء. والأمر الرابع: تعميم المعارف بالمدارس في كل جهة بحيث يؤول خروج الأهالي من ظلام الجهل والغباوة إلى ازدياد قوّتهم الاكتسابية وسعادتهم المادية والأدبية واقتدارهم على المدافعة عن حقوقهم من أيدي أهل الظلم بمعرفة حقوقهم الطبيعية والمنح التي تمنّ بها عليهم بيد الحضرة السلطانية. والأمر الخامس: القيام بالمشروعات النافعة من إنشاء الطرق والمرافئ والترع وتنظيم البرد وتنقيص أجرتها وبنيان المدارس الزراعية وغير ذلك مما يجعل الداخلية والسواحل قادرة على الانتفاع بنتاج الكدّ والجدّ ويزيد مداخيل الأهالي والحكومة معًا. والأمر السادس: أن تكون مالية الحكومة

ذات انتظام تام مقيّدة بالمصروف وبأصول جمع الأموال الأميرية قادرًا على تكثير الأموال أو تثقيلها. فهذه مباني إصلاحية أهمّ أسباب جريها في الولايات أن تكون مرعيّة من كل وجه في قاعدة السلطنة وأن يكون المأمورون والقضاة وأعضاء المجالس الذين تسلّم إليهم المناظرة عليها والقيام بها حاصلين فعلًا على ما يكفيهم لأن يعيشوا معيشة رضى وسعة مستأمنين على مأمورياتهم ما زالوا لا يحيدون عن جادة الاستقامة بل متيقّنين أن الخدمة الصادقة تعود عليهم بالترقّي الذي يضمن لهم الراحة المعاشية ما زالوا في قيد الحياة ولعيالهم بعدهم إذا صرفوا سنين معيّنة في خدمة الدولة والوطن. (سبستاني، فجل٢، ٦١١، ٢٦)

مباني السياسة

- إنّ مباني السياسة في هذا الزمان صوالح الأمم ومصالح الدول لا الأغراض والنفسانيات والانتقام، ولمّا كانت تواريخ أمم أوروبا ومساحة بلادها وإعداد أهاليها وزراعتها وتجارتها وصناعتها ونسبتها إلى الأمم المجاورة لها من جهة الجنس والأعمال وغيرها معلومة عند المتفنّنين بل عند أهل المطالعة والتدقيق، كان من السهل الوقوف على المناهج التي تجعلها كل أمة منهجًا لها لصيانة تلك المصالح وترقية أسبابها، فإذا رأى الإنسان ذلك مع ما تلزم مراعاته ومما يؤثّر في الأمم تأثيرًا قليل الظهور يقدر أن يبرز رأيًا سياسيًّا بدون الخوف من أن تكون علّة أخطائه أغراضًا شخصية وحبّ الانتقام. ولولا الاستبداد في قليل من بلدان أوروبا وأغلاط بعض رجال السياسة الذين يقيسون الحال على الماضي بدون مراعاة ما لم يكن يحسب له حساب، لما أخطأت تخمينات العارفين بالسياسة ولا تفاءلوا بالصلح عندما كان ينبغي أن يتشاءموا بالحرب، ولا خمّنوا النصر لزيد ففاز به عمرو، وبعد أن أشغلت الأفكار زمانًا طويلًا بحرب أشأم من حرب البسوس وأخطأت سهام أفكار المخمّنين قبل أن أضرمت نيرانها وراجت أسواقها نرى أنه ليس لنا مندوحة عن العود إلى التخمين، إذ قد تصادمت أعظم الجنود في أهمّ المواقع وراجت أسواق المنايا في الشمال والشرق وانتقلت الأحوال الحربية والسياسية من برج إلى برج ووقف أصحاب الأشغال والأعمال وقفة من ينتظر الفرج بتكبّد خسائر جرّتها خطوب أو اشتداد الرزايا وتفاقم البلايا باتّساع الخرق على الراقع واشتباك قوات جديدة طالما تأهّبت وتجهّزت. أي أننا لا نرى بدًّا من إحدى حالتين: وهما إمّا إبرام الصلح وإما استمرار الحرب ولكل منهما عواقب لا تنكر أهمّيتها. (سبستاني، فجل٢، ٤٨١، ٦)

مبحث

- إعلم أنّ المركّب التام المحتمل للصدق والكذب يُسمّى كما قاله في التلويح من حيث اشتماله على القضاء بمعنى الحكم قضية، ومن حيث احتماله للصدق والكذب خبرًا، ومن حيث إفادته الحكم إخبارًا، ومن حيث كونه جزء من الدليل مقدّمة، ومن حيث كونه يطلب بالدليل مطلوبًا، ومن حيث كونه يحصل من بالدليل نتيجة، ومن حيث كونه يسئل عنه مسئلة، ومن حيث كونه يفتقر إلى دليل دعوى ومن حيث كونه محلًا للبحث مبحثًا، فالذات

واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات. (بيجوري، حبم، ٧١، ٣٣)

مُبدِئ

- إنّك بعد علمك ما تقدّم من بيان علم البداء، بمعنى افتتاح الوجود علمت علم الظهور، وهو ظهور العالم من الغيب الذي كان فيه إلى مرتبة الشهادة، وعلم الابتداء، وهو ابتداء خلق العالم، وله سمّي تعالى بالمبدئ. فكأنّك إذا علمتها علمت ظهور الابتداء، وابتداء الظهور، إذ هما متلازمان. فإنّ كلّ نسبة مرتبطة بالأخرى. فنسبة ظهور العالم مرتبطة بنسبة ابتداء العالم. (جزائري، مواف٢، ٨٣٩، ١)

مبدأ اللغة العربية

- في مبدأ اللُّغة العربيّة: حكى الأستاذ أبو منصور قولًا؛ إنّ التّوقيف وقع في الابتداء على لغة واحدة، وما سواها من اللّغات وقع التّوقيف عليها - بعد الطُّوفان - من الله تعالى في أولاد نوح، حين تفرّقوا في أقطار الأرض. قال: وقد رُوي عن ابن عبّاس: (إنّ أوّل من تكلّم بالعربيّة المحضة إسماعيل)، وأراد بها عربيّة قريش، التي نزل بها القرآن. وأمّا عربيّة قحطان وحمير فكانت قبل إسماعيل - عليه السلام -.
وقال في "شرح الأسماء": قال الجمهور الأعظم من الصّحابة والتابعين من المفسّرين: إنّها كلّها توقيف من الله تعالى. وقال أهل التحقيق من أصحابنا: لا بدّ من التّوقيف في أصل اللُّغة الواحدة، لاستحالة وقوع الاصطلاح على أوّل اللُّغات من غير معرفة من المصطلحين بعين ما اصطلحوا عليه، وإذا حصل التّوقيف على لغة واحدة؛ جاز أن يكون ما بعدها من اللُّغات اصطلاحًا، وأن يكون توقيفًا، ولا يُقطع بأحدهما إلّا بدلالة. قال: واختلفوا في لغة العَرَب: فمن زَعَم أنّ اللُّغات كلّها اصطلاح فكذا قوله في لغة العرب. ومن قال: بالتّوقيف على اللُّغة الأولى، وأجاز الاصطلاح فيما سواها من اللُّغات اختلفوا في لغة العرب. فمنهم من قال: هي أوّل اللُّغات، وكلّ لغة سواها حدثت بعدها، إمّا توقيفًا أو اصطلاحًا. واستدلّوا بأنّ القرآن كلام الله، وهو عربيّ، وهو دليل على أنّ لغة العرب أسبق اللُّغات وجودًا. (مخان، بصل، ٨٨، ١)

متابعة

- إعلم أنّ الاعتبار هو: اختبار الحديث، بأن تنظر طرقه، هل شارك راويه راوٍ آخر، فيما نقله عن شيخه أم لا؟ فإن شاركه في شيخه غيره، فالمشارك تابع، وهذه متابعة تامة، إن اتّفقا في رجال السند كلهم، وإن شاركه غيره في شيخ شيخه فأعلى، ولو إلى آخر السند فمتابعة أيضًا، لكنها قاصرة عن مشاركته وكل ما بعد فيه المتابع كان أقصر، فإن فقدت المتابعة رأسًا، ولكن جاء حديث آخر موافق له في المعنى فهو الشاهد. (سنوسي، موم، ٥٠، ١٤)

متابعة تامّة

- مثال ما فيه المتابعة التامّة، والمتابعة القاصرة، والشاهد باللفظ، والشاهد بالمعنى، ما رواه الشافعي عن مالك، عن عبدالله بن دينار، عن عبدالله بن عمر، رضي الله عنهما أن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قال: الشهر تسع وعشرون، فلا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفطروا حتى تروه، فإن غمّ عليكم فأكملوا العدّة ثلاثين، رواه عدّة من أصحاب مالك

بلفظ فاقدروا له، فأشار البيهقي إلى أن الشافعي تفرّد بقوله: فأكملوا العدّة ثلاثين، فنظرنا فوجدنا البخاري رواه بلفظ الشافعي، فقال: حدّثنا عبدالله بن مسلمة القعنبي حدّثنا مالك إلخ. فهذه متابعة تامّة لما رواه الشافعي، ودلّ هذا على أن مالكًا رواه عن عبدالله بن دينار باللفظين، وقد تبع فيه عبدالله ابن دينار عن ابن عمر حيث رواه مسلم من طريق أبي أسامة عن عبدالله بن عمر، عن نافع عن ابن عمر بلفظ فاقدروا ثلاثين، ورواه بن خزيمة من طريق عاصم بن محمد بن زيد عن أبيه، عن جدّه ابن عمر بلفظ فكملوا ثلاثين، فهذه متابعة قاصرة. (سنوسي، موم، ٥١، ٦)

متابعة قاصرة

- مثال ما فيه المتابعة التامّة، والمتابعة القاصرة، والشاهد باللفظ، والشاهد بالمعنى، ما رواه الشافعي عن مالك، عن عبدالله بن دينار، عن عبدالله بن عمر، رضي الله عنهما أن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قال: الشهر تسع وعشرون، فلا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفطروا حتى تروه، فإن غمّ عليكم فأكملوا العدّة ثلاثين، رواه عدّة من أصحاب مالك بلفظ فاقدروا له، فأشار البيهقي إلى أن الشافعي تفرّد بقوله: فأكملوا العدّة ثلاثين، فنظرنا فوجدنا البخاري رواه بلفظ الشافعي، فقال: حدّثنا عبدالله بن مسلمة القعنبي حدّثنا مالك إلخ. فهذه متابعة تامّة لما رواه الشافعي، ودلّ هذا على أن مالكًا رواه عن عبدالله بن دينار باللفظين، وقد تبع فيه عبدالله ابن دينار عن ابن عمر حيث رواه مسلم من طريق أبي أسامة عن عبدالله بن عمر، عن نافع عن ابن عمر بلفظ فاقدروا ثلاثين، ورواه بن خزيمة من طريق عاصم بن محمد بن زيد عن أبيه، عن جدّه ابن عمر بلفظ فكملوا ثلاثين، فهذه متابعة قاصرة. (سنوسي، موم، ٥١، ١١)

متبحّر في المذهب

- مرتبة المتبحّر في المذهب الذي حفظ المذهب وأتقنه وهو يفتي بما أتقن وحفظ من مذهب أصحابه. (دهلوي، رد، ٤١، ٢٦)
- المتبحّر في المذهب وهو الحافظ لكتب مذهبه. (دهلوي، رد، ٤٤، ١٧)

متبدِّل

- إعلم بأنّك إذا أردت تهوين الأمر عليك فقل: ما هناك إلّا معاني ومحسوسات لا غير. فقد انحصرت الموجودات العقلية والموجودات الحسّية فيما يُدْرَك بالعقول وما يُدْرَك بالحواس. والكل مخلوق حادث، لمشاهدة تغيّره وتبدّله في العقل وفي الحسّ. والمتغيّر المتبدِّل مخلوق حادث من غير شبهة. وأمّا الخالق الحق القديم سبحانه وتعالى، فهو خارج عن قسم المعقولات وعن قسم المحسوسات كلها. وهو غيب عن جميع ذلك. ولا مشابهة بينه وبين شيء من ذلك أصلًا، ولا بوجه من الوجوه. (نابلسي، وج، ٣٩، ٧)

مُتَّبِع

- الفرق بين المُتَّبِع والمقلِّد، فإنّ المُقلِّد كما في الإيقاظ إنما يسأل عن مذهب إمامه فيما يجهله ليعمل به، ولو ظهر له أن مذهب إمامه مخالف لكتاب الله وسنّة رسوله لم يرجع إليهما، والمُتَّبِع إنّما يفتّش على حكم الله ورسوله ولا يسأل عن رأي أحد ومذهبه، ولو وقعت له نازلة

أخرى فتّش أو سأل من اتّفق له من العلماء، ولا يلزمه أن يسأل العالِم الأول عنها بل أي عالِم لقيه، ولا يلزمه أن يتقيّد برأي الأول بحيث لا يسمع رأي غيره ويتعصّب للأول وينصره بحيث لو علم أنّ نصّ كتاب أو سنّة خالف ما أفتاه به لا يلتفت إليه، فهذا هو الفرق بين التقليد الذي عليه المتأخّرون، والإتباع الذي عليه السلف الصالح الماضون. (سنوسي، معش، ١٠١، ٢٤)

متجددات زمانية

- على هذه الأمّة أن تعرف المتجدّدات الزمانية لتكون أعمالها مطابقة للأحوال الحاضرة، فربّ أمر يكون خيرًا في عصر شرًّا في غيره. (حرصيفي، ركث، ٥٠، ٥)

متخيّلات

- إعلم أنّ الله - تعالى - خلق الإنسان وجعل له في الدار الدنيا حالتين، حالة يقظة وحالة نوم، وجعل له في كلّ حالة إدراكًا مخصوصًا، أعني عموم الإنسان. وأمّا الخاصة كالأنبياء والأولياء فإنهم يدركون في اليقظة ما لا يدركه العامة إلّا في النوم. فحالة اليقظة يسمّى إدراكها إحساسًا، ومدركاتها محسوسات. وحالة النوم يسمّى إدراكها تخيّلًا ومدركاتها متخيّلات. والمدرك من الإنسان في الحالتين واحد، وهو الروح المسمّى عند الحكماء بالنفس الناطقة، يدرك في حالة اليقظة الجزئيّات بآلاته الجسمانية، ويدركها في حالة النوم بآلاته الخيالية. (جزائري، مواف٢، ٨١٢، ٤)

مترادف

- معرفة المُتَرادِف: هو الألفاظ المفردة الدّالّة على شيء واحد باعتبار واحد. والفرق بينه وبين التّوكيد أنَّ أحدهما يفيد ما أفاده الآخر؛ كـ الإنسان والبشر، وفي التوكيد يفيد الثاني تقوية الأوّل. والفرق بينه وبين التابع أنَّ وحده لا يفيد شيئًا، كقولنا: عطشان نطشان. وزعم قوم أنَّ كلَّ ما يُظنُّ من المترادفات فهو من التباينات التي تتباين بالصِّفات، كما في الإنسان والبشر؛ فإنَّ الأوّل موضوع له باعتبار النِّسيان أو الأنس، والثاني باعتبار أنَّه بادي البشرة. (مخان، بصل، ٢١٠، ١)

متروك من اللغة

- معرفة الضَّعيف والمنكر والمتروك من اللُّغات: فالضَّعيف (من اللغة): ما انحطَّ عن درجة الفصيح، والمُنْكر: أضعف منه وأقلُّ استعمالًا، بحيث أنكره بعض أئمّة اللُّغة ولم يعرفه. والمتروك: ما كان قديمًا من اللُّغات، ثمّ تُرِكَ واستُعمِل غيره، وأمثلة ذلك كثيرة في كتب اللُّغة. (مخان، بصل، ١٦١، ٨)

متسلّط

- هذا هو حال أهل الدنيا، وعلى الخصوص من كان منهم مستأمنًا على عمل غيره، فإنه يلزم لكل منهم من يسهر عليه ليرى هل قام بحق واجباته أو قصّر فيها بالتهامل أو التغافل أو الخيانة. وكل مستخدم ليس له من يناظر على عمله حق المناظرة يداخله الكسل أو الطمع أو غيرهما. لأن الإنسان يميل طبعًا إلى الابتعاد عن سبيل واجباته. فبناء على ذلك يجب على من يرغب أن تكون أشغاله متّقنة أن يلاحظها. وكذلك الأحكام. لأن المستخدمين يوقعون

الخلل في وظائفهم ما لم يكن المأمور الأول منتبهًا إلى ملاحظة أعمالهم. وعلى الخصوص لأن الضابطي مثلًا يقتدي بقائد المائة، وهذا بقائد الألف، وهذا بمن هو أعلى منه، وهكذا حتى ينتهي الأمر إلى المأمور الأول في المكان. لأن الإنسان يحذو حذو من هو متسلّط عليه في كل ما يناسبه. وعلى الخصوص في ما يميل إليه الإنسان طبعًا من الأمور الفاسدة. وإن كان شأن المتسلّط الاستقامة يتجنّب من هو دونه كل ما يجلب عليه اللوم. وذلك يؤول إلى ضبط الأحكام وترويج أشغال الأنام. وإلّا فتصبح البلاد والعباد في خراب وخسران. (سبستاني، فجل١، ٧٨، ١٩)

متشابِه

- ليُعْلَم أنّ المُحْكَم ما لم يَفهم منه العارف باللغة إلّا معنى واحدًا، والمُعْتَبَر فهم العرب الأول ولا فهم مدقّقي زماننا، فإنّ التدقيق الفارغ داء عضال يجعل المُحْكَم متشابهًا والمعلوم مجهولًا، والمتشابِه ما احتمل معنيين لاحتمال رجوع ضمير إلى مرجعين كما إذا قال شخص: أمّا إنّ الأمير أمرني أن ألعن فلانًا لعنه الله. (دهلوي، فت، ٧٧، ١٠)

متشابهات

- إنّ الله من حيث ذاته لا مكان له ولا جهة لمعناه الذاتي ولكن له الإطلاق في التجلّي في أي مظهر شاء مع بقاء التنزيه بليس كمثله شيء، فصحّ الاستواء على العرش على ظاهره بمقتضى التجلّي في مظهر يقتضي ذلك، وصحّ أن يكون له جهة فوق لكون العرش أعلى الأجرام من غير منافاة للتنزيه، وإذا صحّ الاستواء على ظاهره مع بقاء التنزيه صحّ النزول كل ليلة إلى السماء الدنيا في الثلث الأخير حتى يطلع الفجر كما تواتر النقل بذلك، وكذا سائر المتشابهات وبالله التوفيق نور الأرض والسماوات. (كوراني، كه، ٢٧، ٢)

- قال الله تعالى يخاطب نبيّه ورسوله صلّى الله عليه وسلّم: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ (آل عمران: ٧)، أي: أصله، والمراد بها الآيات المقتضية لتنزيه الوجود القديم الحق عن جميع الصور والأشخاص المحسوسة. والآيات التي هي مقتضية لذلك هي الأصل في أوصاف "الحضرة الوجودية القديمة الأزلية" التي هي حضرة الحق سبحانه وتعالى. ثم قال تعالى: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ﴾ (آل عمران: ٧)، أي: آيات أخر متشابهات، أي: مقتضية لوصف الوجود الحق سبحانه بشيء من الصور والأشخاص المحسوسة. (نابلسي، وج، ١٦٠، ٨)

- نجد أنفسنا نفتقر إلى كل شيء من إنسان وحيوان ونبات وجماد، فجعل نفسه - تعالى - عين ما يفتقر إليه كل مفتقر. وظهوره - تعالى - بالصور الممكنة واتّصافه بصفاتها وتسمّيه بأسمائها لا ينافي إطلاقه وعزّته ولا يضاد قدسه ونزاهته ووحدته وأحديّته، فإنّه تعالى من حيث هذه البرزخية الثانية، قابلًا للإطلاق والتقييد، والوحدة والكثرة، والتنزيه والتشبيه، والوجوب والإمكان، والحقيّة والخلقية... ومن هذه البرزخية جاءت الآيات والأحاديث التي هي خارجة عن طور العقل، ولا يقبلها إلّا بتأويلها وردّها إلى مداركه، ويسمّيها متشابهات. فإنه - تعالى - ذكر في كتبه وعلى ألسنة رسله: أنّ له عينًا وعينين وأعينًا

ويدين ويدًا وجنبًا وقبضة، واستواء على العرش وإتيانًا ومجيئًا، وأنه في السماء وفي الأرض، وله معيّة مع مخلوقاته أينما كانوا، وأنه يجوع ويعطش، ويعرى ويمرض، ويضحك ويبشبش، ويفرح ويرضى، ويغضب ويؤذي ويحارب ويتقرّب إلى عبيده، ويسعى ويهرول، وينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا... إلى غير ذلك، ووصف العبد بالفعل والترك والعلم والإرادة والقدرة والحياة والإماتة والإحياء... فإنها صفاته نسبها إلى عبيده، كما هو صريح حديث التقرُّب بالنوافل. كلُّ هذا من هذه البرزخية العمائية الجامعة للمرتبتين. فكل ما ورد في الكتب الإلهية وعن المظاهر النبوية ممًّا يعطي التشبيه فهو بحسب أحد وجهي هذه المرتبة البرزخية، مرتبة التقييد. وكل ما ورد من التنزيه فهو بحسب وجهها الآخر، مرتبة الإطلاق. (جزائري، مواف٢، ٦٤٤، ٨)

متشابهان

- إنّ المتشابهين هما المشتركان في أمر دون أمر آخر، فلا بدّ من فارق بينهما عند العارف، فلا يكون الواحد عين الآخر، فإنّ الله ما خلق في الدنيا ولا يخلق في الآخرة صورتين متماثلتين من كل وجه لا تتميّز إحداهما عن الأخرى، هذا محال لا في الخلق المحسوس ولا في صور التجلّي لأهل الكشف. فإنّ الله - تعالى - ميَّز كل شيء في العالم بأمر وذلك الأمر هو الذي ميّزه عن غيره وهو أحدية كل شيء. ولكن الأمثال توهم الرائي والسامع التشابه الذي يعسر فصله إلّا على الخواص من عباد الله، للطافة. ومن علم الاتّساع الإلهي علم أن لا يتكرّر شيء في الوجود. ويدلّ على ذلك اختلاف الأحكام على الأعيان أعيان الصور في كل حال. (جزائري، مواف٣، ١٢٦٢، ١)

متضادان

- قال التفتازاني في المطول ليس المراد بالمتضادين ههنا الأمرين الوجوديين المتواردين على محل واحد بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض بل أعمّ من ذلك وهو ما يكون بينهما تقابل وتناف في الجملة وفي بعض الأحوال سواء كان التقابل حقيقيًّا أو اعتباريًّا، وسواء كان تقابل التضادّ أو تقابل الإيجاب والسلب وتقابل العدم والملكة وتقابل التضائف وما يشبه شيئًا من ذاك، انتهى والمراد بموافقة الضدّين هنا صدق أحد الشيئين الذين بينهما نسبة من هذه النسب على الآخر كما يظهر من الأمثلة، فالوفاق على طبقة من الطباق وهو نوع لم يستخرجه أديب ولا ظفر به لبيب مع أن مهرة كل عصر صرفوا هممهم في استخراج الأقسام وصادة كل مصر نصبوا حبائلهم لتسخير الآرام فألهم الله تعالى أزاد جمع الضدّين ووفّقه بإصلاح ذات البين. (مخان، غبم، ٢٢، ١١)

متضايفون

- إنَّ الممكنات مع الحق - تعالى - من حيث مرتبة الألوهة كالمتضايفين، لا تثبت الإضافة إلّا بهما معًا. فكما نطلبه نحن لوجود أعياننا الثابتة في العلم والعدم يطلبنا هو تعالى لظهور مظاهره. فإنّه لا مظهر له يظهر به تعالى، إلّا نحن معاشر الممكنات، لأنّه إنّما يظهر بأسمائه، ونحن آثار أسمائه، أو نحن أسماؤه. ولكن بين الطلبتين فرقان. فهو يطلبنا ليؤثّر فينا. ونحن نطلبه لنتأثّر به، فإنّه

لا ظهور لنا إلّا به، فبه عرفنا أنفسنا، لأنّه وجودنا. ولولا خلعة الوجود التي خلعها علينا بماذا كنّا نعرفه؟! فما عرفناه إلّا به، كما ورد في بعض الأخبار النبويّة: "عرفت ربي بربي". (جزائري، مواف٢، ٧٥٥، ٧)

متعة

- المتعة وهي تطوّع الزوجة لزوجها بأرض يتمتّع بحرثها مثلًا مدّة تزوّجهما. (سنوسي، مدر، ١٣٧، ١٥)

مُتعلّق بالمشيئة

- إنّ كلامهم (أهل الجاهلية) يتضمّن تكذيب الرسل عليهم السلام، وقد دلّت المعجزة على صدقهم. أو نقول حاصله إنّ ما شاء الله يجب وما لم يشأ يمتنع، وكل ما هذا شأنه فلا تكليف به لكونه مشروطًا بالاستطاعة، فينتج أنّ ما ارتكبه من الشرك وغيره لم يتكلّف بتركه ولم يبعث له نبي. فردّ الله تعالى عليهم بأنّ هذه كلمة صدق أريد بها باطل لأنّهم أرادوا بها أنّ الرسل عليهم السلام في دعواهم البعثة والتكليف كاذبون. وقد ثبت صدقهم بالدلائل القطعية، ولكون ذلك صدقًا أريد به باطل ذمّهم الله تعالى بالتكذيب. ووجوب وقوع متعلّق المشيئة لا ينافي صدق دعوى البعثة والتكليف لأنهما لإظهار المحجّة وإبلاغ الحجّة. (آلوسي، مج، ٥٥، ١٠)

متعيِّن بذاته

- إنّ ذات الحق تعالى هو الوجود المحض المجرّد عن الماهيّة العدميّة القائم بذاته المتعيِّن بذاته الجامع لجميع الكمالات لذاته الغني بذاته عن العالمين، وكونه تعالى متعيِّنًا بذاته يقتضي صحة ظهوره أي صورة شاء من غير منافاة للتنزيه، لأنّ تجلّيه في مظهر متعيِّن بتعيُّن زائد لا يُغيِّر تعيُّنه الذاتي لأنّ ما بالذات لا يزول، وكلّما لم يكن مغيِّرًا لم يكن منافيًا للتنزيه بليس كمثله شيء، لأنّه تعالى لكونه غنيًّا عن العالمين لا يتقيّد بشيء من الصور التي يتجلّى فيها، فليس شيء من لوازم ذاته، فلا يشبه بشيء من المخلوقات لأنّ كل مخلوق له صورة معيّنة اقتضاها الاستعداد الذاتي لماهيّته، فيتقيّد بمقتضى الاستعداد الذاتي، والله تعالى سبحانه لا يتقيّد بشيء من الصور فلا يشبه ما يتقيّد بصورة معيّنة فليس كمثله شيء في عين المتجلّي في الصورة، وقد ثبت بالنقل المتواتر أنّ الله سبحانه وتعالى يتجلّى في الصورة. (كوراني، كه، ٢٥، ٣)

متغيِّر

- إعلم بأنّك إذا أردت تهوين الأمر عليك فقل: ما هناك إلّا معاني ومحسوسات لا غير. فقد انحصرت الموجودات العقلية والموجودات الحسّية فيما يُدْرَك بالعقول وما يُدْرَك بالحواس. والكل مخلوق حادث، لمشاهدة تغيّره وتبدّله في العقل وفي الحسّ. والمتغيِّر المتبدِّل مخلوق حادث من غير شبهة. وأمّا الخالق الحق القديم سبحانه وتعالى، فهو خارج عن قسم المعقولات وعن قسم المحسوسات كلها. وهو غيب عن جميع ذلك. ولا مشابهة بينه وبين شيء من ذلك أصلًا، ولا بوجه من الوجوه. (نابلسي، وج، ٣٩، ٧)

متفرِّد بالخلق والاختيار

- إن الله هو المتفرِّد بالخلق والاختيار. قال الله

تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (القصص: ٦٨) والمراد بالاختيار: الاجتباء والاصطفاء، وقوله: ﴿مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾ (القصص: ٦٨)، أي: ليس هذا الاختيار إليهم، فكما أنّه المتفرّد بالخلق، فهو المتفرّد بالاختيار، فإنّه أعلم بمواقع اختياره، كما قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ (الأنعام: ١٢٤) وكما قال: ﴿وَقَالُواْ لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ ○ أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ﴾ (الزخرف: ٣١-٣٢) فأنكر سبحانه عليهم تَخيُّرهم، وأخبر أنّ ذلك إلى الذي قسّم بينهم معيشتهم، ورفع بعضهم فوق بعض درجات. (وهاب، مع، ١، ٥)

متقابل

- من أحكام القضايا التناقض والعكس. أمّا التناقض فهو اختلاف القضيَّتين في الإيجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة نحو زيد كاتب وزيد ليس بكاتب. وله شرائط شتّى قد حصرها المتأخّرون في وحدة الموضوع والمحمول كما رأيت. وأمّا العكس فينقسم إلى المستوي والمتقابل. أمّا المستوي فهو جعل الموضوع محمولًا والمحمول موضوعًا مع بقاء كلٍّ من الصدق والكذب والإيجاب والسلب على حاله. وهو يجري في الكلّية السالبة نحو لا شيء من الإنسان بحجر. فتنعكس كنفسها بقولك لا شيء من الحجر بإنسان. وفي الجزئية الموجبة نحو بعض الإنسان حيوان. فتنعكس كذلك بقولك بعض الحيوان إنسان. وأمّا المتقابل فهو جعل نقيض الجزء الثاني من القضية أولًا ونقيض الجزء الأول منها ثانيًا مع بقاء الصدق والكذب على حالهما. ولذلك يقال له عكس النقيض. وهو يجري في الكلّية الموجبة نحو كل إنسان حيوان. فتنعكس بقولك كل ما ليس بحيوان ليس بإنسان. وفي الجزئية السالبة نحو بعض الإنسان ليس بحجر. فتنعكس بقولك بعض ما ليس بحجر ليس بإنسان. (يازجي، قم، ٢٦، ١٥)

متقابلات

- له (الله) إرادة ويرادفها المشيئة وهي لغة مطلق القصد، وعرفًا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به تخصّص الممكن ببعض ما يجوز عليه وهو الممكنات المتقابلات الستة المنظومة في قول بعضهم:

الممكنات المتقابلات ... وجودنا والعدم الصفات

أزمنة أمكنة جهات ... كذا المقادير روى الثقات

ومعنى كونها متقابلات أنّها متنافيات، فالوجود يقابل العدم بالعكس فهما قسم أول وبعض الصفات يقابل بعضًا فكونه أبيض مثلًا يقابل كونه أسود وهذا قسم ثان، وبعض الأزمنة يقابل بعضًا فكونه في زمن الطوفان مثلًا يقابل كونه في زمن سيّدنا محمد وهذا قسم ثالث، وبعض الأمكنة يقابل بعضًا فكونه في مكان كذا كمصر يقابل كونه في مكان غيره كبولاق. (بيجوري، تمر، ٣٨، ١٤)

متموّلات

- إعلم أنّ انتظام الهيأة الإجتماعية للنوع الإنساني في هذا المعمور لم يحصل إلّا بضرب حدود

على الحقوق تصونها لأربابها، ومن أعظمها حقوق المعاملات الجارية بين الناس إذ هي ضروريّة لانتظام الهيأة الإجتماعية من حيث داعي حاجة كل واحد إلى ما بيد غيره من المتموّلات ذات القيمة التابعة لمنفعتها، وهي تكون منقولة وغير منقولة، ولكل منهما أحكام قامت الشرائع بحفظها بين جميع الأمم وحدّدت لها المحاكم قوانين تختلف بحسب الزمان والمكان تصان بها العوائد بالعرف الجاري في كل جهة. (سنوسي، مدر، ٨٨، ٣)

متواتر

- المتواتر: الذي يرويه عدد تحيل العادة تواطؤهم على الكذب، من ابتدائه إلى انتهائه، ويضاف لذلك، أن يصحب خبرهم إفادته العلم الضروري لسامعه، كحديث: "من كذب عليّ متعمّدًا فليتبوّأ مقعده من النار". (سنوسي، موم، ٤٨، ٦)
- قال ابن الأنباريّ في "لُمَع الأدلّة": أمّا المتواتر فلغة القرآن وما تواتر من السُّنَّة، وكلام العرب، وهذا القسم دليل قطعي من أدلّة النحو يُفيد العلم. انتهى. أي العلم الضّروري، وإليه ذهب الأكثرون. وقيل: إنّه نظري، وإليه ذهب الآخرون. والأوّل أولى. وزعمت طائفة قليلة أنّه لا يُفضي إلى علم البتّة. وهذا باطل. (مخان، بصل، ١٣٠، ٦)

متواردة

- قال أَلِكْيَا في تعليقه على الأصول: الألفاظ التي لمعنى واحد تنقسم إلى ألفاظ متواردة، وألفاظ مترادفة؛ فالمتواردة كما تُسمّى الخمر: عُقارًا، وصَهْباء، وقهوة، والسَّبُعُ: ليثًا، وأسدًا، وضرغامًا. والمترادفة هي التي يُقام لفظ مقام لفظ لمعان متقاربة يجمعها معنى واحد؛ كما يُقال: أصلح الفاسد، ولمَّ الشَّعث ورَتَق الفَتْق، وشَعَبَ الصَّدع. (مخان، بصل، ٢١١، ٨)

متوسطون

- المتسبون إلى مذهب الشافعي وأبي حنيفة ومالك وأحمد أصناف: أحدها العوام وتلقيدهم للشافعي متفرِّع على تقليد المتسِب، الثاني البالغون إلى رتبة الاجتهاد، والمجتهد لا يقلِّد مجتهدًا وإنّما ينسبون إليه لجريهم على طريقه في الاجتهاد واستعمال الأدلّة وترتيب بعضها على بعض، الثالث المتوسطون وهم الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد لكنهم وقفوا على أصول الإمام وحكوا من قياس ما لم يجدوه منصوصًا على ما نصّ عليه وهؤلاء مقلّدون له، وكذا من يأخذ بقولهم من العوام، والمشهور أنّهم لا يقلّدون في أنفسهم لأنهم مقلّدون. (دهلوي، رد، ٢١، ٢٨)

متى

- العَرَض ثلاثة أقسام: الكم وهو المقدار، والكيف كاللون والطعم والرائحة، والنسبة وهي سبعة أقسام: المضاف وهو النسبة المتكرِّرة كالأبوّة والبنوّة والفوقيّة والتحتيّة، والأين وهو الحصول في المكان، والمتى وهو الحصول في الزمان كالعتاقة والحداثة، والوضع وهو الهيئة الحاصلة للجسم من نسبة بعض أجزائه إلى بعض أو إلى الأمور الخارجية كالسماء والأرض مثل القيام والقعود، والجدّة وهو نسبة الشيء إلى ملاصق ينتقل بانتقاله كالتعمّم والتقمّص والتختّم، والتأثير كالقطع،

والتأثّر كالانقطاع، فمجموع أقسام العرض تسعة وهو ممتنع بقاؤه، لأن البقاء عَرَض، فلو بقي العَرَض لقام العَرَض بالعَرَض، والعَرَض لا يقوم بنفسه بل لا بدّ له من جوهر يقوم به، فكيف يقوم به غيره، وإذا امتنع بقاؤه وجب حدوثه، والله تعالى قديم فيستحيل عليه أن يكون حادثًا فليس هو عَرَضًا سبحانه وتعالى. (نابلسي، رق، ٩، ٥)

- المتى هو المقول على حصول الشيء في الزمان، سُمّي بذلك لأنّه يسئل عنه بمتى. (بيجوري، حبم، ٦١، ٩)

مَثَل

- قال الفارابيّ: المثل ما ترضاه العامَّة والخاصَّة في لفظه ومعناه حتّى ابتذلوه فيما بينهم، وفاهوا به في السَّرَّاء والضَّرَّاء، واستدرُّوا به الممتنِع من الدُّرِّ، ووصلوا به إلى المطالب القصيَّة، وتفرَّجوا به عن الكُرَب المُكْرِبة، وهو من أبلغ الحكمة؛ لأنَّ النَّاس لا يجتمعون على ناقص أو مُقَصِّر في الجودة، أو غير مبالغ في بلوغ المدى في النَّفاسة. (مخان، بصل، ٢٢٤، ٣)
- قال (الفارابي): والنادرة حكمة صحيحة تؤدِّي ما يؤدِّي عنه المَثَل، إلّا أنّها لم تَشِع في الجمهور، ولم تَجْرِ إلَّا بين الخواصِّ، وليس بينها وبين المَثَل إلَّا الشُّيوع وحده. (مخان، بصل، ٢٢٤، ٨)

مَثَل مشبّه

- أمّا المثل المشبّه فهو العالم غير الإنسان، ولكنه مثل غير كامل، إذ العالم ليس بمثل كامل؛ إلّا باعتبار دخول الإنسان في جملته، فإنّ العالم إنّما كمل بالإنسان الكامل، وما كمل الإنسان بالعالم. فالعالم مثل للحق - تعالى -، فإنّه محل ظهوره - تعالى - بأسمائه العلى، وحقائق نسبه الحسنى، فكل حقيقة كونيّة كلّية هي مظهر حقيقة إلهيّة كلّية، وكلُّ حقيقة كونية جزئية هي مظهر حقيقة إلهيّة جزئيّة. (جزائري، مواف٢، ٥٧٢، ١)

مَثَل منزّه

- أمّا المثل المنزَّه؛ فهو الإنسانية الكمالية كآدم - عليه الصلاة والسلام - ومن ورثه من أولاده، الذين تسجد لهم الملائكة، فإن الملائكة لم تزل تسجد لمن ظهر بالحقيقة الإنسانية على الكمال، كما سجدت لآدم. فالإنسان الكامل من حيث أنه آخر موجود، من حيث الصورة الظاهرة هو مثل المثل، وليس للإنسان الكامل مثل. فإنه ظهر بالإنسان الكامل، من الأسماء الإلهية؛ ما لم يظهر بالعالم. فالإنسان الكامل "مِثْل" بسكون الثاء على النحو الذي ذكرناه، ومثَل بفتح الثاء، لأن المثل هو ما يتعيّن به الممثل له في الإدراك والحق - تعالى - الظاهر المتعيِّن في الآفاق والأنفس متعيِّن بالإنسان الكامل، ولذا كان من أسمائه "صورة الإله" فإنه مستعدّ للظهور بجميع الأسماء الإلهية على تقابلها وتخالفها كما ظهر الحق بها، فإنه لما توجَّه الحق إلى خلقه بيديه؛ فحمل جميع الأسماء الإلهية، والحقائق الكونية. والعقل الأوَّل، لما توجَّه الحق إلى خلقه؛ خلقه بأمره، وهو "كن" فحمل علوم الكون إلى يوم القيامة. فالإنسان الكامل هو المثل الأعلى. (جزائري، مواف٢، ٥٧٢، ٧)

مثلّث

- أمّا المثلّث فهو إسم لما طُبِخ من ماء العنب

حتى ذهب ثلثاه وبقي ثلثه لا فرق بين أن يكون ذهاب ثلثيه بالطبخ أو بالشمس، ولا يعتبر بما خرج من القدر من شدّة الغليان من الزبد. (جبرتي، رش، ٦٠، ١٥)

- إنّ المثلّث خالص العصير، وإنّ البختج وما عطف عليه ممزوج بالماء بعد ذهاب ثلثيه وصيرورته مثلّثًا، وهي حلال الشرب بعد الاشتداد والقذف بالزبد إذا شربت دون القدر المسكر للتقوى على العبادة لا على سبيل اللهو والطرب، وإلّا فهي حرام الشرب بل الماء القراح إذا استعمل على سبيل التشبيه حُرِّم هذا ما يتعلّق بعصير العنب. (جبرتي، رش، ٦٠، ٢٩)

مثوى

- المثوى مكان الثواء وهو الإقامة. والنزل ما يقدّم للضيف من القرى. (سنوسي، سم، ٢٣، ٣)

مجابى

- هذا وإنّ الضرورة قد تدعو إلى تفويض إدارة المملكة لشخص واحد مستبدّ لكن لغاية محدودة وبشروط عندهم معهودة، وذلك أنّ من أصول السياسة المأثورة عن الأمّة الرومانية أنّ المملكة إذا اشتدّ الخطر عليها إمّا بكثرة الإفساد الداخلي أو بظهور مخائل التغلّب عليها من الخارجي، وصعب حسم مواد ذلك بالأعمال القانونية لمكان تعدّد الأنظار المتساوية، وما عسى يقتضي الترجيح بينها من طول المفاوضة المفضي إلى عدم قمع المفسدين ومدافعة المتسلّط الأجنبي، أو إلى تأخير ذلك عن وقت الحاجة، فعند ذلك يطلب مجلس السناتو من أحد رئيسي الدولة الجمهورية أن يختار من أعيان رجال المملكة من يسمّيه باسم دِكْتُورْ، أي مطلق التصرّف تفوّض إليه إدارة المملكة بما يظهر له بمقتضى اجتهاده كعمل الحرب والصلح ونفي أو قتل من يراه من أهل الفساد والخيانة أو عقابه بأخذ المال و غير ذلك مما يقتضيه الحال، ولا يتوقّف نفوذ حكمه على موافقة أحد إلّا في أمر المجابى، فإنّ أعماله فيها موقوفة على موافقة مجلس السناتو. (تونسي، أقوم، ٨٧، ١٥)

مجابِ

- لتضبط قوانين الجزاء والتجارة ويصلح حال السجون ويعامل المساجين بمقتضى تنظيماتها بحيث لا يرام أحد بما يؤلم بدنه أو نحو ذلك، ثم قال ويستوي سائر الرعايا في ضرائب الأداء والمطالبة بالخدمة العسكرية، وقد يعافى غير المسلم من مباشرة الخدمة المذكورة إذا أقام عوضًا عنه أو أعطى دراهم نقدًا معروفة المقدار، ثم أشار إلى تنظيم الإدارة وأحوال البلاد إلى أن قال ولمراعاة النفع العام سيتعيّن من لدن دولتنا مبلغ من المال لتمهيد الطرقات، ثم تكلّم على كيفيّة استخلاص المجابي وبيّن أنّ المجلس الذي ينظر في مصالح السلطنة تتولّى اختيار أعضائه الذات الشاهانية ومدّة بقائهم في العضوية عام واحد، ويستوثق منهم باليمين عند دخولهم، وعليهم أن يذكروا ما يظهر لهم من غير تخوّف من شيء غير ربّهم، إلى أن قال فلتفتح الطرق والجداول لنقل محاصيل المملكة وليمنع كل ما يحول دون الزراعة والتجارة وليكن تمام الاعتناء بتعلّم المعارف والفنون وبالتفتيش كلما أمكنت فرصة عن أسباب وضع الشيء بمحلّه في جميع الأمور. (تونسي، أقوم، ٩٧، ١٨)

مجاز عقلي

- المجاز العقلي أن يسند الفعل إلى غير فاعله، أو يقام ما ليس مفعولًا به مقام المفعول به لعلاقة المشابهة بينهما وادّعاء المتكلّم أنّه داخل في عداده وهو واحد من ذلك الجنس كما يقال: بنى الأمير القصر مع أنّ الباني بعض البنّائين لا الأمير وإنّما هو الآمر بالبناء. (دهلوي، فت، ٧٩، ٩)

مجالس

- أمّا المجالس فإنها مما يستحقّ كل الالتفات لأنها أسُّ الراحة والرفاهية وهي مدار الحكم. فأين مجالس الأيام الماضية التي كانت مركّبة من المأمور وإرادته، من مجالس هذه الأيام التي يقوم فيها من نفس الشعب وكلاء لفصل حقوقهم؟ ونظنّ أنّها مقسومة إلى قسمين قسم حسن وقسم غير حسن. وكلّها قسم واحد وهو أنّها تارة حسنة وتارة غير حسنة، فإنّ المال للّه وحده. فما لنا وللتفصيل عن ذلك وإلينا عن الحسنة، غير أننا نتوسّل إلى الله أن يثبتها في حسنها ويسعفها في فصل حقوق العباد بوجه عادل. وأمّا الغير المنتظمة فلعدم انتظامها مصدران: مصدر داخلي ومصدر غير داخلي. أما المصدر الداخلي فيصطلح بتعيين وقت معيّن لابتداء الجلسة وفضّها ولاستماع الدعاوي بحسب ورودها بدون تفضيل إحداها وبإجراء قانون الحكم غيبًا على من يتردّد عن الحضور أكثر من مرّة لأن عدم انتظام هيئة المجلس توقع الخلل في الدعاوي وتؤخّرها فيعلو التشكّي وتأخذ مجراها، كما أخذته في مجلس طرابلس شام بعناية حضرة الوالي المفخم وكما ستأخذه إن شاء الله تعالى في كل مكان اشتبه دولته باستقامته. لأن الشبهة هنا تكاد تكون كالثبوت. ومما ينظم حالة المجالس هو صرف ساعاتها المعيّنة في استماع وفصل الدعاوي من دون صرف شيء من الوقت في مخابرات خصوصية، لا سرّية ولا علنية، ولا انهماك بأكثر من دعوى واحدة بلغت نوبتها بحسب ورودها مع قطع النظر عن أهمّية الدعاوي التي على الغالب تتعلّق بأهمّية الأشخاص فيصبح الفقراء المحتاجون إلى المساعدة والالتفات في مؤخّرة سلك المعدلة أو مفضوضين منه بالكلّية. هذا مع قطع النظر الآن عن كيفيّة حفظ القيود وغيره مما لا يخفى ذكاء نيّرة المطالع. أما المصدر الغير الداخلي فهو من قبيل الرشوة ومراعاة الخواطر وقد أطلنا الحديث عن هذا في ما سبق من الجنان ولذلك نضرب صفحًا عنه الآن ومتى تمّ الإصلاح الذي شرع فيه حضرة مولانا السلطان الأعظم ووزراؤه الفخام الذين لا يرون خللًا إلّا بادروا إلى سدّه والتفات الرؤساء إلى أعمال مرؤوسيهم نقدر أن نقول: إن شمس إصلاح الشرق أشرقت في أقلّ من نصف قرن، حال كونه قد اقتضى أكثر من قرنين لشروق شمس إصلاح الغرب ولا عجب فإن في الشرق مطلع الشمس. (سبستاني، فجل١، ٩٥، ١٥)

- إنّ الوازع ضروري لبقاء النوع الإنساني، ولو ترك ذلك الوازع يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لم تظهر ثمرة وجوب نصبه على الأمّة لبقاء الإهمال بحاله، فلا بدّ للوازع المذكور من وازع له يقف عنده إمّا شرع سماوي أو سياسة معقولة، وكل منهما لا يدافع عن حقوقه إن انتهكت، فلذلك وجب على علماء الأمّة وأعيان رجالها تغيير المنكرات، ونَصَب الأورباويون المجالس وحرّروا المطابع،

فالمُغيِّرون للمنكر في الأمّة الإسلامية تتّقيهم الملوك كما تتّقي ملوك أوربا المجالس، وآراء العامّة الناشئة عنها وعن حريّة المطابع، ومقصود الفريقين واحد وهو الاحتساب على الدولة لتكون سيرتها مستقيمة وإن اختلفت الطرق الموصلة إلى ذلك. (تونسي، أقوم، ١٢، ٣)

- أمّا المدارس فلتعليم الفنون الحميدة والآثار البيّنة المنافع. وأمّا المجالس فلتعليم آداب المعاشرة، وجهات حسن المعاملة؛ فإنّها تجمع الشيوخ والكهول والشبّان ويدور بينهم الحديث عن الأحوال ومجريات الأيام، وما كان من الحيل والآراء، في تسهيل المصاعب وإزالة الأشكال، يتحدّث الشيوخ والكهول ويتناقشون، ويعقل عنهم الشبّان المنصتون إليهم المستمعون منهم. وأمّا الصحائف فللتعريف بحوادث الأوقات والتنبيه على ما وافق المصلحة منها وما لم يوافق، وعلى اختلاف ذلك بحسب الأزمنة والأمكنة وجهات التعيّش. فكان يجب عليهم أن يميلوا بكلامهم عن طبقته في البلاغة التي قصرته على فهم أخصّ الخاصة إلى ما به يمكن أن تصل إليه أفهام الطبقة الأولى من العامة، فإنّهم هم الأمّة المقصودة بالخطاب المدلولة على المراشد، المصروفة عن السكون إلى دعة الغفلة أو الرضا بأتعابها، والصبر على مشاقّها. (حرصيفي، ركث، ٥٩، ١١)

مجالس خصوصية

- أما وظائف المجالس الخصوصية ومجالس النواب فليس من خصائصهما إلّا المذاكرات والمداولات، وعمل القرارات على ما تستقرّ عليه الآراء الأغلبية، وتقديم ذلك لوليّ الأمر. (طهطاوي، اكا١، ٥٢٢، ٨)

مجالس عسكرية

- أمّا المجالس العسكرية فاعلم أنّ الجيوش البريّة بالممالك العثمانية مقسومة إلى ستة أقسام يُسمّى كل منها عرضيًّا تحت إمارة مشير، وبه مجلس لفصل نوازل العسكر وتدبير مصالح الجيش، وللدولة رجال تنتخبهم من أعيانها الموسومين بالمعرفة والنجابة والمروءة والديانة، تكلّفهم بالبحث عن كيفية إجراء القوانين وسائر الإدارات الملكية والمدنية إجمالًا وتفصيلًا، وتفوّض لهم عزل من يستوجب العزل أو سجنه أو توبيخه أو توجيهه إلى تخت المملكة، وقد نتج من هذه الخدمة مصالح مهمّة من تحسين الإدارة واستقامة تصرّفات الولاة والقضاة والمجالس. (تونسي، أقوم، ١٠٥، ٧)

مجالس النواب

- أما وظائف المجالس الخصوصية ومجالس النواب فليس من خصائصهما إلّا المذاكرات والمداولات، وعمل القرارات على ما تستقرّ عليه الآراء الأغلبية، وتقديم ذلك لوليّ الأمر. (طهطاوي، اكا١، ٥٢٢، ٨)

مجالس الوكلاء أو النواب

- لمّا انتبهت بعض الأمم من رقدتها، وعلمت أنّ علّة الارتباط في الاجتماع إنّما هي تبادل الحقوق والواجبات بين الرئيس والمرؤوس، رسمت لمن ولّته الرئاسة أن يجعل في مجلسه من تختارهم للنيابة عنها، فكانت الحكومة الشوروية. وأنشئت مجالس الوكلاء أو النوّاب

والمبعوثين المعروفة الآن عند الأوروبويين باسم بارلمنتو. (إسحق، كسج، ٢٧٢، ٧)

مجالسة الحق الذاتية

- مجالسة الحق - تعالى - الذاتيّة إنّما هي إذا ذكره بأسماء الذات، كالله والهو والحقّ والأحد... وأسماء الضمائر، وأمّا إذا ذكره الذاكر بأسماء الصفات، أو أسماء الأفعال، وكان قصد الذاكر المعنى الذي دلّت عليه لفظة الإسم؛ فلا يكون الحقّ جليسه إلّا من حيث ذلك المعنى خاصّة، لا بالذات. وكذلك إذا ذكره بالاسم، الله، وكان قصد الذاكر معنى من المعاني التي دلّ عليها الإسم، الله، من حيث أنه جامع لجميع معاني الأسماء، كما إذا قال: يا الله ارزقني. أو يا الله عافني. مثلًا فإن مقصوده من لفظة الله: ما دلّ عليه من معنى الرازق والمعافي، وكل اسم من أسماء الصفات والأفعال له اعتباران: اعتبار من حيث دلالته على الذات، واعتبار من حيث المعنى الذي دلّت عليه لفظة الاسم، فأمّا من حيث الاعتبار الأول؛ فهو عين الذات وعين جميع الأسماء، فيصحّ نعته بجميع الأسماء. وأمّا من حيث الاعتبار الثاني؛ فهو غير الذات وغير جميع الأسماء. (جزائري، مواف١، ٦٥، ٥)

مجالِ

- للذات الغيب المطلق تجلّيات وتنزّلات وتعيُّنات وظهورات، تسمّى: بالمراتب والتعيُّنات، والمجالي والمنصّات، والمظاهر، وهي الأسماء الإلهية والمخلوقات الكونية، من العقل الأول إلى آخر مخلوق، لو كان للمخلوقات آخر، ولا آخر لها. (جزائري، مواف٢، ٦٠٢، ٢٠)

مجامع التوحيد العلمي

- ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ١) متضمّنة لما يجب إثباته له تعالى من الأحدية المنافية لمطلق الشركة بوجه من الوجوه، ونفي الولد والوالد المقرّر لكمال صمديّته وغناه ووحدانيته، ونفي الكفء المتضمّن لنفي الشبيه والمثيل والنظير، فتضمّنت إثبات كل كمال، ونفي كل نقص، ونفي إثبات شبيه له أو مثيل في كماله، ونفي مطلق الشركة، وهذه الأصول هي مجامع التوحيد العلمي الذي يُباين صاحبه جميع فرق الضلال والشرك، ولهذا كانت تعدل ثلث القرآن، فإنّ مداره على الخبر والإنشاء، والإنشاء ثلاثة: أمر، ونهي، وإباحة، والخبر نوعين: خبر عن الخالق تعالى، وأسمائه، وصفاته، وأحكامه، وخبر عن خلقه، فأخلصت سورة الإخلاص للخبر عنه، وعن أسمائه وصفاته، فعدلت ثلث القرآن، وخلصت قارئها من الشرك العلمي كما خلّصته سورة ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ (الكافرون: ١) من الشرك العملي. ولما كان العلم قبل العمل وهو إمامه وسائقه، والحاكم عليه كانت ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ١) تعدل ثلث القرآن، و﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ (الكافرون: ١) تعدل ربع القرآن. ولما كان الشرك العملي أغلب على النفوس لمتابعة الهوى، وكثير منها ترتكبه مع علمها بمضرّته، وقلعه أشدّ من قلع الشرك العلمي، لأنّه يزول بالحجّة، ولا يمكن صاحبه أن يعلم الشيء على غير ما هو عليه، جاء التأكيد والتكرير في ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ (الكافرون: ١) ولهذا كان يقرأ

بهما في ركعتي الطواف، لأنّ الحجّ شعار التوحيد، ويفتح بهما عمل النهار، ويختم بهما عمل الليل. (وهاب، مع، ٣٥، ١٣)

مجامع عمومية

- لمّا كان الإنسان مدنيًّا بالطبع، مستأنسًا بالوضع، وسُمّي إنسانًا لأنسه وائتلافه مع أبناء جنسه، جعل الشارع للهيئة التأنسيّة الاجتماعية محافل جامعة، ومجامع عمومية، فسنّ الجماعة في الأوقات الخمس، ليتمّ التأنّس بين أهل الإيمان في اليوم والأمس، وفرض الجمعة يوم الجمعة من كل أسبوع، وجعل صلاة العيد في كل عام من الإجتماع العام المشروع، وندب لصلاة الكسوفين والاستسقاء، جماعة الناس، عسى أن ينتفعوا جميعًا باستجابة دعاء الأتقياء، وفرض الحجّ والاعتمار، ليجتمع على الشعائر الإسلامية في حرمه الشريف جمع من سائر الأقطار، وأوجب في وليمة العرس إجابة الدعوة، لتجديد مجامع الأنس بين أهل النخوة، وقضى بين أصحاب الأحوال والأوضاع وأرباب الأخلاق السليمة والطباع أن يجتمعوا للأذكار، مع حفظ الحشمة والوقار، ولم ينه عن مجامع الألعاب المشتملة على الرياضة التي لا تعاب، ولا عن المحافل والمواكب المؤذنة بتبجيل أولى المناصب والمراتب، ثم استحسنت بعد ذلك الاحتفالات للموالد السلطانية، لاسيّما مولد أشرف البرية، في المدائن والقرى، لما يبذله في ذلك أهل الخير من الكرم والقرى. (طهطاوي، اكا٢، ٥٦٥، ٥)

مجانسة

- إنّ المجانسة هي المماثلة عند الصرفيين. (أسير، رشه، ٣٦، ١٣)

مجانسة بين قرينين

- حيث أنّ من لذّات الدنيا لذّة أنس الزوجيّة كان لا بدّ في حسن هذه المسرّات من المناسبة والملايمة بين الزوجين، حتى في درجة المعرفة والفطنة وكمال الإمتزاج، وهذا لا يكون إلّا بالمشاكلة بين الزوجين، والمجانسة بين القرينين، لا سيّما في الممالك المتمدّنة التي يعدّ فيها تعليم النساء من الشيم المستحسنة، فالمرأة على هذا محتاجة للتعليم لإرشادها في أمور الزوجية والعشرة وفي تربية الأولاد إلى الطريق القويم. (طهطاوي، اكا٢، ٣٩٢، ١)

مجانيّة التعليم

- ليس في الوجود الطبيعي ولا المدني من واجب إلّا بحق يماثله. وليس فيه من حق إلّا بواجب يقابله، فإذا وجب على الوالد للهيئة المدنية تعليم ولده فقد حقّ له إمكان ذلك التعليم على قدر الكفاء. وإذا حقّ للهيئة الحاكمة إجباره عليه، فقد لزمها توفير أسبابه، وتمهيد سبيله على قدر الإمكان. فإن كان الوالد من الذين أصابهم النظام المدني باختلاله، أو الذين ألمّ بهم من عوارض الوجود ما لا يستطيعون له دفعًا، فهو فقير معدم، أو ضعيف عاجز لا يقوى على تعليم ولده بقدر ما يحتاج إليه، وما توجبه أحوال الزمان عليه. فالهيئة الحاكمة مأمورة من قبل حقّية الإلزام بأن تيسّر له ما لا يستطيع فتجعل التعليم بلا قبل. قال ساي الاقتصادي الشهير: أن مركز المحترف العامل يدني مقدار دخله إلى حدّ أنّه لا يكاد يفي بحاجته إلّا بشقّ النفس فإذا استطاع تربية الولد وتعليمهم حرفته فهو لا شكّ عاجز عن أن ينيلهم من العلم القدر الذي يقتضيه حسن الحال في الهيئة المدنية. فإن رامت هذه الهيئة

التمتّع بنفائع هذا القدر من العلم في الفئة المحترفة العاملة وجب عليها أن تبثّه فيهم على نفقتها بإنشاء المدارس المجّانية (الاقتصاد الكتاب ٣ الفصل ٦). فالمجّانية في التعليم واجب مترتّب على حقّية الإلزام. إلّا أنّ لزوم المجّانية مستلزم للعسر، أو الضعف، أو العجز في جانب الوالد. فإذا سقط الملزم بطل اللازم قياسًا. بمعنى أن المجّانية غير متعيّنة على الإلزام إلّا لمن ثبت عجزه عن التعليم فإن كان قويًّا عليه فقد لزمه لزومًا لا ريب فيه كما تبيّن في أبواب الحقية ولم تكن المجّانية واجبة له على الهيئة الحاكمة. فالمجّانية المطلقة غير ملازمة لإلزام التعليم. (إسحق، كسج، ٣٣٢، ٢٧)

مجتهد

- أمّا العلماء فكانوا على مرتبتين منهم من أمعن في تتبّع الكتاب والسنّة والآثار حتى حصل له بالقوّة القريبة من الفعل مَلَكة أن يتّصف بفتيا في الناس يجيبهم في الوقائع غالبًا بحيث يكون جوابه أكثر مما يتوقّف فيه ويُخَصُّ باسم المجتهد، وهذا الاستعداد يحصل تارة باستفراغ الجهد في جمع الروايات فإنّه ورد كثير من الأحكام في الأحاديث وكثير منها في آثار الصحابة والتابعين وتبع التابعين مع ما لا ينفكّ عنه العاقل العارف باللغة معرفة مواقع الكلام، وصاحب العلم بالآثار من معرفة طرق الجمع بين المختلفات وترتيب الدلائل ونحو ذلك كحال الإمامين القدوتين أحمد بن محمد ابن حنبل وإسحق بن راهويه، وتارة بأحكام طرق التخريج وضبط الأصول المرويّة في كل باب عن مشايخ الفقه من الضوابط والقواعد مع جملة صالحة من السنن والآثار كحال الإمامين القدوتين أبي يوسف ومحمد بن الحسن، ومنهم من حصل له من معرفة القرآن والسنن ما يتمكّن به من معرفة رؤوس الفقه وأمهات مسائله بأدلّتها التفصيلية، وحصل له غالب الرأي ببعض المسائل الأخرى من أدلّتها وتوقّف في بعضها واحتاج في ذلك إلى مشاورة العلماء لأنه لم تتكامل له الأدوات كما تتكامل للمجتهد المطلق، فهو مجتهد في البعض غير مجتهد في البعض. (دهلوي، رد، ١٨، ٢٤)

- المتسبون إلى مذهب الشافعي وأبي حنيفة ومالك وأحمد أصناف: أحدها العوام وتقليدهم للشافعي متفرّع على تقليد المتسيب، الثاني البالغون إلى رتبة الاجتهاد، والمجتهد لا يقلّد مجتهدًا وإنّما ينسبون إليه لجريهم على طريقه في الاجتهاد واستعمال الأدلّة وترتيب بعضها على بعض، الثالث المتوسطون وهم الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد لكنهم وقفوا على أصول الإمام وحكوا من قياس ما لم يجدوه منصوصًا على ما نصّ عليه وهؤلاء مقلّدون له، وكذا من يأخذ بقولهم من العوام، والمشهور أنّهم لا يقلّدون في أنفسهم لأنهم مقلّدون. (دهلوي، رد، ٢١، ٢٧)

- قال البوغي والمجتهد من جمع خمسة أنواع من العلم: علم كتاب الله عزّ وجلّ، وعلم سنّة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وأقاويل علماء السلف من إجماعهم واختلافهم، وعلم اللغة، وعلم القياس وهو طريق استنباط الحكم من الكتاب والسنّة إذا لم يجده صريحًا في نصّ كتاب أو سنّة أو إجماع، فيجب أن يعلم من علم الكتاب الناسخ والمنسوخ والمجمل

والمفصّل والخاص والعام والمُحْكم والمُتشابِه والكراهة والتحريم والإباحة والندب والوجوب، ويعرف من السنّة هذه الأشياء ويعرف منها الصحيح والضعيف والمسند والمرسل، ويعرف ترتيب السنّة على الكتاب وترتيب الكتاب على السنّة حتى ولو وجد حديثًا لا يوافق ظاهره والكتاب يهتدي إلى وجه محمله، فإنّ السنّة بيان الكتاب ولا تخالفه وإنّما يجب معرفة ما ورد منها في أحكام الشرع دون ما عداها من القصص والأخبار والمواعظ، وكذلك يجب أن يعرف من علم اللغة ما أتى في كتاب أو سنّة في أمور الأحكام دون الإحاطة بجميع لغات العرب، وينبغي أن يتحرّج فيها بحيث يقف على مرام كلام العرب فيما يدلّ على المراد من اختلاف المحال والأحوال، لأنّ الخطاب ورد بلسان العرب، فمن لم يعرف لا يقف على مراد الشارع، ويعرف أقاويل الصحابة والتابعين في الأحكام ومعظم فتاوي فقهاء الأمة حتى لا يقع حكمه مخالفًا لأقوالهم فيكون فيه خرق الإجماع، وإذا عرف من كل من هذه الأنواع معظمه فهو حينئذٍ مجتهد، ولا يشترط معرفة جميعها بحيث لا يشذّ عنه شيء منها وإذا لم يعرف نوعًا من هذه الأنواع فسبيله التقليد وإن كان متبحّرًا في مذهب واحد من آحاد أئمة السلف فلا يجوز له تقلُّد القضاء ولا الترصّد للفتيا، وإذا جمع هذه العلوم وكان مجانبًا للأهواء والبدع مدرعًا بالورع محترزًا عن الكبائر غير مصر على الصغائر جاز له أن يتقلّد القضاء ويتصرّف في الشرع بالاجتهاد والفتوى، ويجب على من لم يجمع هذه الشرائط تقليده فيما يعن له من الحوادث. (دهلوي، رد، ٣٢، ٢٣)

مجتهد الفتوى

- أمّا مجتهد الفتوى فهم أصحاب الترجيح للأقوال من أرباب المذاهب، وهم من كملوا في العلم والمعرفة ولم يصلوا لرتبة مجتهد المذهب ومجتهدو الفتوى، كثيرون كالرافعي والنووي وابن حجر والرملي في مذهب الشافعي، وأمّا من لم يصل إلى رتبتهم فلا يجوز له الترجيح بل لا يجوز له إلّا مجرّد النقل عنهم. (دحلان، رسر، ١١٧، ٧)

مجتهد الفتيا

- مجتهد الفتيا وهو المتبحّر في مذهب إمامه المتمكّن من ترجيح قول على آخر ووجه من وجوه الأصحاب على آخر والله أعلم. (دهلوي، رد، ٣٣، ٢٧)

مجتهد في المذهب

- إنّ المشتغل بالفقه لا يخلو عن حالتين: إحداهما أن يكون أكبر همّه معرفة المسائل التي قد أجاب فيها المجتهدون من قبل من أدلّتها التفصيلية ونقدها وتنقيح أخذها وترجيح بعضها على بعض، وهذا أمر جليل لا يتمّ له إلّا بإمام يتأسّى به قد كفى معرفة فرش المسائل وإيراد الدلائل في كل باب فيستعين به في ذلك ثم يستقلّ بالنقد والترجيح، ولولا هذا الإمام صعب عليه، ولا معنى لارتكاب أمر صعب مع إمكان الأمر السهل، ولا بدّ لهذا المقتدى أن يستحسن شيئًا مما سبق إليه أمامه ويستدرك عليه شيء، فإن كان استدراكه أقلّ من موافقته عُدَّ من أصحاب الوجوه في المذهب، وإن كان أكثر لم يعدّ تفرّده وجهًا في المذهب، وكان مع ذلك منتسبًا إلى صاحب المذهب في الجملة ممتازًا عمّن يتأسّى بإمام آخر في كثير من أصول

مذهبه وفروعه، ويوجد لمثل هذا بعض مجتهدات لم يسبق بالجواب فيها إذ الوقائع متتالية والباب مفتوح فيأخذها من الكتاب والسنّة وآثار السلف من غير اعتماد على إمامه ولكنّها قليلة بالنسبة إلى ما سبق بالجواب فيه وهذا هو المجتهد المطلق المنتسب، وثانيهما أن يكون أكبر همّه معرفة المسائل التي يستفتيه المستفتون مما لم يتكلّم فيه المتقدّمون وحاجته إلى إمام يأتسي به في الأصول الممهّدة في كل باب أشدّ من حاجة الأول، لأنّ مسائل الفقه متعانقة متشابكة فروعها تتعلّق بأمهاتها، فلو ابتدأ هذا بنقد مذاهبهم وتنقيح أقوالهم لكان ملتزمًا لما لا يطيقه ولا يتفرّغ منه طول عمره، فلا سبيل له إلى باب إلّا أن يحمل النظر فيما سبق فيه ويتفرّغ للتفاريع وقد يوجد لمثل هذا استدراكات على إمامه بالكتاب والسنّة وآثار السلف والقياس لكنّها قليلة بالنسبة إلى موافقاته وهذا هو المجتهد في المذهب. (دهلوي، رد، ١٩، ٢٣)

- المجتهد المطلق الذي مرّ تفسيره على قسمين: مستقلّ ومنتسِب، ويظهر من كلامهم (الرافعي والنووي) أنّ المستقل يمتاز عن غيره بثلاث خصال: إحداها التصرّف في الأصول التي عليها بناء مجتهداته، وثانيتها تتبّع الآيات والأحاديث والآثار لمعرفة الأحكام التي سبق بالجواب فيها واختيار بعض الأدلّة المتعارضة على بعض وبيان الراجح من محتملاته والتنبيه لمأخذ الأحكام من تلك الأدلّة والذي نرى والله أعلم أن ذلك ثلثا علم الشافعي رحمه الله تعالى، والثالثة الكلام في المسائل التي لم يسبق بالجواب فيها أخذًا من تلك الأدلّة، والمنتسب من سلّم أصول شيخه واستعان بكلامه كثيرًا في تتبّع الأدلّة والتنبيه للمأخذ، وهو مع ذلك مستيقن بالأحكام من قبل أدلّتها قادر على استنباط المسائل منها، قلّ ذلك منه أو كثر، وإنّما تشترط الأمور المذكورة في المجتهد المطلق، وأمّا الذي هو دونه في المرتبة فهو مجتهد في المذهب، وهو مُقلّد لإمامه فيما ظهر فيه نصّه لكنّه يعرف قواعد إمامه وما بنى عليه مذهبه، فإذا وقعت حادثة لم يعرف لإمامه نصًّا اجتهد فيها على مذهبه وخرجها من أقواله وعلى منواله، ودونه في المرتبة. (دهلوي، رد، ٣٣، ٢٥)

- المجتهد في المذهب . . . إعلم أنّ الواجب على المجتهد في المذهب أن يحصل من السنن والآثار ما يحترز به من مخالفة الحديث الصحيح واتّفاق السلف، ومن دلائل الفقه ما يقتدر به على معرفة مأخذ أصحابه في أقوالهم. (دهلوي، رد، ٤٢، ٢٨)

مجتهد المذهب

- مجتهد المذهب من كانت له مَلَكَة وأهليّة للاستنباط من قواعد إمامه، فإذا عرضت عليه مسئلة لم ينصّ عليها إمامه يستنبطها من قواعد مذهبه، وربما أنّه يقتدر أن يستنبط بعض المسائل من الكتاب والسنّة والإجماع والقياس لكنّه لا يقدر على ذلك في كل مسئلة، وذلك كأصحاب الأئمة كأبي يوسف ومحمد صاحبي الإمام أبي حنيفة، والمزني والبويطي صاحبي الشافعي، وهكذا أصحاب بقيّة الأئمة ولو كانوا يقتدرون على استنباط كل مسئلة من الكتاب والسنّة أو الإجماع أو القياس لكانوا يجتهدون اجتهادًا مطلقًا ولا يقلّدون أئمتهم، فهذا هو الفرق بينهم وبين المجتهد المطلق. (دحلان، رسر، ١١٦، ١٣)

مجتهد مستقل

- المستقلّ من امتاز عن سائر المجتهدين بثلاث خصال كما ترى ذلك في الشافعي ظاهرًا، أحدها أن يتصرّف في الأصول والقواعد التي يستنبط منها الفقه كما ذكر ذلك في أوائل الام حيث عدّ صنيع الأوائل في استنباطهم واستدرك عليهم، وكما أخبرنا شيخنا أبو طاهر محمد بن إبراهيم المدني عن مشايخه المكّيين لشيخ حسن بن علي العجمي والشيخ أحمد النخلي عن الشيخ محمد بن العلاء الباهلي عن إبراهيم بن إبراهيم اللقاني وعبد الرؤوف الطبلاوي عن الجلال أبي فضل السيوطي عن أبي الفضل المرجاني إجازة عن أبي الفرج الغزى عن يونس بن إبراهيم الدبوسي عن أبي الحسن بن البقر عن الفضل بن سهل الإسفرائيني عن الحافظ الحجّة أبي بكر أحمد بن علي الخطيب أخبرنا أبو نعيم الحافظ حدثنا أبو محمد عبدالله بن محمد بن جعفر بن حبان حدّثنا عبدالله بن محمد بن يعقوب حدّثنا أبو حاتم يعنى الرازي حدثني يونس بن عبد الأعلى قال قال محمد بن إدريس الشافعي: الأصل قرآن وسنّة، فإن لم يكن فقياس عليها، وإذا اتّصل الحديث عن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم وصحّ الإسناد منه فهو سنّة، والإجماع أكبر من الخبر المفرد والحديث على ظاهره، وإذا احتمل المعاني فما أشبه منها ظاهره أولاها به، وإذا تكافأت الأحاديث فأصحّها إسنادًا أولاها وليس المنقطع بشيء ما عدا منقطع ابن المُسيَّب، ولا يقاس أصل على أصل ولا يقال للأصل لم وكيف وإنّما يقال للفرع لِمَ، فإذا صحّ قياسه على الأصل صحّ وقامت به الحجّة انتهى. وثانيها أن يجمع الأحاديث والآثار فيحصل أحكامها وينبّه لأخذ الفقه منها ويجمع مختلفها وترجيح بعضها على بعض ويعيّن بعض محتملها وذلك قريب من ثلثي علم الشافعي فيما نرى والله أعلم. وثالثها أن يفرّع التفاريع التي ترد عليه مما لم يسبق بالجواب فيه من القرون والمشهود لها بالخير، وبالجملة فيكون كثير التصرّفات في هذه الخصال فائقًا على أقرانه سابقًا في حلبة رهانه مبرزًا في ميدانه. وخصلة رابعة تتلوها وهي أن ينزل له القبول من السماء فاقبل إلى علمه جماعات من العلماء من المفسّرين والمحدثين والأصوليين وحفّاظ كتب الفقه، ويمضي على ذلك القبول والإقبال قرون متطاولة حتى يدخل ذلك في صميم القلوب. (دهلوي، رد، ٢٢، ٢٥)

- المجتهد المطلق الذي مرّ تفسيره على قسمين: مستقلّ ومنتسِب، ويظهر من كلامهم (الرافعي والنووي) أنّ المستقل يمتاز عن غيره بثلاث خصال: إحداها التصرّف في الأصول التي عليها بناء مجتهداته، وثانيتها تتبّع الآيات والأحاديث والآثار لمعرفة الأحكام التي سبق بالجواب فيها واختيار بعض الأدلّة المتعارضة على بعض وبيان الراجح من محتملاته والتنبيه لمأخذ الأحكام من تلك الأدلّة والذي نرى والله أعلم أن ذلك ثلثا علم الشافعي رحمه الله تعالى، والثالثة الكلام في المسائل التي لم يسبق بالجواب فيها أخذًا من تلك الأدلّة، والمنتسب من سلّم أصول شيخه واستعان بكلامه كثيرًا في تتبّع الأدلّة والتنبيه للمأخذ، وهو مع ذلك مستيقن بالأحكام من قبل أدلّتها قادر على استنباط المسائل منها، قلّ ذلك منه أو كثر، وإنّما تشترط الأمور المذكورة في المجتهد المطلق، وأمّا الذي هو دونه في المرتبة فهو مجتهد في المذهب، وهو مُقلِّد لإمامه فيما ظهر فيه نصّه لكنّه يعرف قواعد

إمامه وما بنى عليه مذهبه، فإذا وقعت حادثة لم يعرف لإمامه نصًّا اجتهد فيها على مذهبه وخرجها من أقواله وعلى منواله، ودونه في المرتبة. (دهلوي، رد، ٣٣، ١٧)

- إنّ المستقلّ هو الذي استقلّ بقواعد لنفسه بنى عليها الفقه خارجًا عن قواعد المذاهب المُقرَّرة وهذا شيء فقد من دهر ولو أراده الإنسان اليوم لامتنع عليه. (سنوسي، كو، ٦٣، ١٩)

مجتهد مطلق

- إعلم أنّ المجتهد المطلق من جمع خمسة من العلوم، قال النووي في المنهاج: وشرط القاضي مسلم مكلّف حرّ ذكر عدل سميع بصير ناطق كاف مجتهد، وهو أن يعرف من القرآن والسنّة ما يتعلّق بالأحكام وخاصّه وعامّه ومُجْمَلِه ومبيّنه وناسخه ومنسوخه، ومتواتر السنّة وغيره، والمتّصل والمرسل، وحال الرواة قوة وضعفًا، ولسان العرب لغة ونحوًا، وأقوال العلماء من الصحابة ومن بعدهم إجماعًا واختلافًا، والقياس بأنواعه. (دهلوي، رد، ٢٢، ٢٠)

- المجتهد المطلق الذي مرّ تفسيره على قسمين: مستقلّ ومنتسِب، ويظهر من كلامهم (الرافعي والنووي) أنّ المستقل يمتاز عن غيره بثلاث خصال: إحداها التصرّف في الأصول التي عليها بناء مجتهداته، وثانيتها تتبّع الآيات والأحاديث والآثار لمعرفة الأحكام التي سبق بالجواب فيها واختيار بعض الأدلّة المتعارضة على بعض وبيان الراجح من محتملاته والتنبيه لمأخذ الأحكام من تلك الأدلّة والذي نرى والله أعلم أن ذلك ثلثا علم الشافعي رحمه الله تعالى، والثالثة الكلام في المسائل التي لم يسبق بالجواب فيها أخذًا من تلك الأدلّة، والمنتسب من سلّم أصول شيخه واستعان بكلامه كثيرًا في تتبّع الأدلّة والتنبيه للمأخذ، وهو مع ذلك مستيقن بالأحكام من قبل أدلّتها قادر على استنباط المسائل منها، قلّ ذلك منه أو كثر، وإنّما تشترط الأمور المذكورة في المجتهد المطلق، وأمّا الذي هو دونه في المرتبة فهو مجتهد في المذهب، وهو مُقلِّد لإمامه فيما ظهر فيه نصّه لكنّه يعرف قواعد إمامه وما بنى عليه مذهبه، فإذا وقعت حادثة لم يعرف لإمامه نصًّا اجتهد فيها على مذهبه وخرجها من أقواله وعلى منواله، ودونه في المرتبة. (دهلوي، رد، ٣٣، ١٧)

- المجتهد المطلق المتصدّي للحكم والفتوى في جميع مسائل الفقه، وأما المجتهد المقيّد في حكم واحد أو بعض الأحكام. (سنوسي، كو، ٤٦، ١)

- إنّ المجتهد المطلق أعمّ من المجتهد المستقلّ وغير المجتهد المقيّد. (سنوسي، كو، ٦٣، ١٨)

- إنّ المجتهد المطلق له شروط كثيرة منها أن يكون ممتلأ بالعلوم عارفًا بالمنطوق والمفهوم وبالناسخ والمنسوخ والمُحْكَم والمتشابِه والمُجْمَل والمبيّن وغير ذلك من الأقسام، ولا بدّ أيضًا أن يكون عارفًا بالحديث وأنواعه من صحيح وحسن وضعيف ومنسوخ وغير ذلك، وعارفًا بالرجال المقبول منهم وغير المقبول، ومطّلعًا على أقوال الصحابة والتابعين وبقيّة الأئمة المجتهدين وعلى ما قرّروه في الآيات والأحاديث، وعارفًا بمآخذهم وكيفيّة استنباطاتهم والقواعد التي بنوا عليها أقوالهم في كل مسئلة وغير ذلك مما ذكره العلماء في شروط الاجتهاد. (دحلان، رسر، ١١٠، ١٥)

- المجتهد المطلق من كانت له مَلَكة وأهليّة لاستنباط كل مسئلة من الكتاب والسنّة والإجماع والقياس الصحيح، كالأئمة الأربعة رضي الله عنهم. (دحلان، رسر، ١١٦، ١١)

مجتهد مطلق مستقل

- المطلق المستقلّ وهو أكملها وأفضلها والمراد عند الإطلاق، وهو المتصرِّف في جميع الأبواب الشرعيّة وفنونها، والمستقلّ بتمهيد الأحكام وقوانينها، غير تابع غيره في شيء منها، ورسم بأنّه الفقيه ذو الدرجة الوسطى عربية صرفًا ونحوًا ولغةً وبلاغةً معاني وبيانًا وأصولًا عارفًا بأدلّة الأحكام كتابًا وسنّة، واعتبر لإيقاع الاجتهاد منه لا كونه صفة في المجتهد كونه خبيرًا بمواقع الإجماع وموارد النسخ وأسباب النزول وشروط التواتر والآحاد من صحيح وحسن وضعيف وحال الرواة ويكتفي في الخبرة بهذا كله في زماننا بالرجوع إلى أئمة ذلك الشأن، وفي اشتراط علم الكلام وتفاريع الفقه والحساب ونحوها خلاف، والصحيح عدم اشتراطها. (سنوسي، معش، ٨٤، ٦)

مجتهد مطلق منتسب

- إنّ المشتغل بالفقه لا يخلو عن حالتين: إحداهما أن يكون أكبر همّه معرفة المسائل التي قد أجاب فيها المجتهدون من قبل من أدلّتها التفصيلية ونقدها وتنقيح أخذها وترجيح بعضها على بعض، وهذا أمر جليل لا يتمّ له إلّا بإمام يتأسّى به قد كفى معرفة فرش المسائل وإيراد الدلائل في كل باب فيستعين به في ذلك ثم يستقلّ بالنقد والترجيح، ولولا هذا الإمام صعب عليه، ولا معنى لارتكاب أمر صعب مع إمكان الأمر السهل، ولا بدّ لهذا المقتدى أن يستحسن شيئًا مما سبق إليه أمامه ويستدرك عليه شيء، فإن كان استدراكه أقلّ من موافقته عُدَّ من أصحاب الوجوه في المذهب، وإن كان أكثر لم يعدّ تفرّده وجهًا في المذهب، وكان مع ذلك منتسبًا إلى صاحب المذهب في الجملة ممتازًا عمّن يتأسّى بإمام آخر في كثير من أصول مذهبه وفروعه، ويوجد لمثل هذا بعض مجتهدات لم يسبق بالجواب فيها إذ الوقائع متتالية والباب مفتوح فيأخذها من الكتاب والسنّة وآثار السلف من غير اعتماد على إمامه ولكنّها قليلة بالنسبة إلى ما سبق بالجواب فيه وهذا هو المجتهد المطلق المنتسب، وثانيهما أن يكون أكبر همّه معرفة المسائل التي يستفتيه المستفتون مما لم يتكلّم فيه المتقدّمون وحاجته إلى إمام يأتسي به في الأصول الممهّدة في كل باب أشدّ من حاجة الأول، لأنّ مسائل الفقه متعانقة متشابكة فروعها تتعلّق بأمهاتها، فلو ابتدأ هذا بنقد مذاهبهم وتنقيح أقوالهم لكان ملتزمًا لما لا يطيقه ولا يتفرّغ منه طول عمره، فلا سبيل له إلى باب إلّا أن يحمل النظر فيما سبق فيه ويتفرّغ للتفاريع وقد يوجد لمثل هذا استدراكات على إمامه بالكتاب والسنّة وآثار السلف والقياس لكنّها قليلة بالنسبة إلى موافقاته وهذا هو المجتهد في المذهب. (دهلوي، رد، ١٩، ١٧)

- مجتهد مطلق منتسب وقد قدّمنا شرطه فلا نعيده، وحاصل كل ذلك أنّه جامع بين علم الحديث والفقه المروي عن أصحابه وأصول الفقه كحال كبار العلماء من الشافعية. (دهلوي، رد، ٤٢، ٢)

- المطلق المنتسب وهو المتّصف بصفات

المستقلّ إلّا أنّه لم يبتكر لنفسه قواعد وأصولًا لبناء الأحكام عليها كالمستقلّ بل سلك في ذلك طريقة إمام من أئمة المذاهب فهذا مطلق منتسب لا مستقلّ ولا مقيّد، قال السيوطي بعد نقل ما ذكر هذا تحرير الفرق بينهما، فبين المستقلّ والمطلق عموم وخصوص مطلق، فكل مستقلّ مطلق وليس كل مطلق مستقلًا. (سنوسي، معش، ٨٤، ١٧)

مجتهد مقيّد

- المجتهد المطلق المتصدّي للحكم والفتوى في جميع مسائل الفقه، وأما المجتهد المقيّد في حكم واحد أو بعض الأحكام. (سنوسي، كو، ٤٦، ٢)

- المجتهد المقيّد ببعض الفنون أو الأبواب الفقهية مثل الفرائض أو الأنكحة أو العبادات، وتحقيقه أنّه المحصل للقدر المحتاج إليه في خصوص ما يريد النظر فيه من العلوم المتوقّف عليها الاجتهاد وشرائطه، المبني عليها غير الأدلّة الشرعية بأن حصلت له المهارة في بعض الفنون أو الأبواب بحيث صار عارفًا بجميع ما يتعلّق بما أراد العمل به. (سنوسي، معش، ٨٦، ١٢)

مجتهد منتسب

- المجتهد المطلق الذي مرّ تفسيره على قسمين: مستقلّ ومنتسب، ويظهر من كلامهم (الرافعي والنووي) أنّ المستقل يمتاز عن غيره بثلاث خصال: إحداها التصرّف في الأصول التي عليها بناء مجتهداته، وثانيتها تتبّع الآيات والأحاديث والآثار لمعرفة الأحكام التي سبق بالجواب فيها واختيار بعض الأدلّة المتعارضة على بعض وبيان الراجح من محتملاته والتنبيه لمأخذ الأحكام من تلك الأدلّة والذي نرى والله أعلم أن ذلك ثلثا علم الشافعي رحمه الله تعالى، والثالثة الكلام في المسائل التي لم يسبق بالجواب فيها أخذًا من تلك الأدلّة، والمنتسب من سلّم أصول شيخه واستعان بكلامه كثيرًا في تتبّع الأدلّة والتنبيه للمأخذ، وهو مع ذلك مستيقن بالأحكام من قبل أدلّتها قادر على استنباط المسائل منها، قلّ ذلك منه أو كثر، وإنّما تشترط الأمور المذكورة في المجتهد المطلق، وأمّا الذي هو دونه في المرتبة فهو مجتهد في المذهب، وهو مُقلّد لإمامه فيما ظهر فيه نصّه لكنّه يعرف قواعد إمامه وما بنى عليه مذهبه، فإذا وقعت حادثة لم يعرف لإمامه نصًّا اجتهد فيها على مذهبه وخرجها من أقواله وعلى منواله، ودونه في المرتبة. (دهلوي، رد، ٣٣، ٢٢)

مجلس

- هذا الصنع الجميل الذي صدر من هؤلاء السلاطين العظام ممّا حصل به من تحسين حال الدولة والرعايا مما لا يسع المنصف إنكاره بالنسبة لما كان قبل، لم يقنع حزبًا من المسلمين مع الرعايا من غيرهم بل لم يزالوا يطلبون من الدولة إطلاق الحريّة بمقتضى قوانين يكون تأسيسها وحمايتها من مجلس مركّب من أعضاء تنتخبهم الأهالي، وفي هذه المدّة الأخيرة اشتدّ إلحاحهم في طلب ذلك حسبما تضمّنته صحف الأخبار، ونحن وإن لم نطّلع على أحوال إدارة المملكة العثمانية في الحال لاسيّما في كيفيّة إجراء تلك التنظيمات اطّلاعًا يمكننا معه معرفة صحّة الأسباب التي يتظلّم منها الفريق المذكور أو عدم صحّتها، فإنّا نُسلّم أنّ هذا المطلب الذي طلبوه هو من

أعظم الوسائل في حفظ نظام الدول وقوة شوكتها ونموّ عمران ممالكها ورفاهية رعاياها خصوصًا في هذه الأزمان، كما نُسلِّم أيضًا أنّ مقصد المسلمين من أهل الحزب المذكور بطلبهم لما ذكر إنّما هو إصلاح حال الدولة والرعيّة، لكن لنا أن نسألهم هل ثبت عندهم أن مقصد غيرهم ممَّن معهم موافق لمقصدهم حتى تحصل لهم الثقة بهم ويصدر منهم ما ذكر. (تونسي، أقوم، ٣٥، ٩)

مجلس الأحكام العدلية

- لإتمام الأمان وتعميم الاطمئنان يزاد في أعضاء مجلس الأحكام العدلية قدر ما يلزم للنظر في سائر النوازل وفصلها بما يتّفق عليه الأكثر، وعلى وكلاء دولتنا العليّة أن يحضروا المجلس المذكور في بعض الأيام ويبدي كل واحد ما يستصوبه دون تحاش ولا مداراة، وأمّا المفاوضة في شأن التنظيمات العسكرية فإنّها تكون بدار الشورى الكائنة بمحل السر عسكر، وكل ما يستقرّ عليه الرأي من القوانين يعرض علينا لنوشحه بالخط الميمون ويكون دستور العمل إلى ما شاء الله، وحيث كان وضع القوانين الشرعية المشار إليها إنّما هو لا حياء الدين والدولة والملك والملّة أكّدنا ذلك بالعهد والميثاق من طرفنا الملكي على أن لا يصدر منّا شيء يخالفها، وأقسمنا على ذلك في بيت الخرقة الشريفة بمحضر جميع العلماء والوكلاء، وسيحلف كل منهم على ذلك فإذا صدر بعد ذلك من أحد الوزراء أو العلماء ما يخالف تلك القوانين الشرعية فإنّه يجازى بالتأديب المناسب لجريمته الثابتة بدون التفات لرتبته ولا مراعاة لذاته. (تونسي، أقوم، ٩٥، ٢٠)

- بقيّة الوزارات كل منها مركّب من وزير ومستشار وكُتَّاب ووَزَعَة بقدر الحاجة، وبكل وزارة ما عدا الخارجية مجلس مركّب من رئيس وأعضاء وكتبة للتأمّل وإعطاء الرأي في النوازل التي تعرض عليهم من الوزير، وما يستقرّ عليه الرأي يصحّح عليه المجلس والوزير، ثم يرسل إلى الصدارة العظمى، فإن كانت النازلة حسابيّة مثلًا يرسلها الصدر إلى مجلس المحاسبات فإن ثبتت عنده صحّتها وموافقتها لقوانين الدولة يرسلها إلى وزارة المال لتبقى هناك، وإن وجدت فيها مخالفة عمدية فإن النازلة تنقل إلى مجلس الأحكام العدلية ويحضر نوّاب من الوزارة التي وجد الخلل في حسابها للمدافعة عنها، ونوّاب من مجلس المحاسبات للمدافعة عن حقوق الدولة والقانون. (تونسي، أقوم، ٩٩، ١٨)

- مجلس الأحكام العدلية وهو مركّب من أكابر المتوظّفين وأعيان أهل المملكة يرأسه أحد أعضاء المجلس الخاص ممّن له رتبة وزير، وينقسم ثلاثة أقسام بكل قسم منها رئيس ثان تحت إشراف الرئيس الأول. فمأمورية القسم الأول النظر في الأمور الملكية السياسيّة، ومأمورية القسم الثاني تهذيب القوانين الجديدة وشرح مشكلاتها حيث يقع الخلاف في الفهم، والقسم الثالث مأموريته التأمّل والحكم فيما يصدر من المتوظّفين من الجنايات ونحوها وتحقيق الأحكام الصادرة من سائر المجالس في سائر جهات المملكة بالعقوبة الثقيلة المتوقّفة على إمضاء السلطان كالقتل والسجن بالخدمات الشاقّة ونحو ذلك، بحيث لا يصدر إمضاء السلطان فيه إلَّا بعد حكم غالب هذا القسم. وفي المهمّات تجتمع الأقسام الثلاثة

تحت رئاسة الرئيس الكبير. (تونسي، أقوم، ١٠٠، ١٠)

- في كل بلد من بلدان المملكة يوجد مجلس جنايات لفصل سائر نوازل الجنايات الواقعة بين السكان عدا ما يلزم إنهاؤها لمجلس الأحكام العدلية بالتخت، فإنّ عمل مجلس الجنايات المذكور فيها سماع الدعوى وتحرير الحجج ثم إرسال جميع ذلك لمجلس الأحكام العدلية بواسطة الوالي. (تونسي، أقوم، ١٠٥، ٢)

مجلس أعلى

- المجلس الأعلى المركّب من أمراء العائلة الملكية وممّن ينتخبه الملك من أعيان المملكة مُؤَبّدًا وظيفته. (تونسي، أقوم، ٨٣، ٣)
- أمّا إذا اتّفق غالب المجلس على عدم استحسان سياسة الوزراء فيجب على الملك عند ذلك أحد أمرين: إمّا تبديل الوزراء المشار إليهم أو حلّ مجلس الوكلاء على أن يعيد الأهالي الانتخاب في مدّة معلومة، فإذا انتخبوا من يكون أشهر باللين والمساعدة للدولة دلّ ذلك على رضاهم بسياستها فيبقى الوزراء على خططهم، وأمّا إذا انتخبوا الأولين أو من يكون مثلهم في الشدّة فيستدلّ بذلك على عدم رضاهم بها ويجب حينئذٍ خروج الوزراء من الخدمة وتعويضهم بمن سياسته ترضى المجلس، وللمجلس المذكور أن يدّعي الخيانة على أحد الوزراء أو مجموعهم إذا رأى أدلّة ذلك وتكون نازلة تفصل بالمجلس الأعلى، وظاهر أن الوزراء المشار إليهم كما تشدّد عليهم القوانين المسؤولية عن تصرّفاتهم تمنع التعدّي عليهم في النفس والعرض والمال، فيتيسّر للنجيب الأمين منهم إجراء الأمور على مواقع المصلحة والفوز بما يستعقبه ذلك من جميل الثناء، ولمن اتّصف بالأمانة دون النجابة الخروج بالسلامة لا له ولا عليه، وبما تقدّم يعلم أن سلطة المجلسين تتّحد تارة وتفترق أخرى إذ لكل منهما أعمال تخصّه وأعمال يشارك فيها الآخر، غير أن المعتبر في تأسيس القوانين سيّما المتعلّقة بالمجابى والقوة العسكرية وفي الاحتساب على الدولة واستحسان سياسة الوزراء وضدّه اللذين ينبني عليهما خروجهم أو بقاؤهم في الخطّة، هو ما يتّفق عليه غالب مجلس الوكلاء حسبما أشير إليه قريبًا، كما أنّ إجراء القوانين المذكورة يتوقّف على موافقة المجلس الأعلى على كونها غير مخالفة لأصول الكونستيتوسيون. قلت فبتقرير ما ذكر يعلم أيضًا أن صاحب الدولة عندهم مضطرّ إلى موافقة إرادة المجلس التي هي في الحقيقة إرادة أهل المملكة. (تونسي، أقوم، ٨٥، ٣)

مجلس الأعيان العثماني

- أمّا مجلس الأعيان العثماني فإن عدد أعضائه لا يتجاوز ثلث عدد النوّاب، ولا يُنتخب له إلّا من بلغ من الأربعين، وما فوقها. وكان من الوجهاء الذين عظمت آثارهم، وحسنت سيرتهم، وخدموا الدولة خدمة صادقة. وأكثر ما يكون هؤلاء من معزولي الوكلاء والولاة ومشيري المعسكرات وقضاة العسكر والسفراء ورؤساء الملل وفرقاء البرّ والبحر. ومن وظائف هذا المجلس أن ينظر في ما يرفع إليه مجلس النوّاب من لوائح القوانين والموازنة. فإذا رأى فيه ما يمسّ القوانين الأساسية أو الحرية الذاتية، فله أن يرفضه أو يعيده إلى مجلس النوّاب، مشفوعًا بالملاحظة، ليصلح

أو يعدّل. وإذا لم يكن في شيء من ذلك أقرّه وأرسله مثبتًا إلى الباب العالي. ولا يعقد مجلس الأعيان أو الشيوخ العثماني إلّا عند انعقاد مجلس النوّاب، ولا يصحّ أن يكون الرجل الواحد عضوًا في المجلسين. (إسحق، كسج، ٢٧٩، ١٢)

مجلس الإيالة

- في مركز كل إيالة والٍ مكلّف بإمضاء القوانين وأوامر الدولة بمثل الإعانة على استخلاص المجابي وتنزيل العسكر وغير ذلك من مصالح الدولة، وهو المكلّف بحفظ راحة السكّان والسعي في تنمية الفلاحة وتسهيل طرق المتجر ورفع العوائق عن سائر الصناعات وتمهيد الطرقات وبناء القناطر ونحو ذلك بمشاركة مجلس الإيالة، وهو المسؤول عن سيرة متوظّفي إيالته حيث أنّ من مأموريته منعهم من ارتكاب ما يخالف واجباتهم وإعلام الدولة بذلك حالًا، كما أنّ من واجباته إعانة الحكّام الشرعيّة والمجالس العرفية، ومع هذا الوالي مجلس تحت رئاسته لفصل النوازل التي تقع بين السكان والنظر في سائر مصالح الإيالة، من أعضائه الدفتر دار المكلّف من الدولة بأحوال المجابي، وقاضي الإيالة مع خمسة وعشرين عضوًا منتخبين من الأهالي، وقد شهد المنصفون من أهل أوربا بحسن هذا الترتيب ولياقته بمصالح الإيالات، ثم في كل مركز عمل لواء قائم مقام تحت رئاسته مجلس تنتخب أعضاؤه من الأهالي، وتصرف هذا القائم مقام ومجلسه في العمل كتصرّف الوالي ومجلسه في الإيالة، إلّا أنّه تحت نظر والي الإيالة. (تونسي، أقوم، ١٠٤، ٨)

مجلس الباب العالي

- المجلس الخاص وهو مركّب من شيخ الإسلام وسائر الوزراء وبعض أعيان المتوظّفين تحت رئاسة الصدر الأعظم ويُسمّى مجلس الباب العالي ومجلس الوكلاء، ويكون انعقاده مرّتين في الأسبوع إلّا إذا عرضت نازلة مهمّة فللصدر عقده متى شاء، وعلى هذا المجلس تعرض جميع النوازل السياسية المهمّة، وما يستقرّ عليه الرأي فيه يعرض على موافقة السلطان إن كان ممّا يتوقّف على موافقته، وإلّا يأمر الصدر بإمضائه، وممّا يعرض على المجلس المذكور أمر المجابي دخلًا وخرجًا في كل سنة للمفاوضة وتعيين أصول المصاريف. (تونسي، أقوم، ١٠٠، ٤)

مجلس بلدي

- المجلس البلدي ويُسمّى مجلس إدارة الضابطية، وهو مركّب من ثمانية أعضاء تحت رئاسة أحد المتوظّفين السياسية من الرتبة المتمايزة، ومأموريّته إدارة مصالح البلد، وتحته خمسة مجالس صغار كل منها مركّب من أربعة أعضاء ورئيس، ثم ديوان استئناف مركّب من خمسة أعضاء منهم مفت يرأسه وزير المتجر لتحقيق الأحكام الصادرة من بقيّة مجالس المتجر بين الأهالي، ثم مجلس أوّل لفصل النوازل المتجرية مركّب من خمسة أعضاء تحت رئاسة أحد متوظّفي الرتبة المتمايزة، ومجلس ثان لذلك مركّب من أربعة أعضاء تحت رئاسة أحد متوظّفي الرتبة الثانية من المتمايزة، ومجلس ثالث لذلك أيضًا مركّب من ثلاثة أعضاء تحت رئاسة مثل رئيس المجلس الثاني، ووظيفتهم فصل سائر نوازل المتجر بين رعايا الدولة، وإن كان في النازلة

أجنبي يضاف للمجلس أشخاص من الأجانب على مقتضى الترتيب المتّفق عليه مع دولهم. (تونسي، أقوم، ١٠١، ٣)

مجلس التحقيق

- مجلس التحقيق وهو مركّب من عشرة أعضاء تحت رئاسة أحد المتوظّفين من الرتبة الأولى، ومن أعضائه ثلاثة أشخاص من رعايا الدولة غير المسلمين. (تونسي، أقوم، ١٠١، ٢١)

مجلس جنايات

- في كل بلد من بلدان المملكة يوجد مجلس جنايات لفصل سائر نوازل الجنايات الواقعة بين السكان عدا ما يلزم إنهاؤها لمجلس الأحكام العدلية بالتخت، فإنّ عمل مجلس الجنايات المذكور فيها سماع الدعوى وتحرير الحجج ثم إرسال جميع ذلك لمجلس الأحكام العدلية بواسطة الوالي. (تونسي، أقوم، ١٠٤، ٢٣)

مجلس الدولة

- كل وزير يطالب بخدمته للدولة ولا يطالب مجموعهم أعني مجلس الوزراء، حيث كان مرجع المطالبة في السياسة العمومية إلى ذات الأمبراطور، ومجلس الدولة المُسمّى "كونسيل ديتا" مكلّف بإعطاء الرأي في التصرّفات بدون أن يعطّلها عن مرادها، وأعضاء هذا المجلس يسمّيهم الأمبراطور الذي هو رئيسهم الطبيعي، وله تبديلهم متى شاء، وتنقسم خدمة هذا المجلس إلى ستة أقسام تحت رئاسة رؤساء ينصبهم الأمبراطور، قسم لتهذيب القوانين الجديدة والأحكام والأمور الخارجية، وقسم لفصل النزاع الواقع بين المتوظّفين فيما يخصّ الإدارة، وقسم للنظر في المصالح الداخلية كالتعاليم العامة وترتيب إجراء المناسك الدينية ونحوها، وقسم للأعمال في المصالح العمومية من الزراعة والتجارة ونحوهما، وقسم للمصالح العسكرية برًّا وبحرًا، وقسم لترتيب المجابي والمصاريف. وتجتمع الأقسام المذكورة تحت رئاسة الملك أو نائبه للتأمّل في الأمور المهمّة مما ذكر وغيره وللوزراء الحضور في هذا المجلس ولهم آراء يعتدّ بها. (تونسي، أقوم، ١٣٨، ١٨)

مجلس السناتو

- مجلس السناتو هو المحافظ على الكونستيتوسيون والحريّة العموميّة كما سلف، وله التداخل في فصل كل نازلة تحدث في غيبة مجلس وكلاء العامّة، وشرح مقاصد القانون وإبطال حكم مستبدّ أو مخالف للقانون، كما أن له أن لا يمضي ما اتّفق عليه مجلس وكلاء العامة من القوانين إذا رآه مخالفًا لأساس الكونستيتوسيون، وأن يتصرّف في الكونستيتوسيون بما فيه صلاح إذا كان ذلك بطلب من الملك وكان غير مضرّ بالأصول، وهذا المجلس هو الذي يقبل عرض أحوال السكّان وتشكيهم من سائر الأمور، وله عرض تقرير في ذلك على الملك إن ظهر له، كما أن له التداخل في إيجاد قانون جديد بدون أن يطلب ذلك منه، بمعنى أنّه يستأذن الأمبراطور في التقرير الذي يعرضه عليه في أحداث ما تعمّ مصلحته، ثم أن هذا المجلس يتركّب من مائة وخمسين عضوًا في الأكثر منهم. كل من بلغ من أمراء العائلة الملكية من العمر ثمان عشرة سنة وكبراء الدين أي الكردينالات والماريشالات الذين حازوا نهاية المراتب

العسكرية وأمراء البحر الذين لهم رتبة ماريشال وولاية المذكورين في المجلس تكون بمجرّد وصولهم إلى تلك الدرجة من غير ولاية خاصّة لأنّه قد جعل من حقوق وظيفتهم أن يكونوا أعضاء في المجلس المذكور، وبقيّة الأعضاء ينتخبهم الأمبراطور من الأعيان بوظيفة عمرية، كما ينتخب الرؤساء الأول والثواني لهذا المجلس ولمجلس النوّاب أيضًا. (تونسي، أقوم، ١٣٩، ٦)

- لهذين المجلسين أي مجلس السناتو ومجلس وكلاء العامّة تراتيب لتحسين إدارة خدمتهم كتقسيم الأعضاء إلى عدّة أقسام تجتمع اجتماعات سريّة للتأمّل في النوازل قبل عرضها على الاجتماع العام ونحو ذلك، واعلم أنّ أهل القمرتين أعني مجلس السناتو ومجلس النوّاب يقترعون في كل سنة عند ابتداء الخدمة على المعروض الذي يكون جوابًا على خطبة الأمبراطور التي يلقيها عليهم بعد ندبه إيّاهم للاجتماع، وعند المفاوضة في المعروض المذكور يحضر نوّاب من الدولة في القمرتين ليشرحوا لهم سياستها ويناضلوهم عنها، وذلك المعروض هو المسمّى عندهم بالإدريس، وقد يتضمّن تلميحات وإشارات تنبئ عن مقاصدهم من غير أن يخرجوا عن حدود الحقوق القانونية، ومباحثهم تتناول سائر متعلّقات السياسة الداخلية والخارجية لأنّ الدولة تعرض على ذينك المجلسين سياساتها على العموم، وترسل إليهما المكاتيب السياسية الواردة إليها والصادرة عنها، كما أن خطبة رئيس الدولة التي تفتتح بها الخدمة في المجلسين تتضمّن الإشارة إلى السياسة الداخلية والخارجية المفصّلة في حججها المعروضة، وكل من المجلسين المذكورين يكلّف كومسيونًا أي جماعة منتخبة منه لتحرير الجواب عن الخطبة المذكورة، وقد تقع المجادلة أولًا ويحضر غالبًا مكلّف من الدولة لإيضاح ما يشكّل عليهم من مقاصدها، والكومسيون المشار إليه يجيب عن سائر المقاصد التي أشار إليها رئيس الدولة أما بالقبول والثناء أو بعدم الإقناع والارتضاء، ثم توزّع نسخ جواب الكومسيون على سائر أعضاء المجلس وتقع المفاوضة فيه بعد ذلك علنًا، وهناك يلتمس كل عضو ما يراه من التبديل والتغيير. وقد كان التبديل في المدة الأولى محجرًا على مجلس وكلاء العامّة وإنّما يلقي إليهم صورة الجواب فيقبلونه على ما هو عليه أو يمتنعون من قبوله، ثم أبيح لهم التصرّف فيه. (تونسي، أقوم، ١٤٠، ٢٠)

مجلس الشيوخ

- أمّا الدول فتعتبر مجلس الشيوخ بمثابة واسطة الصلة بين النوّاب والحكومة أو بمنزلة المراقب عليهما جميعًا، يرفع إليه مجلس النواب ما يقرّر من القوانين والأحكام، فيثبت منها ما شاء، وينبذ ما شاء، فإن وقع بينهما الخلاف اجتمعا في ندوة واحدة، وكان الحكم لمن تجتمع له أكثرية الآراء. (إسحق، كسج، ٢٧٨، ٣٣)

مجلس صرف المبالغ السلطانية

- مجلس مكلّف بتدبير صرف المبلغ المعيّن للحضرة السلطانية، وهو مركّب من ستة أعضاء تحت رئاسة أحد المتوظّفين من الرتبة المتمايزة. (تونسي، أقوم، ١٠١، ٢١)

مجلس الضابطية

- مجلس الضابطية وهو مركّب من أحد عشر عضوًا تحت رئاسة أحد المتوظّفين من الرتبة الأولى، ومن أعضائه إغريقي وكاتوليكي ويهودي من رعايا الدولة، ومأموريّته فصل النوازل الخفيفة من الجنايات. (تونسي، أقوم، ١٠١، ٢٣)

مجلس الطوبخانة

- مجلس الطوبخانة وهو مركّب من سبعة أعضاء تحت رئاسة أمير أمراء، ومأموريته إدارة مهمّات الطوبجية وفبريكات السلاح والبارود وخزائنهما وحراسة الحصون وتحرير الحسابات. (تونسي، أقوم، ١٠١، ١٢)

مجلس علماء

- مجلس مركّب من عشرة علماء تحت رئاسة قاض لتدقيق الأحكام الشرعيّة. (تونسي، أقوم، ١٠٠، ٢١)
- مجلس مركّب من ثمانية علماء تحت رئاسة مفت لانتخاب الحكّام الشرعية بعد امتحانهم. (تونسي، أقوم، ١٠٠، ٢٢)

مجلس متجري

- يوجد بكل بلدة كبيرة مجلس متجري مركّب من رئيس وأعضاء من الأهالي لفصل النوازل المتجرية بين رعايا الدولة، وإن كان في النازلة أجنبي يضاف لذلك المجلس أعضاء من الأجانب، وقد بلغ عدد المجالس المتجرية اثنين وخمسين مجلسًا. (تونسي، أقوم، ١٠٥، ٣)

مجلس المحاسبات

- بقيّة الوزارات كل منها مركّب من وزير ومستشار وكُتّاب ووَزَعَة بقدر الحاجة، وبكل وزارة ما عدا الخارجية مجلس مركّب من رئيس وأعضاء وكتبة للتأمّل وإعطاء الرأي في النوازل التي تعرض عليهم من الوزير، وما يستقرّ عليه الرأي يصحّح عليه المجلس والوزير، ثم يرسل إلى الصدارة العظمى، فإن كانت النازلة حسابيّة مثلًا يرسلها الصدر إلى مجلس المحاسبات فإن ثبتت عنده صحّتها وموافقتها لقوانين الدولة يرسلها إلى وزارة المال لتبقى هناك، وإن وجدت فيها مخالفة عمدية فإن النازلة تنقل إلى مجلس الأحكام العدلية ويحضر نوّاب من الوزارة التي وجد الخلل في حسابها للمدافعة عنها، ونوّاب من مجلس المحاسبات للمدافعة عن حقوق الدولة والقانون. (تونسي، أقوم، ٩٩، ١١)
- مجلس المحاسبات وهو مركّب من اثني عشر عضوًا تحت رئاسة أحد المتوظّفين السياسية من الرتبة الأولى، ومأموريته تحقيق حسابات سائر المتوظّفين في الدولة من الوزارات وغيرها وتطبيقها على القوانين المرتّبة في ذلك. (تونسي، أقوم، ١٠١، ١٧)

مجلس مختلط

- بما أنّ أمر التسجيل يكون عملًا نهائيًّا للعقار لا يقبل بعده معارضة ولا نزاعًا، وفي الأملاك التونسية تداخلات بين الأراضي واستلاءات بوجوه مختلفة، لزم بالضرورة أن لا يقع بت حكم على عقار منها إلّا بعد النظر فيه من سائر وجوهه الشرعيّة، فإذا صحّ استيفاؤها ولم يوجد ما يعارضها من العوارض الشرعيّة، صحّ للناظر فيها أن يحكم حكمًا نهائيًّا بأنّها لمُدّعيها، والحالة هاته وبدون ذلك لا يصحّ إعطاء هذا الحكم. وهذا الفصل من أهمّ

وظائف المجلس المختلط الذي أنيط به الحكم في نوازل العقار واعتراضاته عند التسجيل. وأنيطت به المدافعة عن حقوق المحجورين والغائبين. وأنيط به تحقيق ترجمة الصكوك وسائر الحجج المتعلّقة بالحقوق الملكية العقارية، فهو مجلس حكم واحتساب وتحقيق، ومناط الثلاثة إنما هو الاعتبارات الشرعية. ولهذا تألّف من هيئة قضاء وكاتب يعتبر بمثابة شاهد القاضي فيما تقتضيه القضايا الشرعية. (سنوسي، مدر، ٤٠، ٨)

- حيث أنّ المجلس المختلط هو الذي يصدر عنه الحكم بتسجيل العقار بعد النظر في جميع الاعتراضات المتوجّهة على طالب التسجيل والنظر في جميع الحقوق المتعلّقة بالعقار والبحث عن حقوق المحجورين والغياب بغاية ما يمكن وإن لم يعرض له شيء من جميع ما تقدّم، يعط المجلس المختلط حكمًا مبنيًّا على نفي العارض، فلم يبق والحالة هاته حق يصحّ توجيهه على العقار بعد تسجيله بهذا الوجه، ولذلك جُعِل هذا الحكم نهائيًّا، ولو فرض وجود صاحب حق ثابت على العقار فات عنه بالتسجيل، فإنّه بعد إثبات حقّه إنّما له أن يوجّه الدعوى على من تسبّب في أضراره بطلب قيمة ما ضاع عنه من العقار، ولا تتوجّه منه الدعوى على نفس العقار لفواته بالتسجيل وبهذا تحسم مادة النزاع المتعلّقة بالعقار انحسامًا لا يخشى عوده بوجه من الوجوه. (سنوسي، مدر، ٤٦، ٤)

- في المجلس المختلط ومتعلّقاته: هذا المجلس هو مرجع جميع الحجج والأوراق والأمثلة المتعلّقة بالعقار المسجّل وعنه يصدر اعتبار صحّتها وفسادها وبه يتحرّر ما تتضمّنه على أكمل وجه، وهو الفيصل الوحيد لجميع النوازل في ذلك كله. أما هيأته فمؤلّفة من رئيس وستة أعضاء وشرط الرئيس أن يكون حاكمًا فرنسويًّا وتعيّنت مدة وظيفته بسنة كما تعيّن مرتبه وحكم تخلّفه ومن ينوب عنه بفصول الأمر المؤرّخ في ١٤ رمضان سنة ١٣٠٣. وأما الأعضاء فعلى قسمين ثلاثة منهم تونسيون يولون باختيار الدولة التونسية وانتخاب المجلس الشرعي ومعهم كاتب عربي وثلاثة فرنسيون توليهم الدولة التونسية بطلب المحكمة الفرنسوية وله كاتب فرنسوي. (سنوسي، مدر، ٦٧، ١٢)

مجلس المرسومات

- مجلس المرسومات أي المجابي، وهو مركّب من ستة أعضاء تحت رئاسة أحد المتوظّفين من الرتبة الأولى. (تونسي، أقوم، ١٠١، ١٧)

مجلس المعابر

- مجلس المعابر وهو مركّب من سبعة أعضاء تحت رئاسة أمير أمراء وكلفته عمل الطرقات والقناطر ونحوها من الأبنية العمومية. (تونسي، أقوم، ١٠١، ١٩)

مجلس المعادن

- مجلس المعادن وهو مركّب من أربعة أعضاء تحت رئاسة أمير أمراء، ومأموريّته إدارة المعادن المعلومة والبحث عمّا لم يعلم بعد منها. (تونسي، أقوم، ١٠١، ١٥)

مجلس المعارف العمومية

- مجلس المعارف العمومية وهو مركّب من اثني عشر عضوًا تحت رئاسة مشير، ومأموريّة هذا المجلس إدارة المكاتب والمدارس من الرتبة

الأولى والثانية والثالثة، عدا مكاتب العسكر بتقديم المدرسين بعد الامتحان وإجرائهم وإجراء التلاميذ في الدروس على ما تقتضيه القوانين المرتّبة لذلك، والتعريف بالمجتهد من المدرسين وعرض حاله على الدولة ليعتني به ولو بالإحسان إليه للترغيب في طلب العلم والجِد فيه، ومن مأموريته امتحان التلاميذ والتأمّل فيما يؤلّف من الكتب والرسائل والمنع من إشهار ما اشتمل على شيء ينافي الديانة ومكارم الأخلاق. (تونسي، أقوم، ١٠٠، ٢٣)

مجلس النواب

- من أهمّ فروع الإصلاح إنشاء مجلس نواب أو مجلس أمة، ويقال إنّه سيسمّى مجلس الممالك، وقبل أن عرف الناس حقيقة حاله قالوا بإجماع في هذه الديار بأننا في احتياج إليه لضبط ثلاثة أمور وهي: المالية وإجراءات الوكلاء الفخام وأسباب الترقّي، أي أن لا يكون وزير أو وزيران أو عشر وزراء تتوجّه إليهم المأموريات العالية بالإرادة السَنيّة مطلقي التصرّف مستبدّين بكل عمل بمجرّد الحصول على إرادة سَنيّة، وهذا هو حقيقة أهمّ أعمال مجالس النوّاب، فإن الأهالي ينتخبون في كل ولاية رجالًا من أصحاب الأهليّة والحذق والاستقامة فيعقدون مجلسًا ويقرّرون النظامات التي يطلب إليهم تقريرها ويناظرون على الإجراءات ويعيّنون المداخيل والمصاريف وغير ذلك، ولا يزال نظام مجلس النوّاب في حالة التقرير ولذلك لا ندخل في البحث عنه بل نكتفي بالإشارة إليه. (سبستاني، فجل٢، ٤١٢، ٣٧)
- أما أهل هذا المجلس (النواب) الأخير فإنّهم يتأمّلون في صورة سائر القوانين التي يرام صدورها ويقترعون عليها، وكذلك أمور الإداء وتعيين أصول مصاريف الدولة، وأعضاؤه تسمّيهم العامة، فكل خمسة وثلاثين ألف نفس ممّن لهم حق الانتخاب ينتخبون واحدًا، ثم إذا تجاوز عدد المنتخبين في عمالة المقدار المذكور بأكثر من تسعة عشر ألفًا يختارون نائبًا آخر، وهكذا والدولة تقسم البلاد إلى دوائر للانتخاب لكل دائرة ما تحتاجه من النوّاب، وما يفضل عن العدد المطلوب يضاف لدائرة أخرى، وتتجدّد النظر في التقسيم بعد كل خمس سنين لتطّلع على ما يحدث من زيادة أو نقصان في الأهالي المستحقّين للانتخاب، وتدوم نيابة أولئك المختارين مدّة ست سنين، وفي قوة الأمبراطور أن يعطّل مجلس وكلاء العامة لسبب من الأسباب السياسية على شرط أن يطلب من الأهالي إعادة الانتخاب وأن لا يتجاوز تعطيلهم ستة أشهر، والمتوظّف في الدولة لا يكون نائبًا عن العامّة، وكل من بلغ سنّه من الأهالي إحدى وعشرين سنة يكون له حق الانتخاب بدون اعتبار كسب، إلّا أن يكون قد حكم عليه بجناية تشين العرض أو يكون ممّن لا يحسن التصرّف في نفسه، وكل من بلغ سنّه خمسًا وعشرين سنة يمكن انتخابه لمجلس وكلاء العامّة، وينبغي أن تكون أسماء الأهالي الذين لهم حق الانتخاب مقيّدة بجريدة، وأما المنتخب فلا يشترط أن يكون إسمه معلومًا قبل الاقتراع. (تونسي، أقوم، ١٤٠، ١)

مجلس نواب العامّة

- المعنى الثاني الحريّة السياسية وهي تطلب الرعايا التداخل في السياسات الملكية والمباحثة فيما هو الأصلح للملكة على نحو ما أشير إليه بقول الخليفة الثاني عمر ابن

الخطاب رضي الله عنه "من رأى منكم فيّ اعوجاجًا فليقوّمه" يعني انحرافًا في سياسته للأمّة وسيرته معها، ولما كان إعطاء الحريّة بهذا المعنى لسائر الأهالي مظنّة لتشتيت الآراء وحصول الهرج عدل عنه إلى كون الأهالي ينتخبون طائفة من أهل المعرفة والمروءة تسمّى عند الأورباويين بمجلس نوّاب العامة، وعندنا بأهل الحلّ والعقد وإن لم يكونوا منتخبين من الأهالي، وذلك أنّ تغيير المنكر في شريعتنا من فروض الكفاية، وفرض الكفاية إذا قام به البعض سقط الطلب به عن الباقين، وإذا تعيّنت للقيام به جماعة صار فرض عين عليهم بالخصوص، ومجلس النوّاب المشار إليهم موجود في سائر الممالك الأورباوية ما عدا المملكتين المتقدّم ذكرهما وله أن يتكلّم بمحضر الوزراء وغيرهم من رجال الدولة بما يظهر له في سيرة الدولة من استحسان وضدّه وغير ذلك من المصالح العمومية كما يأتي. (تونسي، أقوم، ٧٥، ٣)

مجلس وزارة البحر

- مجلس وزارة البحر وهو مركّب من أحد عشر عضوًا ومأموريته النظر في متعلّقات أحوال البحر بمثل ما ذكر بمجلس وزارة الحرب نصًّا سواء. (تونسي، أقوم، ١٠١، ١٥)

مجلس وزارة الحرب

- مجلس وزارة الحرب وهو مركّب من خمسة عشر عضوًا تحت رئاسة أمير أمراء، ومأموريّته إدارة المصالح العسكرية كتعيين من وجب تقديمه للولاية من الضباط على اختلاف مراتبهم، والنظارة على الأطعمة واللباس والأسلحة وتحرير حسابات الوزارة وغيرها من المهمّات العسكرية. (تونسي، أقوم، ١٠١، ٨)

مجلس الوكلاء

- مجلس الوكلاء المركّب ممّن ينتخبهم الأهالي للمناضلة عن حقوقهم والاحتساب على الدولة. (تونسي، أقوم، ٨٣، ٥)
- أما مسؤولية الوزراء فمعناها أن يكونوا تحت احتساب مجلس الوكلاء مباشرة كما هو موجود في سائر الممالك الكونستيتوسيونية ما عدا الدولة الفرنساوية اليوم، فإنّ وزراءها مسؤولون للملك وهو مسؤول للمجلس، ومن آثار المسؤولية المذكورة أن أمور الإدارة المتقدّم أنّها من حقوق صاحب الدولة يتوقّف إنجازها على إجازة الوزراء بحيث لا يبرم أمرًا منها حتى يستشيرهم، وأنّهم لا يمكنهم البقاء في الخدمة إلّا إذا كان غالب أعضاء مجلس الوكلاء موافقًا في سياستهم، فعلم أن المجلسين المذكورين لا يتداخلان في تفاصيل الإدارة وإنّما دأبهما وضع القوانين وحفظها بالاحتساب على الدولة. ومن أعمالهما عند الاجتماع النظر وإعطاء الرأي فيما يعرض على كل منهما من النوازل المهمّة الداخلية والخارجية، وسؤال الوزراء عمّا يظهر لهما متى شاء والقدح في سيرتهم خصوصًا مجلس الوكلاء، وعلى الوزراء الجواب عن جميع ذلك وتقع المجادلة بالمجلس علنًا بين القادح والمدافع، ليتّضح الحال ويظهر المصيب من المخطئ. فإذا اتّفق غالب مجلس الوكلاء على تصويب سياسة الوزراء بعد التأمّل في أدلّة القادح والمدافع تيسّر للوزراء البقاء في الخدمة وتحصل حينئذٍ فائدة الدولة والمملكة. (تونسي، أقوم، ٨٣، ١٥)

- المجلس الخاص وهو مركّب من شيخ الإسلام وسائر الوزراء وبعض أعيان المتوظّفين تحت رئاسة الصدر الأعظم ويُسمّى مجلس الباب العالي ومجلس الوكلاء، ويكون انعقاده مرّتين في الأسبوع إلّا إذا عرضت نازلة مهمّة فللصدر عقده متى شاء، وعلى هذا المجلس تعرض جميع النوازل السياسية المهمّة، وما يستقرّ عليه الرأي فيه يعرض على موافقة السلطان إن كان ممّا يتوقّف على موافقته، وإلّا يأمر الصدر بإمضائه، وممّا يعرض على المجلس المذكور أمر المجابي دخلًا وخرجًا في كل سنة للمفاوضة وتعيين أصول المصاريف. (تونسي، أقوم، ١٠٠، ٥)

مجلس وكلاء العامّة

- لهذين المجلسين أي مجلس السناتو ومجلس وكلاء العامّة تراتيب لتحسين إدارة خدمتهم كتقسيم الأعضاء إلى عدّة أقسام تجتمع اجتماعات سريّة للتأمّل في النوازل قبل عرضها على الاجتماع العام ونحو ذلك، واعلم أنّ أهل القمرتين أعني مجلس السناتو ومجلس النوّاب يقترعون في كل سنة عند ابتداء الخدمة على المعروض الذي يكون جوابًا على خطبة الأمبراطور التي يلقيها عليهم بعد ندبه إيّاهم للاجتماع، وعند المفاوضة في المعروض المذكور يحضر نوّاب من الدولة في القمرتين ليشرحوا لهم سياستها ويناضلوهم عنها، وذلك المعروض هو المسمّى عندهم بالإدريس، وقد يتضمّن تلميحات وإشارات تنبئ عن مقاصدهم من غير أن يخرجوا عن حدود الحقوق القانونية، ومباحثهم تتناول سائر متعلّقات السياسة الداخلية والخارجية لأنّ الدولة تعرض على ذينك المجلسين سياساتها على العموم، وترسل إليهما المكاتيب السياسية الواردة إليها والصادرة عنها، كما أن خطبة رئيس الدولة التي تفتتح بها الخدمة في المجلسين تتضمّن الإشارة إلى السياسة الداخلية والخارجية المفصّلة في حججها المعروضة، وكل من المجلسين المذكورين يكلّف كومسيونًا أي جماعة منتخبة منه لتحرير الجواب عن الخطبة المذكورة، وقد تقع المجادلة أولًا ويحضر غالبًا مكلّف من الدولة لإيضاح ما يشكّل عليهم من مقاصدها، والكومسيون المشار إليه يجيب عن سائر المقاصد التي أشار إليها رئيس الدولة أما بالقبول والثناء أو بعدم الإقناع والارتضاء، ثم توزّع نسخ جواب الكومسيون على سائر أعضاء المجلس وتقع المفاوضة فيه بعد ذلك علنًا، وهناك يلتمس كل عضو ما يراه من التبديل والتغيير. وقد كان التبديل في المدة الأولى محجرًا على مجلس وكلاء العامّة وإنّما يلقي إليهم صورة الجواب فيقبلونه على ما هو عليه أو يمتنعون من قبوله، ثم أبيح لهم التصرّف فيه. (تونسي، أقوم، ١٤٠، ٢٠)

مجموع إنساني

- كما أنّ نظام هذه الكرة الأرضية لا يمكن قيامه بمجرّد حركتها اليومية على نفسها فقط بل يحتاج إلى الحركة الشمسية حول فلكها أيضًا، فهكذا الإنسان بما أنّه محمول على ظهر تلك الكرة وآخذ جميع مواده ومقوّماته من حضنها فهو تابع في جميع أطواره لأحوالها. فلا يمكنه القيام بمجرّد اقتصاره على ذاته فقط وذلك لعدم مقدرته على حفظ نظام حياته الشخصية. بل يحتاج إلى الدوران حول مركز مجموعه أيضًا. وكما أن القوة الجاذبة التي تتبادلها جميع

الأجرام السماوية لا تسمح بوقوع خلل في نظام الفلك العامر هكذا يحتاج ذلك المجموع الإنساني إلى قوة تحفظه من الوقوع في الخلل والتبديد. وإذا أخذنا نفتّش عن مثل هذه القوة فلا نراها إلّا في السياسة والشريعة. إنّه بذلك يوجد الإنسان محافظًا على القيام بشمل جمعيّته. (مرّاش، غبح، ٣٥، ٨)

مجنون

- الجنون؛ عبارة عن اختلال القوة العقلية، المميّزة بين الأمور الحسنة والقبيحة، المدركة للعواقب، بأن لا يظهر أثرها، وتتعطّل أفعالها، إمّا بسبب نقصان، خُلِق عليه. وإمّا بسبب خلْط، أو آفة. والفرق بين الحمق والجنون: أن الأحمق؛ مقصوده صحيح، ولكنّ سلوكه الطريق؛ فاسد. فلا تكون له رويّة صحيحة، في سلوك الطريق، الموصل إلى الغرض. وأمّا المجنون؛ فإنّه يختار، ما لا ينبغي أن يُختار، فيكون أصل اختياره فاسدًا. (جزائري، ذغ، ٥٨، ٩)

مجوس

- إن عبدة الأوثان مقرّين بتوحيد الربوبية، وأنه لا خالق إلّا الله، وإنهم إنّما يعبدون آلهتهم لتقرّبهم إلى الله، ولم يكونوا يقرّون بصانعين للعالم، ولا يستحلون نكاح الأمهات والبنات والأخوات، وكانوا على بقايا من دين إبراهيم، وكان له صحف وشريعة والمجوس لا يعرف عنهم التمسّك بشيء من شرائع الأنبياء. (وهاب، مع، ٤٠٣، ٥)

مجيء

- المراد بالمجيء الإرسال، فتفسيره به تفسير مراد لأنّه تفسير بالسبب، فإنّ الإرسال سبب للمجيء، وقد أرسله الله تعالى على رأس الأربعين سنة إلى جميع المكلّفين من الثقلين أي الإنس والجن، سمّيا بذلك لأنّهما أثقلا الأرض وقيل لثقلهما بالذنوب، وقيل لثقل ميزانهما بالحسنات، وخرج بالثقلين الملائكة، فإنه لم يرسل إليهم إرسال تكليف بل أرسل إليهم إرسال تشريف، لأنّ طاعتهم جَبْليّة لا يكلّفون بها. (بيجوري، تمر، ٧، ١٤)

محاربة

- طبقة الغزاة المجاهدين: قال صلّى الله عليه وسلّم: "إن أقرب الناس درجة من درجة النبوّة أهل الجهاد، وأهل العلم، أما أهل العلم فقالوا ما قال الأنبياء، وأما أهل الجهاد فجاهدوا على ما جاءت به الأنبياء". وسأل رجل النبي صلّى الله عليه وسلّم فقال: يا رسول الله، أي الجهاد أفضل؟ فإن الرجل يقاتل حمية، ويقاتل شجاعة، ويقاتل رياء، ويقاتل ابتغاء عرض الدنيا، فأي ذلك في سبيل الله؟ فقال: "من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله". وهذا الحديث مرآة لكل غاز ومجاهد بحيث يكون جهاده لله عزّ وجلّ حتى يستحقّ الثواب، أمّا من حارب للحمية أو لطلب الدنيا أو لسبب من هذه الأسباب فلا يكون غازيًا. ثم إنّ المحاربة لا تجوز إلّا في ستّة مواضع: الأول: محاربة المشركين، وأهل الحرب، الثاني: محاربة الملحدين، لأنّهم شرّ الخلائق، الثالث: محاربة المرتدّين، الرابع: محاربة البغاة، الخامس: محاربة قطاع الطريق، السادس: محاربة القاتلين ليقتص منهم. ومن شهامة الملك أن يتولّى الحرب العظيم بنفسه، وأن يتحفّظ من لقاء العدو في

بلاده لسلامة نفسه. . . وينبغي أن يخوف الملك العدو بما يمكنه، فربما رجع، ويجتهد في قمع العدو بالحيلة والمكيدة، فالحيلة أنفع وسيلة، وإذا حضره العدو أجزل العطاء للعسكر ووفى بالمواعيد لهم لئلّا تنكسر قلوبهم، فبهذا يبيعون أرواحهم لقتال عدوّهم، لأنّهم حماة الوطن والدين. (طهطاوي، اكا١، ٥٥٩، ١٠)

محاضر

- والسجلّ لغة كتاب القاضي. والمحاضر جمع محضر وهو ما كتب فيه ما جرى بين الخصمين من إقرار أو إنكار ويسمّى سجِلًّا. (سنوسي، مدر، ٣٤، ٨)

محافظ

- ثم بتداول الأزمان وترتيب البلدان وانضمام عدّة أقاليم أو مدن تحت رياسة واحدة تنظّمت النواحي تنظيمًا رسميًّا تابعًا لانقسام البلاد إلى ممالك، والممالك إلى إيالات، والإيالات إلى كور أو مديريات، والمديريات إلى أقسام، والأقسام إلى أخطاط، والأخطاط إلى نواحي ودوائر بلدية، أو إلى مدن، والمدن إلى أجزاء، وسمّي شيخ المملكة سلطانًا أو ملكًا أو رئيس جمهورية، وسمّي حاكم الإيالة واليًا أو أميرًا، وحاكم المدينة محافظًا أو مأمورًا، وحاكم المديرية مديرًا، وهكذا، وحاكم البلد شيخ البلد أو عُمْدة، وهكذا على حسب عرف كل بلد، واختلفت الأسماء باختلاف عرف الأقاليم والنواحي، والمسمّيات متّحدة. (طهطاوي، اكا١، ٥٢٥، ٢١)

محال

- ذكر "الشيخ الأكبر" رضي الله عنه في كتابه الفتوحات المكّية، في "الباب الثاني عشر وثلاثمائة" قال: "إعلم أنّ المعلومات ثلاثة لا رابع لها. وهي: "الوجود المطلق" الذي لا يتقيّد، وهو وجود الله تعالى، الواجب الوجود لنفسه. والمعلوم الآخر: "العدم المطلق" الذي هو عدم لنفسه، وهو الذي لا يتقيّد، وهو المحال. وهو في مقابلة الوجود المطلق، حتى لو اتّصفا بحكم الوزن عليهما لكانا على السواء. وما من نقيضين متقابلين إلّا وبينهما فاصل، فإنّه يميّز كل واحد عن الآخر، وهو المانع أن يتّصف أحدهما بصفة الآخر. وهذا الفاصل الذي بين الوجود المطلق والعدم المطلق هو "البرزخ الأعلى": له وجه إلى الوجود، وله وجه إلى العدم. فهو يقابل كل واحد من المعلومين بذاته، وهو المعلوم الثالث. يعني هو "الإمكان المطلق". وفيه جميع الممكنات. وهي لا تتناهى. كما أن كل واحد من المعلومين لا يتناهى". (نابلسي، وج، ٧٦، ٢)

- أمّا المحال فلا خلق ولا شيئيّة له ثبوتية، فلا تتعلّق به إرادة، بل المحال لذاته غير معلوم علم إحاطة. فإنه تعالى يعلم المحال محالًا فقط، ولا يحيط به إسم المحيط، حيث أنه لا صورة له، كما هي للممكن، فلا يحيط الاسم المحيط إلّا بمسمّى الشيء. وهو الممكن الثابت المعدوم، الذي له صورة في العلم. سواء وجد في الخارج أم لم يوجد. فهو قابل للإيجاد. فلذا هي علّة الإيجاد، مركّبة من الفاعل والقابل، وهو الممكن. فالوجود بين الاقتدار الإلهي وبين القبول من الممكن، مهما ارتفع واحد منهما؛ ارتفع الوجود الحادث. وليس ذلك عجزًا في الاقتدار الإلهي. وإنّما

ذلك لعدم تعلّق الإرادة به، لأنّه لا استعداد له للوجود. والحقُّ - تعالى - إنّما يعطي الوجود للمستعدّ، الطالب للوجود باستعداده، فهو الجوّاد الحكيم، لا يمنع مستعدًّا طالبًا، ولا يعطي غير مستعدٍّ طالب. (جزائري، مواف٣، ٩٨٠، ١٨)

محبّة

- قال الخواص: المحبّة محو الإرادات، واحتراق جميع الصفات والحاجات. (عاملي، كشك١، ٧٦، ١١)
- إنّ المحبّة أول طور من أطوار المعرفة وآخر طور من أطوار العلم والعمل. فالعلم والعمل ينتج المحبة، والمحبة تنتج المعرفة، فصاحب العلم والعمل مجتهد، وصاحب المحبة تارك الاجتهاد لاتّكاله على محبوبه الفاعل به ما يشاء والحاكم عليه بما يريد حتى لو اجتهد وترك اتّكاله ساعة رجع إلى مقام المتّقي وليس بمحب حينئذٍ. (نابلسي، رت، ١١٦، ٧)
- العارف بالله تعالى الذي أنتجت له محبّته لله تعالى معرفته به تعالى، وأنتج له علمه وعمله محبته للّه تعالى، فهو صاحب المرتبة الثالثة عَلِمَ وعَمِلَ فأحبَّ فَعَرف. ولو لم يعلم ما عمل. ولولا أنه علم وعمل ما أحب. ولولا أنه أحبّ ما عرف، فالعلم شرط العمل، والعمل شرط المحبّة، والمحبّة شرط المعرفة، فالمراد بالعلم العلم بالله وأحكامه؛ وبالعمل العمل مع الإخلاص، وبالمحبّة محبّة الحق تعالى وبالمعرفة المعرفة به تعالى، فكم من عالِم ليس عالمًا بالله تعالى ولا بأحكامه، وكم من عالِم بالله تعالى وبأحكامه غير عامل بذلك، أو عامل بغير ما علم من ذلك جهلًا منه بكيفيّة العمل أو عامل بذلك على وجهه غير مخلص في عمله للّه تعالى أو مخلص في ذلك بغير دوام فلا يصل بسبب ذلك الانقطاع إلى مقام المحبّة فلا يحصل على المعرفة. (نابلسي، رت، ١١٦، ١٧)
- (المحبة) أي محبة الله تعالى وحده في عين محبّته كل شيء دون ذلك الشيء (للقربات) جمع قربة اسم للحالة التي يكون فيها العبد منكشف البصيرة عن تجليّات الحق تعالى في حقائق الأشياء، يعني أنّ المحبة موضوعة شرعًا للقربات متى وجدت في العبد أوجبت قربه إلى الله تعالى على أنواع كثيرة، فالمحبة أشرف من العبادة حيث كان وضع العبادة للمعاوضة، ووضع المحبّة للقربة. والمعاوضة إرادة غير الله تعالى، والقربة إرادة الله تعالى، وأعلم أن العبادة والمحبة جهتان تتعاقبان على شيء واحد وهو القيام بأمر الله تعالى الذي قام به كل شيء امتثالًا واجتنابًا؛ وإنما تفترقان بالقصد القلبي. (نابلسي، رت، ١٢٥، ١٦)
- لأنّ المحبّة ليست كالعبادة يلزم من الاشتغال بها الإعراض عن المعبود، وذلك بسبب أنّ المحبّة هي محبة واحدة من الرب إلى العبد ثم تنقلب عند وجود القلب من العبد إلى الرب كما قال تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ (المائدة: ٥٤) فإذا كانت في الرب للعبد لا تقتضي إعراضًا عن العبد بل إقبالًا عليه، وإذا كانت في العبد للرب لا توجب أيضًا إعراضًا عن الرب، بل إقبالًا عليه بخلاف العبادة، فإنها ليست من أوصاف الرب بل هي من أوصاف العبد خاصة. (نابلسي، رت، ١٣٣، ٢٢)
- الله مُنعِم والمُنْعِم يحب على قدر إنعامه. والمحبّة تنقسم على أربعة أنواع: محبة شركية وهم الذين قال الله فيهم: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن

يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ﴾ إلى قوله: ﴿وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ (البقرة: ١٦٥ - ١٦٧)، المحبّة الثانية حب الباطل وأهله وبغض الحق وأهله، وهذه صفة المنافقين. المحبة الثالثة طبيعية وهي محبة المال والولد، إذا لم تشغل عن طاعة الله ولم تعن على محارم الله فهي مباحة. والمحبّة الرابعة حب أهل التوحيد وبغض أهل الشرك وهي، أوثق عرى الإيمان، وأعظم ما يعبد به العبد ربّه. (وهاب، عس، ٣٨٢، ٧)

- قال سيّدنا الشيخ سهل بن عبدالله التستري إنّ الله ينظر إلى قوم كفاحًا وإلى قوم من صدور قوم، فتحبّبوا إلى أولياء الله لينظر الله إليكم في قلوبهم فيرحمكم، وأيضًا فإنّ استحضار صورة شيء ما في الذهن في الغالب فرغ محبّته كما يدلّ عليه قوله صلّى الله عليه وسلّم من أحبّ شيئًا أكثر من ذكره، والذكر حقيقة في القلب، والمحبّة من أعظم أسباب الوصلة بالمحبوب كما يشير إلى ذلك حديث المرء مع من أحبّ، وحديث من أحبّ قومًا حشر معهم، فيكون الاستحضار الذهني لصورة الولي فرع محبّته الموجبة لدخول المريد حيطة معيّنة، وذلك من فضل الله علينا وعلى الناس. (سنوسي، سم، ١٠١، ١٢)

- تطلق المحبّة على ما يرادف العشق والمودّة والصداقة، فتعرف على الأول بأنها الانجذاب الطبيعي الحاصل من تصوّر أوصاف المحبوب، من الحسن ونحوه، فيتولّد العشق فجأة بدون فكر ولا نظر، على حسب مزاج العاشق قوة وضعفًا. فقد يعشق الإنسان المرأة لوسامتها أو لتبسّمها أو لسماع صوتها أو لرشاقة قدّها. (طهطاوي، اكا٢، ٥٥١، ٣)

- إنّ المحبّة لا تقوم في اختلاف الأجناس، ومتى بطلت المحبة زال التمدّن لأنها الأساس الأول له. ومتى زال التمدّن تمزّقت أحشاء الوطن وخفقت عليه أعلام العبودية. فلا يمكن رفع كل هذه الصعوبات ما لم يمرّ زمان طويل جدًّا. - إنّه وإن كانت كل هذه المبادئ صحيحة فربما لا يمتنع نهوض التمدّن في وسطها لأن قوة انتشاره تغلب كل تلك الصعوبات، كما جرى ذلك في أمم كثيرة مختلفة الأصل والفصل. - أظنّ أنه بدون قوة المعجزات لا يقوم انتشار التمدّن ما بين هذه القبائل. وإذا كان جرى ذلك ما بين أقوام مختلفين أصلًا وفصلًا فهم قد كانوا متّفقين ميلًا ورأيًا. - لا حاجة هنا إلى المعجزات والآيات. - إذن بأي قوة ينتشر التمدّن؟ - بقوة دعائمه المرتكزة على قلب الإنسان، طبعًا قبل انحرافه إلى الفساد. - كم دعامة يوجد للتمدّن؟ - خمس دعائم. - هل يمكنك ذكرها لأنني أعتقد أنه يوجد أكثر من ذلك؟ - نعم توجد دعائم أخرى للتمدّن ولكنها تدخل ضمن الخمس التي أشرت إليها. - فاشرح إذن لي ذلك. (مرّاش، غبح، ٤٢، ١)

- المحبّة: هو ذا رنين صوت الكون العالي يدوّي في أعماق العالم العقلي ليستفزّ سكون الأرواح الفكرية هناك إلى الطيران بأجنحة التخيّلات السرية على دوح الوجود العام حيثما يمكنها اختطاف تصوّرات تدعو القوة الحاكمة إلى أن نحكم بأن الناموس الذي جعلته حكمة العناية ضابطًا لمجموع نظام الخليقة هو المحبة نفسها التي يختلف اسمها باختلاف موقعها. (مرّاش، غبح، ٥٤، ٢)

- إنّه بالمحبّة قد قام العالم جميعه. وبالمحبّة تتحرّك جميع الأشياء وبالمحبّة يثبت كل من

المخلوقات على حدّته. وبالمحبّة يحافظ الكل على أجزائه. وهكذا فبدون المحبة بين البشر المطبوعين على صورة الله لا يمكن قيام نظامهم الاجتماعي على واجباته إذ إن المحبّة هي القوة الوحيدة للتأليف بين أفرادهم المتفرّقة على وجه الأرض والضابط الأول لنظام عالم تمدّنهم، بخلاف البغض الذي ينزل منزلة القوة الدافعة بين الأجسام فيبعدهم عن بعضهم البعض ويشتّت شمل هيئتهم ويسلبهم راحة الحياة المحبوبة منهم جدًّا. فلا يخطئ من يُسمّي المحبة آلهة الهيئة الاجتماعية بناء على ما يصدر عنها من المفاعيل الغريبة والتأثيرات العجيبة بين البشر. فلو أقيم لها وثن في هيكل الذهن لكان على شكل غادة كلها جميلة وليس فيها عيب. (مرّاش، غبح، ٥٥، ٩)

- إنّ المحبّة هي مما غرس في الطبيعة البشرية من يوم الوضع في المهد إلى يوم الوضع على النعش. فلا بدّ لهذا المخلوق الآدمي من أن يحب ذاتًا من الذوات أو شيئًا من الأشياء أو معنى من المعاني. وكلّما زاد حبه في قسيم منها نقص في قسيمه الآخر. وقد يكون أحدها سببًا في زيادة حبّه للآخر. مثال ذلك من كلف بالشعر أو الغناء أو التصوير فكلفه هذا يكون باعثًا له على حبّ الذات الجميلة. ومن كلّف بالعلم والقتال والفخر والسيادة فلا بدّ وأن تقلّ رغبته في النساء بل ربما لهي عنهن بالكلية. ومن كلّف بالخيل المطهّمة والسلاح النفيس فقد يكون كلفه هذا شائقًا له إلى حبّ الذات أولًا. (شدياق، ساق، ٣٩٦، ٧)

- إنّ العداوة بين الناس أمر فطري تقتضيه المزاحمة، والمحبة أمر طارئ تقتضيه المساعدة، فكيف تخدعك الأماني الكاذبة وتلهيك المطامع الفاسدة عن اعتبارهما، وإدامة رعايتهما وبناء الأحكام عليهما وتعقل الدين من جهتهما، فإنّك حينئذٍ تفهم معنى الدين فهمًا حقًّا، يمكن من قلبك محبّته ويبعث اجتهادك في تعرف أسرار أحكامه في كل باب من أبوابه. وحيث تقرّرت في نفسك هذه المعاني، وتحقّقت منها، وإن كانت بعبارة إجمالية، فأنت إذًا لا محالة متمكّن من تفصيلها وتفريع الفروع على أصولها. (حرصيفي، ركث، ٩٩، ١١)

محبّة أخوية

- في المحبة الأخوية: متى صحّ الودّ بين الآباء والأمهات، وصحّت تربية البنين والبنات، بسلوك الآباء طريق العدل والإنصاف في تسوية أبنائهم وبناتهم في تقويم أولادهم، شبّ الأخوة على التحابب والتوادد بعضهم لبعض، فهذه محبة الأخوية، وهي فضيلة من الفضائل العظيمة، لأنّها عبارة عن وجود الوفاق والاتحاد بينهم، فهذه الفضيلة تكسب العائلة قوة وأمنًا، وحفظًا وصونًا، فإنّ اجتماع الأخوة المتحابين تعاون على الأجنبي، فيحمي بعضهم بعضًا من عدوّهم، فلا يصاب أحد الأخوة بضيم ما دام أخوته أنصارًا له، وعند الضرورة المعاشية يعين بعضهم بعضًا، ويساعد الأخ أخاه إذا جار عليه الزمان وحاربته صروف الحدثان، فباتّحاد الأخوان يثبت قدم العائلة ويرسّخ أساسها، ويكون له صورة وجود قوي في خارج الأعيان. (طهطاوي، اكا٢، ٧٤٦، ٢)

محبّة إلهية

- اليقين يرفع عن عين البصيرة أستار جميع

الأغيار؛ فتنمحي صور الكائنات من لوح النفس، فترجع النفس قلبًا، والقلب روحًا، والروح أمرًا إلهيًا، والأمر الإلهي يرجع إلى الله وإلى الله تصير الأمور. وعند ذلك تظهر المحبة الإلهية في العبد بعد محو العبد، فتكون محبّة الحق للحق وهي دين أهل الله تعالى كما قال الشيخ الأكبر رضي الله عنه (ابن عربي) من أبيات له:

أدين بدين الحب أنى توجهت
ركائبه فالحب ديني وإيماني

(نابلسي، رت، ١١٨، ١٠)

محبّة الوطن

- من زاول علم أصول الفقه، وفقه ما اشتمل عليه من الضوابط والقواعد، جزم بأن جميع الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول أهالي باقي الأمم المتمدّنة إليها، وجعلوها أساسًا لوضع قوانين تمدّنهم وأحكامهم، قلَّ أن تخرج عن تلك الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية التي عليها مدار المعاملات، فما يُسمّى عندنا بعلم أصول الفقه يُسمّى ما يشبهه عندهم بالحقوق الطبيعية أو النواميس الفطريّة، وهي عبارة عن قواعد عقلية، تحسينًا وتقبيحًا، يؤسّسون عليها أحكامهم المدنية، وما نُسمّيه بفروع الفقه يُسمّى عندهم بالحقوق أو الأحكام المدنية، وما نسمّيه بالعدل والإحسان يعبّرون عنه بالحرية والتسوية، وما يتمسّك به أهل الإسلام من محبة الدين والتولّع بحمايته، مما يفضّلون به عن سائر الأمم في القوة والمنعة، يُسمّونه محبة الوطن. (طهطاوي، اكا٢، ٤٦٩، ٢٤)

محبوب

- (المحبوب) لله تعالى وهو المفقود عند نفسه أعلى مرتبة من المحب؛ لأنّ المحب طالب والمحبوب مطلوب، والطالب تعبه على مقدار مطلوبه وطالب الله تعالى مطلوبه عظيم فتعبه عظيم، والمطلوب راحته على مقدار طالبه، ومطلوب الله تعالى طالبه عظيم فراحته عظيمة، وشتّان بين التعب العظيم والراحة العظيمة، وحقيقة المحب والمحبوب في الحضرة العلمية الأزلية ترجع إلى الله تعالى من كونه أحب نفسه بنفسه فهو المحب لنفسه وهو المحبوب لنفسه، وعلى كل واحدة علامة خارجة من العدم تُسمّى العالم، لأن غيرها يعلم بها فهي علامة عليه، فالمحب من كونه تعالى محبًّا طالب أبدًا؛ والمحبوب من كونه تعالى محبوبًا مطلوب أبدًا. (نابلسي، رت، ١٢٤، ٤)

محتاج

- إنّ الإنسان من بين جميع الحيوان لا يكتفي بنفسه في تكميل ذاته، ولا بدَّ له من معاونة قوم كثيري العدد حتى تتمّ حياته طيّبة، ويجري أمره على السداد، ولهذا قال الحكماء: إن الإنسان مدني بالطبع، أي هو محتاج إلى مدينة فيها خلق كثير لتتمّ له السعادة الإنسانية، فكل إنسان بالطبع وبالضرورة محتاج إلى غيره، فهو ذلك مضطرّ إلى مصافاة الناس ومعاشرتهم العشرة الجميلة، ويحبهم المحبة الصادقة، لأنهم يكمّلون ذاته، ويتمّمون إنسانيته، وهو أيضًا يفعل بهم مثل ذلك. (طهطاوي، اكا١، ٢٦٦، ٢٥)
- إنّ الإنسان ولد في هذه الدنيا محتاجًا إلى أشياء كثيرة لازمة لحفظ حياته وذلك كالأكل والشرب والنوم والدفء. وإلى أشياء أخرى غير لازمة للحياة وإنّما هي لتقويم طبعه حتى لا يختل. وذلك كالضحك والكلام واللهو وسماع الغناء

واتّخاذ المرأة. إلّا أن هذا الأخير مع كونه جعل في الأصل لتقويم الطبيعة. إذ يمكن للرجل أن يعيش حينًا ما من دونه. فقد غلب على سائر اللوازم المعاشية التي لا بدّ منها. (شدياق، ساق، ٢٧٩، ٧)

مُحتسِب

- إنّ "المُحتسِب" يأمر الخبّازين أن يكون عندهم كل يوم من العيش ما يكفي المدينة، وفي الحقيقة لا يمكن فقد العيش أبدًا بمدينة باريس، بل ولا فقد غيره من أمور الأغذية. (طهطاوي، اكا٢، ١١٣، ٧)

محجوب

- المحجوب مراده بقوله يكون بأمره، ثم قال في بيان ما ذكر (إن كنت) أيها المريد (قائمًا بأمره) سبحانه وتعالى إيمانًا غيبيًّا وأنت محجوب بنفسك عن شهود حقيقة الأمر الذي أنت قائم به ولا تشعر (خضعت) أي ذلّت وانقادت وأطاعت (لك) حينئذٍ جميع (الأسباب) الشرعية والعقلية والعادية بحيث كل أمر تقصده من عبادة أو علم أو رزق ونحو ذلك تيسّر لك سببه من غير صعوبة عليك، فأنت قائم بأمر الله تعالى لنفسك لا للّه تعالى، فقرضك نفسك وهي حجابك بينك وبين ربك، فناسب أن تخضع لك الأسباب التي هي حجب بينك وبين المسبّبات، وأيضًا قمت بالأمر الإلهي الذي هو واسطة بينك وبين ربك فخَضَعتْ لك الأسباب التي هي وسائط بينك وبين المسبّبات فكان ذلك جزاء وفاقًا. (وإن كنت قائمًا به) أي بالحق عزّ وجلّ عن كشف وشهود (تضعضعت) أي تحرّكت واضطربت فضلًا عن خضوعها انقيادها (لك) أي لأمرك الذي هو أمر الله تعالى، حيث أنك قائم به تعالى (الأكوان) أي الموجودات جميعها. (نابلسي، رت، ٩٢، ١٣)

- (الخَلْق) مصدر بمعنى المخلوق؛ والمراد به كل ما سوى الله تعالى من ملك ظاهر وملكوت باطن وجبروت كامن، (حجاب) لك أيها العبد عن شهود نفسك ولم يقل حجب لتساويهم في صفة الحجابية لأنّ الواحد منهم يحجب كالكثير (وأنت) أي نفسك المحجوب أنت عنها بالخلق (حجاب) لك عن شهود الحق تعالى، فأنت حينئذٍ محجوب عن شهود الحق بمرتبتين من الحجب، مرتبة بنفسك ومرتبة بغيرك، فنفسك حجابك عن شهود الحق تعالى، وغيرك حجابك عن شهود نفسك، (والحق) سبحانه وتعالى من حيث هو (ليس بمحجوب) عن أحد مطلقًا إذ لا يحجب إلّا العظيم، ولا أعظم من الله تعالى حتى يحجبه، وإنّما هو موجود ظاهر كمال الظهور، ومع ذلك باطن عن غيره كمال البطون، فهو ظاهر لا لغيره وباطن لا عن نفسه، كما أنّه أول بذاته وآخر بخلقه، (ومحتجب) عزّ وجلّ (عنك) أي عن نفسك وعن إدراك عقلك لهْ وحسّك (بك) أي بنفسك وبإدراك عقلك لغيره وحسّك، (وأنت) أيها العبد (محجوب عنك) أي عن نفسك فلا تعرف نفسك ما هي ويلزم من ذلك أن لا تعرف ربك، لأن من عرف نفسه فقد عرف ربه (بهم) أي بالخلق، لأنّك تنظر إليهم فتشتغل بمعرفتهم عن معرفة نفسك إذ هم في الحقيقة صور نفسك ظهرت لك في نفسك عند تجلّي الحق تعالى عليك في حضرات مختلفة. (نابلسي، رت، ١٥١، ٢١)

محجوب بنفسك

- إنّ بعض الناس صحب سيّدنا البسطامي ثلاثين

سنة مع صيام نهارها وقيام ليلها، فقال للشيخ يومًا سيّدي خدمتك وأطعتك ولم يظهر لي شيء مما يودع الحق قلوبكم، فقال له الشيخ يا ولدي لو صمت وقمت ثلاثمائة سنة ما تجد منها ذرّة لأنك محجوب بنفسك ومنقطع برؤيتك طاعتك، فقال له دلّني على دواء، فقال اذهب فاحلق لحيتك وانزع لباسك وعلّق في عنقك مخلاة فيها جوز وقل للصبيان من صفعني صفعة أعطيته جوزة، ثمّ در الأسواق كذلك عند من يعرفك، فقال سبحان الله لمثلي يقال هذا، قال قولك في معرض ذلك سرّك لأنك رأيت عظمة نفسك فسبّحتها، فقال دلّني على غير ذلك قال لا دواء لك غيره. (سنوسي، سم، ٦٠، ٢٠)

محسوس

- إنّ العلوم بقسميها الضروري والكسبي تنقسم قسمين: محسوس ومعقول، وليس كذلك بالنسبة للأول لأنّه لا يكون إلّا ضروريًّا كإدراك أنّ الجرم الفلاني أبيض، وأمّا بالنسبة للثاني فمسلّم، فقد يكون ضروريًّا كإدراك أنّ الواحد نصف الإثنين، وقد يكون نظريًّا كإدراك أنّ العالم حادِث، والمراد بالمحسوس الإدراك المحصّل بالحاسّة كالمثال السابق، وبالمعقول الإدراك المحصّل بالعقل. (بيجوري، حيم، ١١، ٦)

محسوسات

- كذلك المحسوسات كلها صور تنطبع في الحواس الخمس التي هي قوى تلك النفس وصور تجلّياتها من كونها عالمة على الجوارح الخمس التي هي العين والأذن واللسان والأنف وباقي البدن من كونها معلومة؛ وذلك الانطباع من تجلّي الحق تعالى للنفس أيضًا بأنواع أسمائه وصفاته في حضرة كونه مشهودًا بعد تجلّيه في الحواس نفسها في حضرة كونه شاهدًا، فهو العالِم والمعلوم والشاهد والمشهود. (نابلسي، رت، ١٥٢، ١٤)

- إعلم أنّ الله - تعالى - خلق الإنسان وجعل له في الدار الدنيا حالتين، حالة يقظة وحالة نوم، وجعل له في كلّ حالة إدراكًا مخصوصًا، أعني عموم الإنسان. وأمّا الخاصة كالأنبياء والأولياء فإنهم يدركون في اليقظة ما لا يدركه العامة إلّا في النوم. فحالة اليقظة يسمّى إدراكها إحساسًا، ومدركاتها محسوسات. وحالة النوم يسمّى إدراكها تخيّلًا ومدركاتها متخيّلات. والمدرك من الإنسان في الحالتين واحد، وهو الروح المسمّى عند الحكماء بالنفس الناطقة، يدرك في حالة اليقظة الجزئيّات بآلاته الجسمانية، ويدركها في حالة النوم بآلاته الخيالية. (جزائري، مواف٢، ٨١٢، ٤)

محصولات الأراضي

- إنّ محصولات الأراضي وأرباح رؤوس الأموال موردان أصليان يتعيّش منهما أرباب الأعمال غير المنتجة، وإن الوفر والتدبير يليق ويتأتّى كل منهما لأهل الفلاحة والتجارة، وإن طائفة الزراعيين والتجّار يمكنهم على حدّ سواء تعييش العمّال المنتجين وغير المنتجين، بل تُعيِّش غير المنتجين من ربح أهل الزراعة والصناعة أكثر لجسامة ما يعود على الحكومة منهم، وهو أيضًا أحقّ وأولى لعموم منفعته وتنقّله من أيادي أهل الحكومة إلى حاجة أناس كثيرين، فإنّ مرتّبات الأمير مثلًا يتعيّش منها غالبًا أناس كثيرين من العلماء والصلحاء

والفقراء والخدم والحشم، وفاقًا لقوله صلّى الله عليه وسلّم: "ما عظمت نعمة الله على عبد إلّا عظمت مؤنة الناس عليه فمن لم يتحمّل تلك المؤنة فقد عرض تلك النعمة للزوال". وقال صلّى الله عليه وسلّم: "إن للّه أقوامًا اختصّهم بالنعم لمنافع العباد، يقرّهم فيها ما بذلوها، فإذا منعوها نزعها منهم وحولها إلى غيرهم". ومن الأمراء جمّ غفير يتعلّق الناس بأذيالهم، ويتعيّش من فضول أموالهم كثير من أرباب البطالة والفراغ أكثر ممّن يتعيّش من أرباب الفلاحة، لأن أرباب الفلاحة لا يتعيّش منهم غالبًا إلّا العمل أرباب الصناعة المنتجة، ومع أن العادة تقضي بأن أغنياء التجّار يستعملون رؤوس أموالهم ليتعيّش منها أناس كثيرون من أرباب الأعمال الشاقّة، كالأسفار ونحوها، فهم في ذلك كأرباب الزراعة يبحثون عن الربح والفائدة، إلّا أن أرباحهم يتعيّش منها عادة كثير من الخدم والحشم وأرباب الحرف غير المنتجة، فهم من هذا الوجه كالأمراء يعيش في جانبهم خلق كثير بدون تربيح للمصرف من أرباحهم، فقد حازوا فضيلتي الفلاحين والأمراء. (طهطاوي، اكا١، ٣٢٨، ٧)

محظور

- يرسم المحظور بأنّه: الذي يعاقب، بمشيئة الله تعالى، فاعله، ويثاب تاركه امتثالًا. (طهطاوي، اكا٢، ٧٢١، ٤)

محققون

- "المحقّقون" العارفون الكاملون. وهم يعتقدون اعتقاد القسم الثاني (الوجوديون) لكن لم تحكم عقولهم بذلك "الوجود الإضافي" للعوالم. وتركوا الإضافة، وتحقّقوا بنفس الأمر. وقد أشار إليهم الشيخ "عبد الكريم الجيلي" في شرح رسالة الخلوة التي لـ"الشيخ الأكبر" قدّس الله سرّهما. قال: "وأنت تعلم إن كنت من أرباب القلوب أن الله كان ولا شيء معه. وأنّه لا وجود للممكنات في تلك المرتبة، أي مرتبة "الوجود الخارج"، إلّا في "الحضرة العلمية"، لا غير. (نابلسي، وج، ٢١٤، ٢٣)

مُحْكَم

- لِيُعْلَم أنّ المُحْكَم ما لم يَفهم منه العارف باللغة إلّا معنى واحدًا، والمُعْتَبَر فهم العرب الأول ولا فهم مدقّقي زماننا، فإنّ التدقيق الفارغ داء عضال يجعل المُحْكَم متشابهًا والمعلوم مجهولًا، والمتشابِه ما احتمل معنيين لاحتمال رجوع ضمير إلى مرجعين كما إذا قال شخص: أمّا إنّ الأمير أمرني أن ألعن فلانًا لعنه الله. (دهلوي، فت، ٧٧، ٨)
- مُحْكَم بيّن لا يقدر أحد أن يغيّر معناه. (وهاب، عس، ١٦١، ١١)

محكمات

- قال الله تعالى يخاطب نبيّه ورسوله صلّى الله عليه وسلّم: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ﴾ (آل عمران: ٧)، أي: أصله، والمراد بها الآيات المقتضية لتنزيه الوجود القديم الحق عن جميع الصور والأشخاص المحسوسة. والآيات التي هي مقتضية لذلك هي الأصل في أوصاف "الحضرة الوجودية القديمة الأزلية" التي هي حضرة الحق سبحانه وتعالى. ثم قال تعالى: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ﴾ (آل عمران: ٧)، أي: آيات أخر متشابهات، أي: مقتضية لوصف الوجود

الحق سبحانه بشيء من الصور والأشخاص المحسوسة. (نابلسي، وج، ١٦٠، ٤)

محل الأرباح والإيراد

- خدمة المقلّدين للمناصب العالية والوظائف السامية في أي دولة من الدول. وكذلك خدمة الخدم المعتادين لسادتهم في أي بلد كان، لا تنتج ربحًا ماليًّا ولا قيمة مثرية للمخدوم محسوسة، يعني لا تنتج بنفسها استغلال الأموال لمن هي منسوبة له، وهذا لا يقدح في حقّها شيئًا، لأن خدمة أرباب المناصب في الممالك عليها مدار العمل والإرشاد بالتدبير والسعي في الإصلاح، فإنتاجها الحقيقي إنتاج بالواسطة، فهو إنتاج الإنتاج، لا إنتاج بالفعل والمباشرة، وكلامنا في إنتاج رؤوس الأموال "والسرمايات" دون الإنتاج الإرشادي، وإلّا إذا نظرنا إلى إنتاج الإدارة ومعونة الحكومات وجدنا صحّة ما سلف نقله عن الخليفة المأمون من قوله: إن أسباب المكاسب أربعة، وعدّ منها الإمارة، وقال: إنّ ما عدا ذلك فهو كل علينا - والكل بفتح الكاف الحمل - وقد قلنا إن مرجع استحصال الأموال لا يكون إلّا من الزراعة والصناعة والتجارة فهي محل الأرباح والإيراد، وأما غيرها فهو محل للمصارف، لأننا بيّنا أن غير المنتج من الأعمال هو ما لا يبقى بعد انقضائه شيء من ثمرات العمل يروّج ويكفي لعمل آخر، فوظائف جميع الحكّام الملكية وضبّاط العسكرية البرية والبحرية وجميع الجنود كذلك، وإن كان عليها مدار حركة الإنتاج، بل هي القوة الباعثة له في الواقع ونفس الأمر، إلّا أنّها لا تسمّى في عرف المنافع العمومية بالمنتجة للأموال بنفسها وبعملها، وإن كانت لهم مرتبات سنوية جسيمة في نظير مأمورياتهم، فهذه المرتبات عائدة إليهم من أموال غيرهم، ولو أن خدمتهم للحكومات في غاية الشرف والمنفعة. (طهطاوي، اكا١، ٣٢٦، ٢)

محل للمصارف

- خدمة المقلّدين للمناصب العالية والوظائف السامية في أي دولة من الدول. وكذلك خدمة الخدم المعتادين لسادتهم في أي بلد كان، لا تنتج ربحًا ماليًّا ولا قيمة مثرية للمخدوم محسوسة، يعني لا تنتج بنفسها استغلال الأموال لمن هي منسوبة له، وهذا لا يقدح في حقّها شيئًا، لأن خدمة أرباب المناصب في الممالك عليها مدار العمل والإرشاد بالتدبير والسعي في الإصلاح، فإنتاجها الحقيقي إنتاج بالواسطة، فهو إنتاج الإنتاج، لا إنتاج بالفعل والمباشرة، وكلامنا في إنتاج رؤوس الأموال "والسرمايات" دون الإنتاج الإرشادي، وإلّا إذا نظرنا إلى إنتاج الإدارة ومعونة الحكومات وجدنا صحّة ما سلف نقله عن الخليفة المأمون من قوله: إن أسباب المكاسب أربعة، وعدّ منها الإمارة، وقال: إنّ ما عدا ذلك فهو كل علينا - والكل بفتح الكاف الحمل - وقد قلنا إن مرجع استحصال الأموال لا يكون إلّا من الزراعة والصناعة والتجارة فهي محل الأرباح والإيراد، وأما غيرها فهو محل للمصارف، لأننا بيّنا أن غير المنتج من الأعمال هو ما لا يبقى بعد انقضائه شيء من ثمرات العمل يروّج ويكفي لعمل آخر، فوظائف جميع الحكّام الملكية وضبّاط العسكرية البرية والبحرية وجميع الجنود كذلك، وإن كان عليها مدار حركة الإنتاج، بل هي القوة الباعثة له في الواقع ونفس الأمر، إلّا أنّها لا تسمّى في عرف

المنافع العمومية بالمنتجة للأموال بنفسها وبعملها، وإن كانت لهم مرتبات سنوية جسيمة في نظير مأمورياتهم، فهذه المرتبات عائدة إليهم من أموال غيرهم، ولو أن خدمتهم للحكومات في غاية الشرف والمنفعة. (طهطاوي، اكا١، ٣٢٦، ٢)

محمد

- محمدٌ أشرف أسماء من هو أفضل الخلق على الإطلاق. والشافع المشفع إذا ضاق الخناق، عليه أفضل الصلاة وأكمل السلام، وهو علم منقول من إسم مفعول الفعل المضعف. سمّي به لكثرة خصاله الحميدة أو لكثرة حمد الناس له، وهذه مانعة الخلو بالمعنى الأخصّ، كيف لا وقد خصّه الله تعالى بما حاكى جميع معجزات غيره من الأنبياء والرسل الكرام عليه وعليهم أفضل الصلاة وأكمل السلام. (آلوسي، كشه، ٦٢، ٥)

محمدي حقيقي

- أهل هذه الطريقة المحمديّة من خصوصيّتهم ذلك وبسببه خصّت بهذا الإسم وإن كان مرجع الطرق كلها إليه صلّى الله عليه وسلّم، وذلك كما قال أبو البقاء رحمه الله أن مبنى هذا الطريق على استغراق باطني صاحبها في شهود ذاته صلّي الله عليه وسلّم عمارة ظاهرة بمتابعته قولًا وفعلًا، وشغل لسانه بالصلاة عليه وعكوفه عليها في غالب أوقاته في خلواته وجلاواته إلى أن يستولي على قلبه ويخامر سرّه تعظيمة صلّى الله عليه وسلّم، بحيث يهتزّ عند سماع ذكره ويغلب على قلبه مشاهدته، وتصير تماثيله بين عيني بصريته فيسبغ الله عليه نعمه ظاهرة وباطنة فتكثر رؤياه في غالب أحيانه في منامه أولًا، ثمّ في وقائعه في سنة غفلته، ثم في حال يقظته وهي درجة لا تدرك إلّا بالذوق، فيسترشده إذ ذاك فيما يهمّه من غالب أمره واقفًا عند أمره ونهيه، فلا تبقى لمخلوق عليه منّة إلّا للنبي صلّى الله عليه وسلّم، ويسمّى صاحب هذه الرتبة محمّديًا لذلك حقيقيًا، ومريد سلوك سبيله مجازيًا. (سنوسي، منر، ٥٠، ٩)

محمول

- إعلم أنّ كل قضية لها أجزاء أربعة: الأول الموضوع وهو المحكوم عليه من مبتدأ أو فاعل أو نائبه، الثاني المحمول وهو المحكوم به من خبر أو فعل مبني للفاعل أو للمفعول، الثالث النسبة الكلامية وهي ثبوت المحمول للموضوع أي تعلّقه وارتباطه به سواء كانت الجملة موجبة أو سالبة، فالارتباط على وجه الثبوت في الأولى وعلى وجه الانتفاء في الثانية، الرابع النسبة الخبرية وهي وقوع ذلك الثبوت في الموجبة أو عدم وقوعه في السالبة، ولو كان ذلك بخلاف نفس الأمر لأنّ المنظور له في هذا الفن إنّما هو ما اقتضته القضية، وأن فهم حقيقة كل من الأجزاء الأول يُسمّى تصورًا كما أشار لذلك المؤلّف بقوله أي معرفة الحقائق الخ، وفهم الجزء الرابع يُسمّى تصديقًا كما أشار لذلك المؤلّف بقوله أي العلم بثبوت أمر الخ، على ما يأتي فقد اتّضح لك الفرق بين التصوّرات والتصديقات. (بيجوري، حبم، ١٦، ١٠)

- القضيّة قول خَبَري. وهي تنقسم باعتبار تركيبها إلى حمليّة وهي ما كانت قضيّة واحدة نحو زيد كاتب. وشرطيّة وهي ما تركّبت من قضيّتين نحو إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. ويُسمّى الطرف الأول من الحملية موضوعًا

والثاني محمولًا. والطَّرف الأول من الشرطية مُقدَّمًا والثاني تاليًا. (يازجي، قم، ١٨، ١)

- القضية هي حكم يحصل بإثبات تصوّر إلى آخر أو نفيه عنه، فالتصوّر المسند إليه الإثبات أو النفي يُسمّى الموضوع، والتصوّر المسند إلى الموضوع مما تقدّم يُسمّى المحمول، والموضوع والمحمول يُسمّيان جزئي القضية، وهذان الجزآن يجمعهما جزء ثالث يُسمّى: رابطة، مثال ذلك ما إذا قلت: زيد فصيح، فإنّ زيدًا هو الموضوع، وفصيح هو المحمول، والرابطة مقدّرة، والتقدير: زيد هو الفصيح، أو: زيد يكون فصيحًا، وأمّا إذا قلت: زيد هو الفصيح، فإنّ الرابطة ظاهرة. (طهطاوي، اكا٢، ٢٣٩، ١٨)

مخاطبات ربانيّة

- إعلم أن الوجه الإلٰهي الذي هو الاسم الله: إسم جامع لجميع الأسماء، مثل الرب والقدير والشكور وجميعها كالذات الجامعة لما فيها من الصفات، فالاسم الله مستغرق لجميع الأسماء، فتحفظ عند المشاهدة منه فإنك لا تشاهده أصلًا، فإذا ناجاك به، وهو الجامع، فانظر ما يناجيك به، وانظر المقام الذي تقتضيه تلك المناجاة أو تلك المشاهدة، وانظر أيّ اسم من الأسماء الإلهية ينظر إليها، فذلك الاسم هو الذي خاطبك أو شاهدته، فهو المعبّر عنه بالتحوّل في الصورة، كالغريق إذا قال يا الله، فمعناه يا غيث أو يا منجّي، أو يا منقذ، وصاحب الألم إذا قال يا الله فمعناه يا شافي، أو يا معافي وما أشبه ذلك. وقولي لك: التحوّل في الصورة ما رواه مسلم في صحيحه أن الباري تعالى يتجلّى فينكر ويتعوّذ منه، فيتحوّل لهم في الصورة التي عرفوه فيها، فيقرّون بعد الإنكار. وهذا هو معنى المشاهدة هاهنا والمناجاة والمخاطبات الربانية. (عاملي، كشك٢، ٢٣٦، ١٧)

مخالطة

- المخالطة: هي عبارة عن أن يعلّل أمر كاذب بأمر صادق، ووجه التسمية مخالطة الصدق بالكذب وهذا النوع عرفه الأهاند بذلك وأمعن أزاد النظر فوجده في معاني المبالغة وذكره في الأنواع الهندية لأنه من هذه الحيثية نوع على حدة كقول أزاد:

لا يستطيع غشوم الدهر يظلمني
قد اعتصمت بذيل السيد البطل

(مخان، غبم، ١٨، ٢٠)

مختار

- ليس عليه تعالى واجب من فعل أو تَرْك لأنّه تعالى فاعل بالاختيار، ولو وجب عليه فعل أو تَرْك لما كان مختارًا لأنّ المختار هو الذي إن شاء فعل وإن شاء تَرَك. (بيجوري، تمر، ٦٣، ١٣)

- الألوهيّة نسبة ومرتبة، لها أحكام وخصوصيات، لا بدَّ منها لتحقيق المرتبة، والحق - تعالى - مختار في كل فعل وترك، لا مكره له، ولا مقتضى، الألوهية من ألوهيته، أعني مرتبته، كأن يفعل الملك مثلًا أشياء من لوازم المملكة ومقتضياتها، فيرى السوقة أن الملك تكلّفها وألزم نفسه ما ليس بلازم عليه، وما يدري السوقة أنّ رتبة المملكة أقتضت ذلك الفعل لذاتها، لا لمقتضٍ آخر خارج عنها، ولو ترك الملك ذلك الفعل، الذي اقتضته رتبة المملكة؛ لما أكرهه غيره عليه، ولكن ما تصحُّ له رتبة المملكة بالحقيقة؛ فإن المرتبة تعزله في

نفس الأمر لنقص شيء من مقتضياتها وخصوصيتها. ورتبة الألوهية ثابتة لله - تعالى - عقلًا ونقلًا، ظاهرًا وباطنًا، فهو يفعل ما تقتضيه ألوهيته من غير اعتبار شيء زايد على ذلك. (جزائري، مواف١، ٤٤، ١٤)

- قال تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾ (القصص: ٦٨). ما كان لهم الخيرة، المختار عند التحقُّق؛ من اجتمع له العلم والإرادة والقدرة، وليس ذلك إلَّا الحق - تعالى -، فهو المختار، "عالِم" بمعنى أنه مريد قادر، لا بمعنى الاختيار المعروف، وهو التردُّد بين الأمرين، ثم وقوع الاختيار على أحدهما، فإنّ أحديَّة المشيئة؛ تمنع من اتّصاف الحق - تعالى - بالاختيار بهذا المعنى. ثم أخبر تعالى بنفي الخيرة، اسم في الاختيار عن كل ما سواه، بمعنى أنّه لا يصحُّ ولا يستقيم ولا يكون لهم ذلك: لأن عطف الاختيار على الخلق مشعر بأن الذي يخلق هو الذي يختار، وليس ذلك إلَّا الحق - تعالى -، فإنه الذي له الخلق والأمر. ومَن لا يخلق؛ لا يصحُّ له الاختيار. (جزائري، مواف١، ٢٦٥، ١٥)

- في كل وطن من أوطان القضاة مدير تحت رئاسته مجلس تنتخب أعضاؤه من الأهالي، وتصرّف المدير ومجلسه في الوطن كتصرّف القائم مقام ومجلسه في عمل اللواء، إلَّا أنّه تحت أذنه، ثم في كل بلد أو قرية قوجه باشي أو مختار ينتخبه أهل البلد مكلّف بإدارة البلد. (تونسي، أقوم، ١٠٤، ٢١)

مختلف اللغة

- معرفة مُخْتَلَف اللُّغة: وهو من وجوه: أحدُها - الاختلاف في الحركات، نحو: نستعين بفتح النون وكسرها؛ الأوَّل لغة قريش، والثاني لغة أسد وغيرهم. - والاختلاف في الحركة والسُّكون، نحو: مَعَكم ومَعْكم. - وفي إبدال الحروف، نحو: أولئك وأولالِك. وأنَّ زيدًا وعنَّ زيدًا. - وفي التَّقديم والتَّأخير، نحو: صاعقة وصاقعة. - وفي الحذف والإثبات، نحو: اسْتَحْيَيْتُ واسْتَحَيْتُ. وصدَدْتُ وأصْدَدْتُ. - وفي الحرف الصَّحيح يُبْدَل حرفًا معتلًا، نحو: أمَّا زيد، وأيْمَا زيد. - وفي الإمالة والتَّفخيم، مثل: قَضَى ورمى. - وفي التَّذكير والتَّأنيث، نحو: هذه البقرُ، وهذا النَّخْلُ. - وفي الإدغام، نحو: مهتدون ومُهَدُّون. - وفي الإعراب، نحو: ما زيد قائم وقائمًا، وإنَّ هذين وهذان. - وفي صورة الجمع، نحو: أسْرى وأساري. - وفي الوقف على هاء التَّأنيث، نحو: هذه أُمَّهْ، وهذه أمَّتْ. (مخان، بصل، ١٧٠، ٣)

مخرّج

- مرتبة المخرِّج وهو المجتهد في المذهب. (دهلوي، رد، ٤١، ٢٥)

مخلوق

- إعلم أنّ جميع الحوادث: المحسوسات والمعقولات والموهومات والمُتخيَّلات، مما كان، وما يكون، وما هو كائن إلى الأبد، ما قام وثبت بنفسه، ولا يقوم ويثبت بنفسه، ولا هو قائم وثابت بنفسه. وإنّما هو محتاج ومفتقر إلى "الوجود" ليقوم ويثبت به، كما هو مشاهد معلوم. ووجوده الذي هو قائم وثابت به مشاهد معلوم بديهيّ. والخلق والتقدير والتصوير والتكوين إنّما هو واقع على جميع الحوادث المذكورة، لا على ذلك الوجود الذي هو قيّوم مثبِّت لجميع الحوادث كما ذكرنا. ولا يصحّ أن

يكون الوجود مخلوقًا؛ كما أنّ جميع الحوادث مخلوقة. لأنّ المخلوق: ما وقع عليه خلق الخالق، وتقدير المُقدِّر، وتكوين المُكوِّن، بعد أن لم يكن كذلك. ولا يصحّ أن يكون الوجود وقع عليه إيجاد الموجد بعد أن لم يكن كذلك، فيلزم عليه أن يكون عدمًا فيصير وجودًا. والعدم ضدّ الوجود، لا خلاف الوجود. والذي لم يكن مخلوقًا، خلاف الذي صار مخلوقًا، لا ضدّه. ولهذا يجتمع الخلافان، كالمخلوق على وصف مخصوص، مع المخلوق على وصف آخر، خلاف ذلك الوصف. ولا يجتمع الضدّان، اللذان هما العدم والوجود، أصلًا. فالعدم لا يصير وجودًا، والوجود لا يصير عدمًا، أصلًا. وغير المخلوق يصير مخلوقًا وقت ما، والمخلوق يصير غير مخلوق في وقت ما. لأنّ الحوادث كلّها مخلوقة على الترتيب بخلق الله تعالى لها من الأزل كذلك. (نابلسي، وج، ٢٩، ١١)

- لا شكّ أنّ علمنا مخلوق، والله تعالى قديم. والمخلوق لا يشابه القديم أصلًا، ولا بوجه من الوجوه. فعلْمنا به لا يطابقه ولا يشابهه قطعًا. ولا يمكن أن يُسمّى علمًا به إلّا بطريق "الحكم الشرعي". كما ورد عنه صلّى الله عليه وسلّم أنّه قال: "أنا أعلمكم بالله"، فقد أثبت له الأعلميّة منّا بالله تعالى. وأثبت لنا العلم بالله تعالى أيضًا. وإذا كانت الصورة التي يستدعيها الحكم على الله تعالى "بالصفات من التنزيهات والأفعال" هي نفس العلم بحقيقة الله تعالى عند المتكلّمين كانت مطابقة لحقيقته تعالى عندهم، من غير شكّ ولا شبهة، بل هي حقيقته تعالى عندهم. حيث لم يكن لها في نفس الأمر في الخارج ما يطابقها أصلًا، لتنزيه الله تعالى، وتباعده عن مشابهة المخلوقات عندهم أيضًا. فكيف العلم الحادث يطابق المعلوم القديم؟ بل كيف يكون العلم الحادث علمًا بالقديم، بوجه من الوجوه؟ فضلًا عن كونه علمًا بكنه حقيقة القديم. (نابلسي، وج، ٧٠، ١٤)

- المخلوق ليس له من الأمر شيء ولو كان نبيًّا مرسلًا بسبب ما فيها من قصة ابن نوح. (وهاب، تفس، ١٢٤، ١٣)

- الإنسان مجموع من خير وشر، صفات بهيميّة حيوانيّة، وصفات ملكيّة قدسيّة. فإذا غلبت صفات الجسم الطبيعي لحق بالبهائم بل وبالشياطين، وإذا غلبت صفات الروح لحق بالملأ الأعلى عالم القدس والطهارة، بل الإنسان الكامل له اللحاق بخالقه تعالى فإنّه مخلوق على الصورة الإلهيّة، وهي باطنة فيه، فله التخلُّق والتحقّق بالأسماء الإلهيّة كلّها. وقد ورد في الأخبار الإلهية أن للّه ثلاثمائة خلق، من لقيه بواحد منها أدخله الجنّة. وفي خبر آخر: تخلّقوا بأخلاق الله. (جزائري، مواف٣، ١٠٩٢، ٢٠)

- حكي عن الإمام أحمد - رضي الله عنه - أنّه سمع إنسانًا يقول في دعائه: اللهمّ لا تجعل لي حاجة إلى مخلوق. فقال: هذا يدعو على نفسه بالموت وهو لا يشعر، وحيث كانت الحاجة لا بدَّ منها لكل حيّ إلى المخلوقين، أرشد - صلّى الله عليه وسلّم - إلى دواء ذلك، وهو أن يشهد عند حاجته إلى المخلوق وجه الحق في ذلك المخلوق، فإن للحق - تعالى - في كل مخلوق وجهًا خاصًا، فبذلك الوجه ينفع المخلوق ويضرّ، فمن احتاج إلى المخلوقين حالة كونه يشهدهم بهذا الشهود فما احتاج إلّا

إلى الله، ولا افتقر إلّا إليه، وهو أكمل ممن استغنى عن المخلوقين مع شهودهم لا غير. (جزائري، مواف٣، ١٣٩١، ١٦)

مخلوقات

- إنّ الله تعالى إذا كان عند العارفين هو الوجود الحق الذي به كل شيء موجود، أي واقع عليه الوجود، بحكم النظر العقلي، كما ذكرنا، لم يكن لشيء من الأشياء وجود بغيره سبحانه، ولا به أيضًا في نفس الأمر، مع قطع النظر عن إدراك العقل. وتكون الأشياء حينئذٍ، قائمة، في إمكانها، بالوجود القديم الحق. وشرط "الحلول" أن يكون وجودان يحلُّ أحدهما في الآخر. وهنا ليس وجودان، بل هو وجود واحد وتقادير عدمية صادرة من هذا الوجود الواحد. تسمّى تلك التقادير مخلوقات، وتسمّى حوادث، وتسمّى بأسماء كثيرة، بحسب أجناسها وأنواعها وأعيانها وأشخاصها. وإذا لم يكن ثم غير ذلك الوجود الحق الواحد القديم فكيف يتصوّر "الحلول"؟ (نابلسي، وج، ٨٣، ١٤)

- أمر الله الذي هو الوجود المفاض على المكوَّنات؛ هو الظاهر وهو الشهادة، وهو المحيط بكل شيء. والمخلوقات هي الباطنة وهي الغيب ولكن الحكم دائمًا للباطن في الظاهر، وللغيب في الشهادة. فحكمت أحكام الأعيان على الوجود الحق الظاهر بما تقتضيه حقائقها، فلا يظهر إلّا بأحكام، كائنة ما كانت، من نقص أو كمال. وهي أعدام لأنها نسب وأعراض وهو - تعالى - في هذا الظهور على ما هو عليه من الكمال، لا حلول ولا اتّحاد ولا امتزاج. ومن هنا كانت الحجّة البالغة للحقّ - تعالى - على الخلق. (جزائري، مواف١، ٦٨، ٢٣)

مداخلة بين الأمم

- أما نسبة حكومة إلى حكومة أخرى فهي مما نحبُّ أن نضرب صفحًا عنها لضيق المقام، غير أننا نقول: إنه كل ما كثرت المداخلة بين الأمم تكثر المنافع وتروج الأشغال، ما لم تكن إحدى الأمم المتداخلة غير أهل للقيام بحق المداخلة، لأنّها تصبح في تأثير بينما تجمع الأمة المتداخلة غناها. (سبستاني، فجل١، ٩٠، ٣٢)

مداخلة سياسية

- من يجهل الطريق التي يسلكها يجهل المكان الذي يبلغه، وكذلك السياسة ذات سبل وغايات. وفي أوروبا ليست بمستقلّة فإنّ الدول على اشتراك في الصوالح وبالتالي بالسياسة وهذا الاشتراك سبب مداخلة بعض الدول في سياسة البعض الآخر، وكانت هذه المداخلة في أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الجاري أوسع من مداخلات هذا الزمان وأفعل منها وأعمّ لاشتراك صوالح الدول العامة التي تحالفت على دوس عناصر الحريّة التي ظهرت في فرنسا ظهورًا غير مرتّب في بادئ الأمر ثم تحوّلت إلى قنصلية نابليون ثم إلى أمبراطوريته الأولى. فكانت النمسا مثلًا تتداخل في تعيين وزير إنكليزي وكذلك انكلترا وروسيا وبروسيا وغيرها، فالصوالح العامة تدعو إلى اتّحاد أصحابها في جهة مضاديها في جهة أخرى، وبعد قلب الأمبراطورية الأولى وإرجاع ملكية البوربون إلى فرنسا ضعفت أسباب تلك المداخلات وفي

حرب القرم رجع بعضها. ولا يكون لها تأثير في الأفراد ما دامت توجيهات المناصب بالانتخاب أو بفوز أكثرية أو بنظام لا تتجاسر الحكومات على مخالفته، ولا تزال آثارها في هذه الأيام ولم ننسَ ما قرأناه في كتابات البرنس بسمارك السرية التي نشرت باختلافه هو والكونت أرنيم من وجوب عضد موسيو تييرس ليبقى متقلّدًا رئاسة الجمهورية، ولا ما قرأناه منذ شهر من كلام ألمانيا المتعلّق بسياستها إذا فصل الكونت أندراسي وخلفه رئيس الحزب الألماني في النمسا. وهذه شواهد كافية على المداخلة. (سبستاني، فجل٢، ٣٨٩، ٢١)

مدار حركة الإنتاج

- خدمة المقلّدين للمناصب العالية والوظائف السامية في أي دولة من الدول. وكذلك خدمة الخدم المعتادين لسادتهم في أي بلد كان، لا تنتج ربحًا ماليًّا ولا قيمة مثرية للمخدوم محسوسة، يعني لا تنتج بنفسها استغلال الأموال لمن هي منسوبة له، وهذا لا يقدح في حقّها شيئًا، لأن خدمة أرباب المناصب في الممالك عليها مدار العمل والإرشاد بالتدبير والسعي في الإصلاح، فإنتاجها الحقيقي إنتاج بالواسطة، فهو إنتاج الإنتاج، لا إنتاج بالفعل والمباشرة، وكلامنا في إنتاج رؤوس الأموال "والسرمايات" دون الإنتاج الإرشادي، وإلّا إذا نظرنا إلى إنتاج الإدارة ومعونة الحكومات وجدنا صحّة ما سلف نقله عن الخليفة المأمون من قوله: إن أسباب المكاسب أربعة، وعدّ منها الإمارة، وقال: إنّ ما عدا ذلك فهو كل علينا - والكل بفتح الكاف الحمل - وقد قلنا إن مرجع استحصال الأموال لا يكون إلّا من الزراعة والصناعة والتجارة فهي محل الأرباح والإيراد، وأما غيرها فهو محل للمصارف، لأننا بيّنا أن غير المنتج من الأعمال هو ما لا يبقى بعد انقضائه شيء من ثمرات العمل يروّج ويكفي لعمل آخر، فوظائف جميع الحكّام الملكية وضبّاط العسكرية البرية والبحرية وجميع الجنود كذلك، وإن كان عليها مدار حركة الإنتاج، بل هي القوة الباعثة له في الواقع ونفس الأمر، إلّا أنّها لا تسمّى في عرف المنافع العمومية بالمنتجة للأموال بنفسها وبعملها، وإن كانت لهم مرتبات سنوية جسيمة في نظير مأمورياتهم، فهذه المرتبات عائدة إليهم من أموال غيرهم، ولو أن خدمتهم للحكومات في غاية الشرف والمنفعة. (طهطاوي، اكا١، ٣٢٦، ٥)

مدار على العمل في الرواج

- المدار على العمل في الرواج، إذ به يستحوذ الإنسان على منافع الحيوانات وصناعتها الإلهامية، فيؤلّفها لهذه المنافع لينتفع بها أهل وطنه، ويؤنس المتوحّش منها لذلك، فيتملّك الإنسان صناعة النحل وصناعة دود القز بتربيتهما، وبجودة العمل يتوصّل الإنسان إلى اغتنام العون بحركة الهواء والماء، وبصلابة الأجسام ولينها، وبتصعّد الأبخرة، وبالسيارات، وبكل ما فيه قوة معنويّة وأسرار منتشرة في أجزائه الكونية وخواص تجريبيّة ليست من دائرة تصرُّف القوّة البشريّة، وإنّما حدثت للإنسان من جودة الصناعة وتقدُّم المهارة والبراعة ومعرفة الانتفاع بتلك القوى الطبيعية التي بثّتها في الكون الحكمة الإلهية، فالمولى سبحانه وتعالى خلق لنا هذه الأسرار والخواص، وخلق فينا العقل لنقدر على الاستعانة بها لتكميل ضعفنا، والاستفادة منها

فيما نحتاج إليه، فإن الآلات والدواليب البخارية، مثلًا، والسفن المنشورة الشراع في البحار العظيمة، نستفيد منها الفوائد الجمّة لقوة العمل الذي يعسر أن يكون مثله بالأيدي متنجًا مقدار إنتاجه بالآلات. (طهطاوي، اكا١، ٣١١، ١١)

مدارس

- لا نشكّ بأنّ المدارس مثلًا هي من أكبر وسائط التقدُّم، ولكن ماذا يفيدنا إذا كثر فينا العلماء والمتكلّمون باللغات ولم يكن لهم مراكز يحصلون منها على أسباب معيشتهم وراحتهم؟ وكذلك ليس الجوخ وتحسين الأثاث والتفنّن في الأطعمة هو مما يناسب الجميع، ولكن ماذا يفيدنا ذلك إذا كنّا نلتزم أن نبذل عنه ذهبًا أصفر ونغرب أموالنا عنّا حتى نصبح بعد قليل في حالة الفقر ولا يبقى لنا إلّا التمتّع بتلك الملابس والأثاث إلى أن يعلوها البلى فلا يعود لنا اقتدار على تعويضها. (سبستاني، فجل١، ٨١، ٢٧)
- أمّا المدارس فلتعليم الفنون الحميدة والآثار البيّنة المنافع. وأمّا المجالس فلتعليم آداب المعاشرة، وجهات حسن المعاملة؛ فإنّها تجمع الشيوخ والكهول والشبّان ويدور بينهم الحديث عن الأحوال ومجريات الأيام، وما كان من الحيل والآراء، في تسهيل المصاعب وإزالة الأشكال، يتحدّث الشيوخ والكهول ويتناقشون، ويعقل عنهم الشبّان المنصتون إليهم المستمعون منهم. وأمّا الصحائف فللتعريف بحوادث الأوقات والتنبيه على ما وافق المصلحة منها وما لم يوافق، وعلى اختلاف ذلك بحسب الأزمنة والأمكنة وجهات التعيّش. فكان يجب عليهم أن يميلوا بكلامهم عن طبقته في البلاغة التي قصرته على فهم أخصّ الخاصة إلى ما به يمكن أن تصل إليه أفهام الطبقة الأولى من العامة، فإنّهم هم الأمّة المقصودة بالخطاب المدلولة على المراشد، المصروفة عن السكون إلى دعة الغفلة أو الرضا بأتعابها، والصبر على مشاقّها. (حرصيفي، ركث، ٥٩، ١٠)

مدافعة

- إنّ الإنسان لم يلبث بعد وصوله إلى تلك الرتبة الوجوديّة (المدن، الجماعات) إن خدعته الحواس فانهمك في الشهوات، ولم يكفه ما يحصل له من أرضه وصناعته، وطلب المزيد فأعياه فحمله حبّ الذات على الطمع في نصيب غيره فنهض على الضعيف معتديًا، فاستعان الضعيف عليه بضعيف آخر، فخاف القوي أن يغلبه الضعيفان فقال لقويٍّ آخر لم نحن نتعب ونجهد للحصول على حاجاتنا وملاذنا وهي بين أيدي هؤلاء الضعفاء. هلمَّ بنا نسلبهم ما لديهم ونغنم ما يصيبون. وهكذا اجتمع الأقوياء للظلم والسلب، والضعفاء للمدافعة عن أنفسهم، فحصل التحزّب والتشيّع، ووقع الخلاف في الجماعة، فتنافرت القلوب، وتباعدت الخواطر، فحصل البغض والحقد، وتأيّد بهما أمر الجهل، وما سبب ذلك إلّا حبّ الذات. (إسحق، درر، ١٤٥، ٢)

مدبّر

- الحكيم هو الذي يفعل بمقتضى الحكمة فيعطي كل شيء ما يستحقّه وما هو مستعدّ له، وينزله منزلته فلا يرفعه عمّا يستحقّ ولا يضعه. واسم الحكيم قريب من المُدبّر، فإن المدبّر ينظر في الأشياء قبل أن يبرزها إلى عالم الشهادة، فله

التصرّف في عالم الغيب. ولا يكون هذا على الكمال إلّا للعالِم بالأحوال والأشخاص والأزمان وما تقتضيه. وليس إلّا الحق - تعالى. (جزائري، مواف٣، ١٣١٨، ١٤)

مدح

- إعلم أنّ الحمد هو الثناء باللسان على الجميل الاختياري، فأخرج بقوله الثناء باللسان الثناء بالفعل الذي يُسمّى لسان الحال فذلك من نوع الشكر، وقوله: على الجميل الاختياري أي الذي يفعله الإنسان بإرادته، وأمّا الجميل الذي لا صنع له فيه مثل الجمال ونحوه فالثناء به يُسمّى مدحًا لا حمدًا، والفرق بين الحمد والشكر: أنّ الحمد يتضمّن المدح والثناء على المحمود بذكر محاسنه سواء كان إحسانًا إلى الحامد أو لم يكن، والشكر لا يكون إلّا على إحسان المشكور، فمن هذا الوجه الحمد أعمُّ من الشكر، لأنه يكون على المحاسن والإحسان، فإن الله يحمد على من له من الأسماء الحسنى؛ وما خلقه في الآخرة والأولى. (وهاب، تفس، ١٠، ٩)

مدرّس

- إنّ المدرّس مهما كان حاذقًا وحكيمًا لا يقدر أن يغيّر أطوار وخصال الولد الذي لم يكن له من التربية الحسنة النصيب اللازم ولا أن يسوقه إلى قمّة الجبل الذي كان يقتضي أن يصعد إليها وهو خفيف الجسد وليّن العريكة. فاذًا لا بدّ من الدنوّ من المكان الذي ينشأ فيه الولد ويقيم فيه مدّة نعومة أظافره لعلّنا نرى فيه الأسباب التي طالما سعينا في طلبها واجتهدنا في إدراكها. ذلك هو العرين الذي فيه تتمكّن من الشبل خصال أبويه التي نرى فيه تأثيراتها وهو على حافّة القبر. وذلك هو الكناس الذي فيه تنمو في الظبي خصال وسجايا والديه كما ينمو جسمه بلبن أمه. وما الشبل إلّا كالأسد وما ابن آوى إلّا كأبيه. كيف يقدر الوالدون أن يضربوا صفحًا عن تربية أولادهم، ويسمحون لحنوّهم الأبوي أن يغلب واجباتهم، حال كونهم عارفين أن سعادة أولادهم وشقاوتهم تتوقّف عليها؟ ألا يعلمون أن مستقبل بنيهم يكون بحسب التربية؟ ألا تعلم الوالدة أن عصيان ولدها أوامرها ربما يقوده وهو رجل إلى عصيان حكومته فتكون قد ساقته بيدها إلى وهدة الهلاك؟ ألا تعلم أن غضّ طرفها عن حدَّته ربما تسوقه وهو رجل إلى ارتكاب القتل وهو لا يدري؟ فمن هو المسؤول؟ ومن هو الذي قاده إلى الويل؟ فيا أيتها الوالدة لا تبسّمي لولدك وهو مذنب لئلّا تزيديه ذنبًا. لا تكذبي لئلّا يتعلّم الكذب. (سبستاني، فجل١، ٩٢، ١)

مدلولا الفعل

- إنّ ما يدلّ على الحدث هو المصدر وهو إسم باتّفاق، قال ابن مالك المصدر إسم ما سوى الزمان من مدلوله الفعل كأمن من أمن، قال شرّاحه أي المصدر هو الدالّ على الحدث لأن مدلولي الفعل الحدث والزمان، فغير الزمان هو الحَدَث، وقد فسّر صاحب نار القرى المصدر بما يدلّ على الحدث وهو خطأ. (أسير، أرش، ٨، ١٢)

مدن

- لمّا حصلت لهم (الناس) الحاجات، وتفرَّغوا من الشواغل، أطلقوا لنظرهم العنان فسرح في الأرض، وارتفع إلى السماء مستكنهًا مستطلعًا

وصرفوا اهتمامهم إلى توفير مواد المسرّة، وتكثير أسباب الراحة، ورأوا في بعض الجهات نباتًا خفيف المؤونة، كثير الحمل، فاختاروا له في الأرض مزارع معيّنة وبذروه، ومنه الأرز والشعير والحنطة وغيرها. ثمَّ ظهر لهم أنّه يحمل في مدّة قصيرة ما يكفيهم زمنًا طويلًا، فاختاروا الإقامة في مزارعه ونصبوا فيها الأكواخ، وبنوا المساكن، فكانت المدن، والجماعات، والأمم، وحصل التمدّن الإنسانيّ وما علّة جميع ذلك إلّا حبّ الذات. (إسحق، درر، ١٤٤، ١١)

مدنيّ

- علم السياسة المدنيّة وهو علم بمصالح جماعة متشاركة في المدينة وانتظام الهيأة بالإصلاح من أعظم أسباب النجاح. فالمنظور إليه في هذا العلم هو اعتبار مصالح الجماعة المتشاركة في المدينة التي يبلغون فيها إلى حدّ التمدّن المأخوذ لفظه من المدينة أيضًا ومرادفه من اللغات الإفرنجية لم يخلج عن معناها، ويراد به استجماع لازم أهل المدينة من الأمور البدنية والعقلية على وجه الانتظام. وحيث أن المملكة الواحدة تحت سلطة واحدة مقرّها قاعدتها التي هي المدينة المعتبرة بالأهمية فقد نسبت الحقوق المتعلّقة بالأشخاص المجتمعين في محل الإقامة من المملكة إلى المدينة. ومَدَن بمعنى أقام ومنه المدينة، ويقال دنته أي ملكته ومنه المدينة للمصر ففيها معنى الإقامة والملكية، ولا شكّ أنّ المقيم في مكان يستعبده التوطّن بما يملك فيه فيكون مالكًا مملوكًا، وملكية المصر لأهل الحضارة أشدّ، والنسبة القياسية إلى المدينة هي مدني بناء على أن وزنها فعيلة كفريضة إذ قياس النسبة إليها فعلي كمدني وفرضي، وفي القاموس والنسبة إلى مدينة النبي صلّى الله عليه وسلّم مدني، والإنسان مدني قال سعد الدين في قولهم الإنسان مدني بالطبع أي محتاج في تعيّشه إلى التمدّن وهو اجتماعه مع بني نوعه يتعاونون ويتشاركون في تحصيل الغذاء واللباس والمسكن وغيرها أي من وجوه المعاملات التي تقع بين المجتمعين في مدينة واحدة فلذلك كانت أحكامها مدنية. (سنوسي، مدر، ٢٥٦، ٨)

- إنّ للوجود الإنسانيّ في هذه الحياة الدنيا ثلاثة أدوار متوالية يأخذ بعضها بأطراف بعض - الأوّل دور الفطرة وهو الوجود الطبيعيّ - والثاني دور الاجتماع وهو الحالة المدنيّة - والثالث دور السياسة وهو موضوع كلامنا في هذا المقام - فالمرء يوجد ساذجًا فطريًّا يلتمس الغذاء والمبيت وسائر الحاجات الطبيعيّة ممّا تصل يد إمكانه إليه، ثمَّ يدفعه الحرص على الذات إلى حفظ النوع، وتلجئه كثرة الحالمات إلى طلب الإعانة، فيتألّف ويجتمع فيصير مدنيًّا، ثمَّ يتقدّم في هذه المرتبة فينظر في شؤون نفسه، ويهتمُّ بأحوال جنسه، فيصير سياسيًّا وهو الإنسان المدنيّ الكامل الحقوق والواجبات. (إسحق، درر، ٢٠٢، ٨)

- البقاء من لوازم الوجود. فالإنسان من حيث أنه موجود مكلّف بحفظ ذاته ترشده البداهة إلى معرفة نواميس الطبيعة الضامنة لذلك الحفظ. والحيوان الناطق داجن مؤالف بالطبع. فالإنسان من وجه أنّه مدنيّ مُكلّف بحفظ نوعه تهديه القوة العاقلة إلى الأحكام الأدبية الكافلة لذلك الحفظ. فذلك هو الواجب الذاتي وهذا هو الواجب النوعي، وهما

طبيعيان لازم وجودهما في الناس لزوم العلّة المبقية، للعلّة الموجدة. فإذا تبيّن ذلك علم أنّه لا بدّ للإنسان من الحرية الطبيعية في القيام بذينك الواجبين، فثبت له بذلك حق واضح وهو حق إجراء ما وجب عليه. (إسحق، كسج، ١٥٤، ٧)

مدنيّ بالطبع

- إنّ الإنسان من بين جميع الحيوان لا يكتفي بنفسه في تكميل ذاته، ولا بدَّ له من معاونة قوم كثيري العدد حتى تتمّ حياته طيّبة، ويجري أمره على السداد، ولهذا قال الحكماء: إن الإنسان مدني بالطبع، أي هو محتاج إلى مدينة فيها خلق كثير لتتمّ له السعادة الإنسانية، فكل إنسان بالطبع وبالضرورة محتاج إلى غيره، فهو ذلك مضطرّ إلى مصافاة الناس ومعاشرتهم العشرة الجميلة، ويحبهم المحبة الصادقة، لأنهم يكمّلون ذاته، ويتمّمون إنسانيته، وهو أيضًا يفعل بهم مثل ذلك. (طهطاوي، اكا١، ٢٦٦، ٢٤)

- لمّا كان الإنسان مدنيًّا بالطبع، مستأنسًا بالوضع، وسُمّي إنسانًا لأنسه وائتلافه مع أبناء جنسه، جعل الشارع للهيئة التأنسيّة الاجتماعية محافل جامعة، ومجامع عمومية، فسنّ الجماعة في الأوقات الخمس، ليتمّ التأنّس بين أهل الإيمان في اليوم والأمس، وفرض الجمعة يوم الجمعة من كل أسبوع، وجعل صلاة العيد في كل عام من الإجتماع العام المشروع، وندب لصلاة الكسوفين والاستسقاء، جماعة الناس، عسى أن ينتفعوا جميعًا باستجابة دعاء الأتقياء، وفرض الحجّ والاعتمار، ليجتمع على الشعائر الإسلامية في حرمه الشريف جمع من سائر الأقطار، وأوجب في وليمة العرس إجابة الدعوة، لتجديد مجامع الأنس بين أهل النخوة، وقضى بين أصحاب الأحوال والأوضاع وأرباب الأخلاق السليمة والطباع أن يجتمعوا للأذكار، مع حفظ الحشمة والوقار، ولم ينه عن مجامع الألعاب المشتملة على الرياضة التي لا تعاب، ولا عن المحافل والمواكب المؤذنة بتبجيل أولى المناصب والمراتب، ثم استحسنت بعد ذلك الاحتفالات للموالد السلطانية، لاسيّما مولد أشرف البرية، في المدائن والقرى، لما يبذله في ذلك أهل الخير من الكرم والقرى. (طهطاوي، اكا٢، ٥٦٥، ٣)

- لمّا كان الإنسان من أصل خلقته في شكل مدينة عامرة، كان مدنيًّا بالطبع، تميل أفراده إلى الائتناس والاجتماع، وأصل الجمعيات الإنسية الحائرة لأوفر خير وأوفى مزية، جمعيات العائلات والعشائر، التي هي إلى حسن العمران أفضل بشائر، وبالخير العاجل والآجر أكمل بشائر، وهي أولى الاجتماعات، والأولى بالانتفاعات، بل هي دلائل الخيرات، وأمائر المبرّات، ولا تكتسب إلّا بحسن تربية الآباء والأمهات، تتوارث كابرًا عن كابر، وتنتقل من الأصاغر إلى الأكابر، وأساسها صلاح القرين والقرينة، متى صدقت بينهما المحبة المتينة، لاسيّما المرأة الصالحة، التي هي لزوجها ريحانة طيّبة الرائحة. (طهطاوي، اكا٢، ٥٦٧، ١٢)

- إنّ الإنسان؛ مدنيّ بالطبع. فهو محتاج إلى التمدُّن، والاجتماع مع أبناء جنسه. ومهما اجتمع الناس، في المنازل والبلاد، وتعاملوا؛ تولّدت بينهم خصومات. إذ تحدث: رياسة الزوج على الزوجة، ورياسة الأبوين على

الولد، لأنّه ضعيف، يحتاج إلى مَن يقوم عليه. ومهما حصلت الرياسة على عاقل؛ أفضى إلى الخصومة، بخلاف الرياسة على البهائم، إذ ليست لها قوّة المخاصمة، ولو ظلمت. أمّا المرأة؛ فتنازع الزوج. وأمّا الولد؛ فينازع الأبوين. هذا في المنزل. وأمّا أهل البلد؛ فيتعاملون في الحاجات، ويتنازعون فيها. ولو تُركوا كذلك؛ لتقاتلوا وهلكوا. وكذلك الرعاة، وأرباب الفلاحة؛ يتنازعون على الأرض. ثم قد يعجز بعض الناس عن الصناعة، بعمى، أو مرض، أو هرم. ولو تُرك ضائعًا؛ لهلك. ولو وُكل تفقّده إلى الجميع؛ لفرّطوا. ولو خُصّ واحد، من غير سبب يخصُّه؛ لكان لا يذعن له. فحدث من هذه الأمور، الحاصلة بالاجتماع؛ علوم. (جزائري، ذغ، ٧١، ١٠)

مدير

- ثم بتداول الأزمان وترتيب البلدان وانضمام عدّة أقاليم أو مدن تحت رياسة واحدة تنظّمت النواحي تنظيمًا رسميًا تابعًا لانقسام البلاد إلى ممالك، والممالك إلى إيالات، والإيالات إلى كور أو مديريات، والمديريات إلى أقسام، والأقسام إلى أخطاط، والأخطاط إلى نواحي ودوائر بلدية، أو إلى مدن، والمدن إلى أجزاء، وسمّي شيخ المملكة سلطانًا أو ملكًا أو رئيس جمهورية، وسمّي حاكم الإيالة واليًا أو أميرًا، وحاكم المدينة محافظًا أو مأمورًا، وحاكم المديرية مديرًا، وهكذا، وحاكم البلد شيخ البلد أو عُمْدة، وهكذا على حسب عرف كل بلد، واختلفت الأسماء باختلاف عرف الأقاليم والنواحي، والمسمّيات متّحدة. (طهطاوي، اكا١، ٥٢٥، ٢١)

- في كل وطن من أوطان القضاة مدير تحت رئاسته مجلس تنتخب أعضاؤه من الأهالي، وتصرّف المدير ومجلسه في الوطن كتصرّف القائم مقام ومجلسه في عمل اللواء، إلّا أنّه تحت أذنه، ثم في كل بلد أو قرية قوجه باشى أو مختار ينتخبه أهل البلد مكلّف بإدارة البلد. (تونسي، أقوم، ١٠٤، ١٩)

مدينة

- حق المدينة أن يتوجّه نظر جميع أهلها إلى صلاح شوارعها وطرقها حتى لا يتزحّموا فيها تزاحم البهائم العطاش عند ورود المياه، فيقدروا مقدار راحتهم عند تردّدهم في حوائجهم؛ لا كما هو حاصل الآن، حيث ترى الناس في حال كريهة، يزاحم بعضهم بعضًا في الطرق، لا يرحم قوي ضعيفًا ولا يعطف كبير على صغير، ترى راكب الدابة أو العربة كأنما هو هارب من نار لو تمهّل التهمته، ومركوبه لا يلتفت إلى راجل كائنًا ما كان، فهذا تنكسر رجله بالعربة، وذلك ينضغط بينها وبين الجدار؛ إلى غير ذلك من مفاسد التزاحم المشهودة. وقد سمعت الآن أن ضابطية مصر التفتت إلى ذلك نوع التفات، ونبهت عسكر المحافظة الملزمين رعاية المارّة إلى أن يلتفتوا لذلك. وأمرت برقم أعداد على عربات الأجرة ليعرفها العسكري إذا مرّت عليه، فإذا حصل منها ضرر نبّه عليها، ليعاملوا حافظها بما يستحقّ. (حرصيفي، ركث، ٧٣، ٢٢)

مذهب

- في معنى المذهب لغة واصطلاحًا: أمّا معناه لغةً فله إطلاقات يقال ذهب كمنع ذهابًا وذهوبًا ومذهبًا فهو ذاهب وذهوب صار ومضى وذهب

مذهب فلان قصد قصده وطريقته، وذهب في الدين مذهبًا رأى فيه رأيًا، والمذهب المتوضّأ والخلاء يذهب إليه لقضاء الحاجة والمعتقد الذي يذهب إليه والطريقة والأصل، هذا خلاصة ما في الصحّاح والمصباح والقاموس والشمس وفي الأخير؛ ويكون المذهب بمعنى الذهاب وموضعًا للذهاب وعليه فالمرور الواقع في الطريق ذهاب والطريق إسم مكانه. وأمّا في الاصطلاح فهو مصدر ميمي بمعنى إسم المفعول مرادًا به المذهوب إليه من الأحكام العلمية المخصوصة بمن نسب إليه من أئمة العلوم الإسلامية، ثم صار عند الفقهاء حقيقة عرفية فيما ذهب إليه إمام من الأئمة من الأحكام الاجتهادية أي المذهوب إليه منها نحو هذا خلق الله أي مخلوقه، فإن المصدر مطلقًا ميميًا كان أو غيره يجيء لمعان غالبًا فيأتي بمعنى الماضي نحو تعسًا والمستقبل نحو معاذ الله والأمر نحو فضرب الرقاب والفاعل نحو ماؤكم غورًا والمفعول نحو هذا خلق الله وعلى زنة فاعلة نحو العاقبة والكاذبة وزنة مفعول نحو مدخلًا كريمًا أي إدخالًا كريمًا وغيرهن، واللائق بالمقام ما ذكرنا. لا يقال إن المعنى الاصطلاحي هو المعنى اللغوي مع زيادة قيد والقيد مفقود في الاصطلاحي لأنّا نقول القيد موجود في الاصطلاحي باعتبار العموم والخصوص، فإنّ الذهاب فيه مخصوص بالأحكام المذكورة، وأمّا اللغوي فهو مطلق الذهاب إلى الشيء الشامل له ولغيره، فإنّ الأعمّ ما ازداد فردًا والأخصّ ما ازداد قيدًا. (سنوسي، معش، ٣٧، ٧)

مذهب الإنسان

- إعلم أنّ مذهب الإنسان ما قاله أو ما جرى مجراه من تنبيه أو إيماء ونحوهما وإلّا لم يجز نسبته إليه كما لو سكت، وللعلماء في جواز النسبة إليه من جهة القياس على قوله الملفوظ به أو المفهوم منه أو فعله قولان، والأصحّ نعم، وحاصل ما للعلماء في محاوراتهم العلمية وفتاويهم وأحكامهم الدينية حالان: أحدهما أن يتّحد النص والمسئلة المنصوص عليها إمّا مع عدم مشابهة غيرها أو مع وجودها، والمتشابهان قسمان أولهما أن يعدم الفارق بينهما إمّا مع ذكر علّة الحكم أو دونه، ثانيهما أن يوجد الفارق بين المتشابهين إمّا تحقيقًا أو احتمالًا، فالصور خمس، الحال الثاني وفيه وجهان: الأول أن يتعدّد النص مع اتّحاد المنصوص عليه إمّا في وقت واحد لشخص واحد أو في وقتين أو شخصين، الوجه الثاني أن يتعدّد النص والمنصوص عليه إمّا مع توافق النصّين أو مع تخالفهما، بأن ينصّ على كل خلاف ما نصّ عليه في الآخر، فالصور خمس، وإيضاح ذلك على الترتيب أن تعلم أن الصورة الأولى من الحال الأول وهو اتّحاد نصّ الإمام في عين مسئلة لا مشابه لها، فهذه لا إشكال أنّ مذهبه فيها ما نصّ عليه فيها، وأمّا الثانية وهي أن ينصّ في مسئلة على حكم معلّلًا له بعلّة توجد فيما يشبهها من المسائل التي لا فارق بينها وبين المنصوص عليها، فإنّ مذهب الإمام في تلك المسائل مذهبه في المسئلة المعلّلة. (سنوسي، معش، ٤٥، ١٠)

مذهب التسليم

- أمّا السلف فقد آمنوا بجميع ما وصف الله تعالى به نفسه في كتابه أو على لسان رسوله صلّى الله عليه وسلّم على حسب المعنى الحقيقي لذلك الوصف، وهو المعنى الذي يعلمه الله تعالى،

ويعلمه رسوله صلّى الله عليه وسلّم، لا على حسب المعنى المجازي لذلك الوصف، وهو ما تتخيّله عقول المؤمنين، وهذا هو مذهب التسليم، وهو أسلم. فتقرّ بواطنهم بالعجز عن فهم المعنى الحقيقي من ذلك الوصف، ويكلون (علم) ذلك إلى الله ورسوله، فيكون إيمانهم بتلك الأوصاف إيمانًا بالغيب عند العقل. وقد مدحهم الله تعالى بقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾ (البقرة: ٣). فيصفون الله تعالى بجميع ما وصف به نفسه في كتابه أو على لسان رسوله صلّى الله عليه وسلّم، ويؤمنون بجميع ذلك، لكن على حسب المعنى الذي عند الله تعالى وعند رسوله صلّى الله عليه وسلّم، لا على حسب المعنى الذي عند عقولهم. ولم يتحاشوا من إطلاق ذلك على الله تعالى؛ لأن الله تعالى أطلق ذلك على نفسه، وأطلقه عليه رسوله صلّى الله عليه وسلّم. قال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْ﴾ (الحشر: ٧). (نابلسي، أش، ١٦٣، ٨)

مذهب حق

- المذهب الحق صحّة إطلاق المُتَشابِه على الله تعالى كما أطلقه على نفسه، وأطلقه عليه نبيّه صلّى الله عليه وسلّم، وهو مذهب السَلف والخلف رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، وإنّما الخلاف في صرف ذلك المُتَشابِه إلى معنى من المعاني مما يحتمله ذلك اللفظ، مما يُسمّى بالتأويل، وهو مذهب الخلف، مع عدم القطع به، وهو الأحكم؛ لأنّ فيه زيادة على مذهب السلف، باعتبار فيهم معنى وبتسليم بقيّة المعاني المحتملة إلى الشارع، فهو تسليم وزيادة. والسلف كان مذهبهم التسليم فقط من غير فهم شيء من محتملات اللفظ، وهو الأسلم. (نابلسي، أش، ١٦٨، ١٠)

مذهب الخَلَف

- مذهب الخلف: وأمّا الخلف، فقد أخطأ من ظنّ أنّهم قسّموا أوصاف الله تعالى إلى قسمين: مُحْكم، ومُتَشابِه. فآمنوا بالمُحْكم على حسب ما هو عليه من التنزيه، وردّوا المتشابِه إلى هذا المحكم، وأوّلوه إليه، فآلت أوصافه تعالى في الكتاب والسنّة المُحْكَمة والمُتَشابِهة عندهم إلى قسم واحد وهو المُحْكم، وتحاشوا من إطلاق اللفظ المتشابه على الله تعالى... وإنّما مذهبهم مذهب السَلَف باطنًا. (نابلسي، أش، ١٦٥، ٥)
- التأويل الصحيح: وإن أريد بالتأويل على مذهب الخلف صرف اللفظ إلى معنى من المعاني مع عدم القطع بأنّه مراد من اللفظ، وعدم حصر اللفظ في ذلك المعنى، وإنّما ذلك من بعض محتملات ذلك اللفظ، فإنّ هذا هو المراد بمذهب الخلف، وهو المذهب الأحكم، وعليه درجت المحقّقون من أهل المعرفة. (نابلسي، أش، ١٦٧، ١٥)

مذهب مقلَّد فيه صاحبه

- إنّ المذهب المُقلَّد فيه صاحبه هو ما اختصّ به من الأحكام الشرعيّة الفروعيّة الاجتهادية، وما بنيت عليه من قواعده وأصوله المختصّ بها، ليدخل في ذلك سائر ما له من تلك الأصول كاعتبار عمل أهل المدينة وإجماعهم وقول الصحابي والمصالح المرسلة والاستصحاب والبراءة الأصلية والعوائد والاستقراء وسدّ الذرائع والاستحسان وغيرهما، كما في التنقيح وغيره. (سنوسي، معش، ٤٤، ١٨)

مرئي في المرآة

- إنّ العالم ما هو عين الحق وإنّما هو ما ظهر في الوجود الحق، إذ لو كان عين الحق ما صحّ كونه بديعًا كما يحدث صورة المرئي في المرآة بنظر الناظر فيها، فهو بذلك النظر كأنّه أبدعها مع كونه لا تعمل له في إنشائها ولا يدري ما يحدث فيها ولكن بمجرّد النظر في المرآة ظهرت صورة هذا إعطاء الحال، فما لك في ذلك من التعمّل إلّا قصدك النظر في المرآة ونظرك فيها مثل قوله تعالى ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ﴾ (النحل: ٤٠)، وهو قصدك للنظران تقول له كن وهو بمنزلة النظر، فيكون وهو بمنزلة الصورة تدركها عند نظرك في المرآة، ثم إنّ تلك الصورة ما هي عينك لحكم صفة المرآة فيها من الكبر والصغر والطول والعرض، ولا حكم لصورة المرآة فيك فيما هي عينك ولا عين ما ظهر ممن ليست أنت من الموجودات الموازية لنظرك في المرآة، ولا تلك الصورة غيرك لما لك فيها من الحكم، فإنّك لا تشكّ أنك رأيت وجهك ورأيت كل ما في وجهك ظهر لك بنظرك في المرآة من حيث عين ذلك لا من حيث ما طرأ عليه من صفة المرآة، فما هو المرئي غيرك ولا عينك، كذلك الأمر في وجود العالم والحق أي شيء جعلت مرآة أعني حضرة الأعيان الثابتة للّه أو وجود الحق فإمّا أن يكون الأعيان الثابتة للّه مظاهر، فهو حكم المرآة في صورة الرائي فهو عينه وهو الموصوف بحكم المرآة فهو الظاهر في المظاهر بصورة المظاهر، أو يكون الوجود الحق هو عين المرآة فيرى الأعيان الثابتة من وجود الحق ما يقابلها منه فيرى صورتها في تلك المرآة ويتراءى بعضها لبعض ولا يرى ما يرى من حيث ما هي المرآة عليه وإنّما يرى ما يرى من حيث ما هي عليه من غير زيادة ولا نقصان، كما لا يشكّ الناظر وجهه في المرآة إنّ وجهه رأى وبما للمرآة في ذلك من الحكم يعلم أنّ وجهه ما رأى فهكذا الأمر، فانسب بعد ذلك ما شئت كيف شئت. (كوراني، كه، ١٢٣، ٢)

مرأة

- خلق الله المرأة للرجل ليبلغ كل منهما من الآخر أمله، ويقتسم معه عمله، وجعل المرأة تلطّف لزوجها أتراحه، وتضاعف أفراحه، وتحسن أمر معاشه، وتنشّط حركة انتعاشه، فهي من أجمل صنع الله القدير، وقرينة الرجل في الخلقة، والمعينة له على أول حركات التدبير، والحافظة لأطفاله، والقائمة بأمر عياله، والمسلية له في أيام حياته، في إقباله وغير إقباله، فالمرأة، وإن كانت مخلوقة لملاذ الرجل، ففيما عدا هذه الملاذ مثله سواء بسواء، أعضاؤها كأعضائه، وحاجتها كحاجته، وحواسها الظاهرة والباطنة كحواسه، وصفاتها كصفاته، حتى كادت أن تنتظم الأنثى في سلك الرجال. أوليس أن ناسوت الرجل والمرأة في الخلقة على حدّ سواء، وهيكلهما مستوفى الترتيب والتنظيم وتناسب الحركات والأعضاء، ومشابهتها في الشكل معلومة، وفي الهيئة مفهومة، فإذا أمعن العاقل النظر الدقيق في هيئة الرجل والمرأة، في أي وجه كان من الوجوه، وفي أي نسبة من النسب، لم يجد إلّا فرقًا يسيرًا يظهر في الذكورة والأنوثة وما يتعلّق بهما، فالذكورة والأنوثة هما موضع التباين والتضاد. وإنما يشقّ عمل المقايسة بين الذكر والأنثى على من لم يعلم تركيب أعضاء كل منهما، وتمييز ما

يخصّ جنسيهما، ولا ما يشتركان فيه من الصفات التي لا تعلّق لها بالجنسية، فإن جميع متعلّقات الذكورة والأنوثة متباينة، وأمّا الاشتراك فهو وجه المشاكلة، ولكل من المباينة والاشتراك تأثير لزومي على صفاتهما المعنوية، ومنها تنتج الأفضلية بالنظر للمشاركة أو المباينة. (طهطاوي، اكا٢، ٣٥٦، ٥)

- لمّا كانت المرأة قسيمًا كبيرًا من النوع الإنساني وجزءًا جوهريًّا في مجموع هيئته. وأرأس عضو في جسم الذريّة. كان النظر إليها أمرًا لا بدّ عنه والكلام في شأنه ضربة لازب خلاف من يوهمه الاستخشان أن يحسب المرأة خليقة لا يُعتدُّ بها. ولما كانت هذه الخليقة ذات طبيعة سريعة التطبّع وسهلة الانقياد وفاقًا للطاقة بنيتها وبواعث وضعها، كان الاهتمام بتربيتها يقتضي دقّة ومنكرة لا مزيد عليهما لدفع فواعل الفساد عنها، إذ أنّها شديدة التأهّب إلى ذلك طبعًا. فلا يجب تركها مغلولة في قيود الخشونة القديمة ولا ينبغي إطلاقها إلى حرية التمدّن الحديث لأن الطرفين ينتهيان بها إلى وسط واحد إذ يفعلان عليها فعلًا واحدًا. (مرّاش، غبح، ١٣٥، ٤)

- كان في معلوم قديم أنّ المرأة "ملحق" لرجل "حاوي خير" ونراها عند القبائل المتوحّشة تحمل الأثقال، وتعتقل السلاح، وتنهض بفادح الأعمال. فهي فيهم بمنزلة "خادم الرجل". وقد سأل سائل في مجمع من الرؤساء في القرون المتوسّطة "هل للمرأة من نفس" وإذا رجعنا إلى الفلاسفة والشعراء الأقدمين رأينا بعضهم يقولون المرأة ملك كريم، وبعضًا شيطان رجيم. ولعلّهم جميعًا مصيبون ولكن ذلك لا يحصل به الحدّ المطلوب. وقال متسكيو في القرن الثامن عشر أن الطبيعة ميّزت الرجل بالقوة والعقل فليس لسطوته من حدّ سوى تلك القوة، وذلك العقل. وخصّت المرأة بالبهجة فسطوتها تزول بزوالها. وهو رأي عجيب صدوره عن مثل هذا الحكيم فإن المرأة تقضي ثلاثة أرباع الحياة قبل حصول تلك البهجة أو بعد فقدانها فكأنّما هي موجودة "لانتظار موعود وبكاء مفقود" ليس غير. وزاد في ذلك روسو على كونه من القائلين بالنفس المجرّدة فقال: المرأة وجدت لترضي الرجل فإذا لزمه إرضاؤها فهذا دون ذلك وجوبًا. إن الرجل يرضى بمجرّد كونه قويًّا. وأقول "ما الذي يفعل الضعفاء. . . ". ثم بدت الثورة الفرنسوية فانتصر للنساء رجلان من كبرائها فعارضهما في ذلك خطيب رهيب. عارضهما (روبسبيار) رسول المساواة الكبير الذي لم ينس من رسالته غير نصف النوع الإنساني. ثم جاء حكم الرجعة الملكية فقال حكيمها (بونال) "الرجل والمرأة غير متساويين ولن يتساويا أبدًا" وخلاصة هذه الأقوال أن في السماء كواكب ثانوية توابع ليس لها من شأن سوى الدوران حول الكواكب السامية على سبيل الخفارة كما هو شأن القمر حول الأرض، فالمرأة على رأي القدماء قمر الرجل ولقد يكون للكوكب الواحد من مثل المشتري بضعة أقمار. وبعبارة أوضح أن القدماء يعرفون المرأة بأنها كائن عاقل منخفض الرتبة موجود بالنسبة. ولكن هذا التعريف لا يليق بالقرن التاسع عشر. بل نقول جهارًا ولا نخاف إنكارًا. أن المرأة مساوية للرجل ولكنها غير الرجل، فرفعها إلى المقام الذي تستحقّ لا يكون بمماثلتها للرجل فإن ذلك مفسد

لطبيعتها، مغاير لخلقها. وإنّما يحصل بإنمائها وتقديمها استمرارًا من جهة أنّها امرأة بحيث توجد المساواة مع الفارق. (إسحق، كسج، ١٦٧، ٤)

- إنّ المرأة هي من الأشياء التي لكثرة تكرّر النظر إليها كالشمس والقمر لم يودّ العقل حق اعتبارها. وبيانه أن الله عزّ وجلّ خلق المرأة من الرجل لتكون بمنزلة معين له على مصالحه المعاشية ومؤنس له وحشته وهمومه. إلّا أنّا نرى أن هذه العلّة الأصلية كثيرًا ما تستحيل عن صيغتها الأولوية. حتى أن بلاء الرجل وهمّه ووحشته ونحسه وشقاوته وحرمانه بل هلاكه يكون من هذه المرأة. فتنقلب تلك الإعانة إحانة. (شدياق، ساق، ٢٧٨، ٢٥)

مراتب

- قال تعالى: ﴿وَٱلشَّمْسِ وَضُحَىٰهَا﴾ ﴿وَٱلْقَمَرِ إِذَا تَلَىٰهَا﴾ ﴿وَٱلنَّهَارِ إِذَا جَلَّىٰهَا﴾ ﴿وَٱلَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰهَا﴾ ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا﴾ ﴿وَٱلْأَرْضِ وَمَا طَحَىٰهَا﴾ ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا﴾ (الشمس: ١ - ٧). هذه الأشياء المقسّم بها: هي كناية عن بعض مراتب تجليّه، وتُعيِّن تنزلّه وتدليه، وهي مراتب كلية. فما أقسم الحق - تعالى - في الحقيقة إلّا بذاته، لأن المراتب والتنزلات كلُّها أمور اعتبارية لا وجود لها إلّا في اعتبار المعتبر، ما دام معتبرًا. فكل المراتب والتعيّنات والتنزّلات من أول مرتبة وتعيّن وتنزل، وهو الحقيقة المحمدية، إلى آخر تعيُّن وتنزُّل، وهو الصورة الإنسانية؛ إنما هي اعتبار وتعيّن وظهور وتنزّل، لا وجود لها خارج العقل، كسائر الأمور المصدرية. فهي لا موجودة ولا معدومة. فهي خيال لا حقيقة لها، غير الوجود الحقِّ الذي به ظهرت. (جزائري، مواف١، ١٦٧، ٩)

- كل موجود قديمًا كان أو حادثًا فله ذات ومرتبة، فذاته حقيقته التي تقوم بها مرتبته، والمراتب أمور اعتبارية، ومرتبته هي حقيقته من حيث جمعها للأسماء والنسب والاعتبارات اللائقة بها، وهي التي تضاف إليها الآثار دون الذات الوجود المطلق من حيث هو مطلق، عن كل اسم ووصف ونسبة، لما تقرّر أنه لو كان التأثير للوجود المجرّد عن النسب لكان تأثيره إمّا بإيجاد مثله أو ضدّه وكلاهما محال، فتعيّن التأثير للمرتبة، وهي الألوهيّة، التي أمرنا بتوحيدها. (جزائري، مواف٢، ٥٣٩، ٢١)

- للذات الغيب المطلق تجلِّيات وتنزُّلات وتعيُّنات وظهورات، تسمَّى: بالمراتب والتعيُّنات، والمجالي والمنصّات، والمظاهر، وهي الأسماء الإلهية والمخلوقات الكونية، من العقل الأول إلى آخر مخلوق، لو كان للمخلوقات آخر، ولا آخر لها. (جزائري، مواف٢، ٦٠٢، ٢٠)

مراتب الإيمان واليقين

- في بيان مراتب الإيمان واليقين بطريق الإجمال: وهي أن تجد ذلك فيك وتجد فهمك لذلك في عين وجدانك له وينمحي وجودك مع الحق تعالى في عين وجودك الإجمالي فقال، (إذا زاد) أي قوي واشتدّ (إيمانك) المذكور الذي هو خروجك عن الأغيار في وجود الواحد القهار (نُقِلت) أيها السالك أي نقلك الحق تعالى ولم يقل انتقلت إذ لا مدخل للنفس في ذلك (من حال) وهو ما لا استقرار له من مشاهد القرب إلى الله تعالى (إلى حال) آخر أعلى منه، وذلك بأن تنقل من حال شهودك الأغيار إلى أحكام الواحد القهار، إلى حال شهودك جميع ذلك أفعاله

الصادرة عنه بالإرادة والاختيار، ومنه إلى شهودك كل ذلك أسماؤه الحسنى المُسمّى بها من غير استتار، ثم منه إلى شهودك ذلك صفاته تعالى مشرقة الأنوار، ثم منه إلى شهودك ذلك ذاته سبحانه وتعالى العليّة المنزّهة العظيمة الأسرار، حتى تصل إلى رتبة اليقين فوق رتبة الإيمان المتين، فترمى إلى مقامات عالية، ومراتب رفيعة سامية وذلك قوله (وإذا زاد) أي قوي واشتدّ (يقينك) المذكور الذي هو خروجك عنك بعد خروجك عن جميع الأغيار (نُقِلتَ) أي نقلك الحق تعالى لطفه (من مقام) وقد سبق تعريفه، والمراد رتبة من مراتب اليقين (إلى مقام) أرقى منه. فمن رتبة علم علم اليقين إلى رتبة عين علم اليقين ثم رتبة إلى حق علم اليقين ثم إلى رتبة علم عين اليقين ثم إلى رتبة عين حق اليقين إلى رتبة حق حق اليقين ثم إلى رتبة حقيقة حق اليقين كذلك وهكذا في مراتب أخرى عالية، ومعارج سامية، وتفصيل هذه المقامات وبيانها لا يليق بهذا المختصر. (نابلسي، رت، ٥٥، ١٦)

مرادات

- المرادات والمقدورات والظهورات والتعيّنات لا نهاية لها، ولا حدَّ تقف عنده من حيث أشخاص الأجناس. (جزائري، مواف٢، ٦٠٩، ٩)

مراقبة

- المراقبة وهي على نوعين: الأول أن يراقب قلبه ولا يترك الخواطر تحلّ فيه حتى يحصل له الربط بقلبه الحقيقي، الثاني استشعار رؤية الحق تعالى له حتى يذوب بنار تجلّي الجلال والعظمة عليه جامده ويتوحّد بفنائه عند مشاهدته، ومنها التوجّه وهو أقرب من الكل فتوحًا إلّا أنّه لا يتأهّل للعمل به إلّا ذو المكنة والرسوخ في السذاجة والإطلاق، وطريقه أن يلاحظ المعنى المقدّس المفهوم من إسم الله وبغير واسطة عبارة عربية أو عبرية أو عجمية، ويحضر معه على ما يعلم نفسه ويتوجّه بجميع القوى والمدارك إلى القلب الصنوبري لملاحظة ذلك، وإن عسر عليه يتصوّر المعنى المقدّس بصفة نور بسيط محيط بجميع الموجودات. ويداوم على هذا التصوّر حتى تقوى البصيرة وتذهب الصورة، ومن شأنهم أنّهم يختارون الصحبة على العزلة بشرط السلامة من آفات الخلطة مع قلّة الكلام لأنّ كثرته تقسي القلب، ومن شأنهم قراءة الختم المشهور لقضاء الحاجات عند المهمّات وهو أن يصلّي ركعتين صلاة الحاجة يقرأ في كل منها بعد الفاتحة آية الكرسي وسورة الإخلاص ثلاث مرّات فإذا فرغ فليحمد الله وليثن عليه وليدع بدعاء الكرب. (سنوسي، سم، ٧٥، ٤)
- المراقبة هي استحضار العبد لاطلاع الرب عليه في جميع أحواله. (سنوسي، معش، ٢٧٤، ١٨)

مُرَبَّى

- المربَّى هو ناشئ بلغ من السن أوان إمكان أن يثبت في نفسه ما يسمعه وما يراه. ويعرف الارتباط الوضعي بين الألفاظ والأشياء بحيث متى حضر عنده الشيء حضر لفظه، ومتى حضر اللفظ حضر ذلك الشيء. وحينئذٍ يبتدئ مربّوه أن يلقّنوه الأشياء المشتركة بين جميع أشخاص الناشئة. فمتى بلغ أوان التعقّل، فعلى من يريد تربيته التربية الخاصة، ويحاول فيه كمالها، أن يتأمّله ويكرّر فيه دقيق نظره حتى يتبيّن فيه لياقته

لأي عمل من الأعمال التي يقوم بها أصناف الناس، لينفع بها بعضهم بعضًا. (حرصيفي، ركث، ١١٢، ٢)

مُرَبٌّ

- لا يتوهمنَّ محبُّ الحريّة أنَّ الحاجة إلى المربّي والدليل منافية لما تقتضيه حريّته، أو مشعرة ببقاء الاستبداد - فإنَّ هذه الحاجة قد عُرفت وألفت في أظهر البلاد تمدُّنًا، وأحرص الأمم على الحريّة السياسيّة، وكانت ولا تزال من لوازم النماء والبقاء في الاجتماع الإنسانيّ، ولن تبرح كذلك ما دام في الأرض علماء وجهلاء وحكماء وسفهاء وخاصّة وعامّة، وما دام الإنسان محلّ خطإ ونسيان - ولكن يُشترط في المربّي أو الدليل أن يكون ممّن اجتمعت الكلمة عليهم، وحصلت الثقة بهم، وإلّا فهو من ذوي السلطة الناشئة عن القوة في جانبه، والخوف أو الوهم في جانب الرعيّة ليس إلّا. وهذا الشرط حاصل ولا ريب في أولي الأمر منّا فإنَّ الجناب الخديوي المعظّم أيّده الله قد عُرف بالرغبة في إصلاح الوطن، والميل إلى إعلاء شأن الأمّة، والحرص على حريّتهم، حتى صار يقال ويُنشر في عهده، ما كان يُخشى بعضه من قبله - فكثرت في أيامه الجرائد وكانت نزرًا قليلًا، وتألّفت الجمعيات الخيريّة والأدبيّة ولم تكن شيئًا مذكورًا، وأطلقت للناس حريّة الكلمة وكانوا يتكلّمون في ديارهم همسًا ولا يأمنون. (إسحق، درر، ٢٠٣، ٧)
- المربّي: هو إنسان أكملته التربية. يحاول أن ينقل صورته ونظام أحواله إلى غيره ليكون خلفًا منه. فإن لم يكن، وهو غير كائن، فإن أمر التربية مهمل والناس متركون للصدفة. وكيف لا، وليس لأحد فكر في معنى الوطنية والحماية والإنسانية. إذ غاية الواحد أنه متردّد بقائد الضرورة وسائق الحاجة في تحصيل ما يعيش به ويمسك رمقه. وقد رسخ في طبعه حب النزاع والاستلاب والاغتصاب. والاختطاف والاستئثار وقهر الغير والاستيلاء. إلى غير ذلك من الرذائل. وإنّما يصدّه عن ذلك ما قام به البعض، بدلالة هذه العدوانات من الضبط وكفّ الناس عنها. فترى المحكوم خائفًا يترقّب، ولولا ذلك لطغى، وترى الحاكم مجرّدًا سيف الانتقام لا يهمّه غير ذلك، ولولاه ما خيف مع أنّه يجب أن يكون معظم نظر الحاكم في تقوية المنافع وتكثير الخيرات حتى تمحو الرغبة فيه الرهبة منه، ويكون الانقياد إنقياد محبة وأدب حتى يكون الإنسان في حالة يمتاز بها عن الحيوان. على أنّا نرى بعض الحيوان يصل بالتمرين لأن يكون انقياده أدبيًّا. (حرصيفي، ركث، ١٠٨، ١)

مربّي لأبناء الملوك

- كذلك يجب على المربّي لأبناء الملوك والسلاطين أن يهتمّ بتعليمهم بما يلزم في تمكينهم من العلوم الإدارية وأصول السياسة والرئاسة، ليحسنوا التدبير على وجه الذكاء والكياسة، فما أسعد الملّة التي تمكن رئيسها في زمن شبابه من المعارف والحكمة، وتلقّن الإدارة الملكية من أرباب الفضائل المجرّبين المتّصفين بالأخلاق الحميدة والآراء السديدة، والحائزين لأصول وفروع العلوم السياسية، ولا يليق أن تفوّض تربية أبناء الملوك لأرباب الدناءة ولا لأرباب البدع والأوهام ولا لأصحاب الأطماع، لأن العدوى تسرى فتفسد الطباع، ولا ينبغي أن يقتصر في تعليم أبناء الملوك على خصوص الأحكام بتفويض

أمر تربيتهم إلى من لا يعرف آداب الملوك ولا علم تهذيب الأخلاق والسلوك، بل ينبغي أن يفوّض أمرهم لأساتيذ متفنّنين ليكون الوطن في اعتقاد فضلهم على يقين. (طهطاوي، اكا٢، ٤٣٩، ١٦)

مرتبة الألوهية

- للحق - تعالى - مرتبتان: مرتبة ذات، وهي مرتبة الإطلاق، ومرتبة صفات، وهي مرتبة التقييد. فالذات هي الهوية والغيب المطلق الذي لا يصحّ أن يعلم ولا أن يجهل، لأن ما لا يرد عليه العلم لا يرد عليه الجهل، فالذات لا كلام لأحد فيها بعبارة ولا إشارة. وجميع من تكلّم في الإلهيات من صوفي وعارف ومحقّق إنّما كلامه في مرتبة الصفات، وهي مرتبة الألوهية، وإن جهل المتكلّمون وتوهّموا أنّهم يتكلّمون في الذات فذلك لجهلهم بالفرق بين الذات والمرتبة. فإنّ مرتبة الألوهيّة هي مرتبة التقييد، ومنها تنزّلت الشرائع وأرسلت الرسل، وهي المأمور بطلب العلم بها. وأمّا الذات المطلقة فقد نهينا عن التفكّر فيها. قال سيّدنا في هذا الكتاب: الذات مجهولة فما هي علّية ولا معلولة، ولا هي للدليل مدلولة، فإن من شأن وجه الدليل أن يربط الدليل بالمدلول، والذات لا ترتبط، كما لا تختلط. (جزائري، مواف٣، ١٣٢٥، ١٥)

مرتبة الإنفعال

- إنّ المرأة من حيث ما هي امرأة مظهر مرتبة الانفعال، وهي مرتبة الإمكان. ومرتبة الانفعال، وهي مرتبة الإمكان والقبول، لتأثير مرتبة الفعل، وهي مرتبة الألوهة، مرتبة الأسماء؛ ما ظهر لأسماء الألوهة أثر، ولا عرف لها خبر. إذ علّة التأثير والإيجاد مركّبة من الفاعل، وهي مرتبة الألوهة والوجوب. ومن القابل، وهي مرتبة الإمكان والانفعال. فلذا كان الفاعل لا يفعل في المستحيل، فإنّه لا يقبل التأثير، ولا ينفعل لفعل الفاعل. (جزائري، مواف٢، ٧٤٤، ٧)

مرتبة ذات

- للحق - تعالى - مرتبتان: مرتبة ذات، وهي مرتبة الإطلاق، ومرتبة صفات، وهي مرتبة التقييد. فالذات هي الهوية والغيب المطلق الذي لا يصحّ أن يعلم ولا أن يجهل، لأن ما لا يرد عليه العلم لا يرد عليه الجهل، فالذات لا كلام لأحد فيها بعبارة ولا إشارة. وجميع من تكلّم في الإلهيات من صوفي وعارف ومحقّق إنّما كلامه في مرتبة الصفات، وهي مرتبة الألوهية، وإن جهل المتكلّمون وتوهّموا أنّهم يتكلّمون في الذات فذلك لجهلهم بالفرق بين الذات والمرتبة. فإنّ مرتبة الألوهيّة هي مرتبة التقييد، ومنها تنزّلت الشرائع وأرسلت الرسل، وهي المأمور بطلب العلم بها. وأمّا الذات المطلقة فقد نهينا عن التفكّر فيها. قال سيّدنا في هذا الكتاب: الذات مجهولة فما هي علّية ولا معلولة، ولا هي للدليل مدلولة، فإن من شأن وجه الدليل أن يربط الدليل بالمدلول، والذات لا ترتبط، كما لا تختلط. (جزائري، مواف٣، ١٣٢٥، ٩)

مرتبة الصفات

- للحق - تعالى - مرتبتان: مرتبة ذات، وهي مرتبة الإطلاق، ومرتبة صفات، وهي مرتبة التقييد. فالذات هي الهوية والغيب المطلق الذي لا يصحّ أن يعلم ولا أن يجهل، لأن ما

لا يرد عليه العلم لا يرد عليه الجهل، فالذات لا كلام لأحد فيها بعبارة ولا إشارة. وجميع من تكلّم في الإلهيات من صوفي وعارف ومحقّق إنّما كلامه في مرتبة الصفات، وهي مرتبة الألوهية، وإن جهل المتكلّمون وتوهّموا أنّهم يتكلّمون في الذات فذلك لجهلهم بالفرق بين الذات والمرتبة. فإنّ مرتبة الألوهيّة هي مرتبة التقييد، ومنها تنزّلت الشرائع وأرسلت الرسل، وهي المأمور بطلب العلم بها. وأمّا الذات المطلقة فقد نهينا عن التفكّر فيها. قال سيّدنا في هذا الكتاب: الذات مجهولة فما هي علّية ولا معلولة، ولا هي للدليل مدلولة، فإن من شأن وجه الدليل أن يربط الدليل بالمدلول، والذات لا ترتبط، كما لا تختلط. (جزائري، مواف٣، ١٣٢٥، ١٣)

مرتبة الظهور

- الصور عدم متخيَّل وجوده. غير أنّ الصور ظهرت لظهور الوجود الحق متلبّسًا بها، إذ ظهوره بلا صورة متخيَّلة محال، لأنّه لا صورة له. فظهرت به وظهر بها مع عدمها. ولا يقال في الصورة إنّها عين ما قامت به، لأنّها عدم. والمقوِّم لها وجود. ولا يكون العدم عين الوجود، ولا أنّها غيره، لأن الغيرين عند المتكلّمين أمران وجوديان، وليس إلّا وجود واحد، لا قديم ولا حادث، وإذا قيل: إنها غير؛ فهي غيرية اعتباريّة لا حقيقة. وكذا إن قيل: إنّها عين؛ بمعنى أنّ الظاهر عين المظهر؛ فهو مجاز أيضًا، لأنها شؤنه في مرتبة التعيّن الأول، فلا يقال: إنّها عين ولا غير. وإن قيل: في مرتبة الظهور، إنها أحكام الاستعدادات، أعني الصور. وما يتبعها من الأحكام زيادة إيضاح، أن الأعيان الثابتة هي حقائق الممكنات في العلم، ولا وجود لها أزلًا وأبدًا، وإنما لها الثبوت. ولو وجدت؛ لكان قلبًا لحقيقتها. وقلب الحقائق محال. فكلُّ ممكن، له حقيقة وماهيّة في العلم، وليست غير العلم، ولا العالم، لأنّ علمه عين ذاته، عند المحقِّقين، فإذا أراد الحق - تعالى - أن يظهر بأحوال عين من الأعيان الثابتة، ويظهرها؛ توجّه بإرادته وكلامه على تلك العين الثابتة، فكانت هذه الصورة المحسوسة، وهي معان اجتمعت فكانت منها صورة قائمة بنفسها في بادئ الرأي والتخيّل، وهي نسبة بين الوجود الحق وبين عينها الثابتة التي كان التوجّه إليها من الوجود الحق. (جزائري، مواف١، ١٢٨، ٢٢)

مرتبة الواحدية

- لهذا التعيُّن الثاني والمرتبة الثانية أسماء كثيرة لكثرة وجوهها واعتباراتها، منها: مرتبة الواحديّة، وهو أشهرها وأكثرها دورانًا في كلام القوم. سمِّي بذلك لأنّه اعتبار الذات من حيث انتشاء الأسماء منها، ومن حيث اتّحادها من جهة كون كل إسم دليلًا عليها، وإن كان يفهم منه معنى يتميَّز به عن غيره، فسمِّيت الذات واحدًا بالاعتبار الذي صار به الكل متوحّدًا في الدلالة عليها. قال إمام العلماء شيخنا محيي الدين: "ليس في الأسماء الإلهية إسم علم على الذات إلّا الإسم الواحد الأحد" انتهى. وفي الواحديّة تظهر الذات إسمًا والإسم ذاتًا، ولهذا ظهر كل إسم عين الذات وعين كل إسم من الأسماء الأخر، لاشتراك الأسماء في الذات، وظهور الذات بكلِّ ما ظهر من الأسماء. فإذا تجلّت الواحدية؛ فما ثمّ خلق، بل ما يدرك حقٌّ، لظهور سلطانها بكل

صورة في الوجود، والأسماء الثابتة للذات في هذه المرتبة الواحدية، منها أسماء أجناس أصول كالأسماء السبعة، "الحي، العليم، القادر، المريد، المتكلّم، السميع، البصير" عند المتكلّمين أهل العقول. "والحي، العالم، المريد، القائل، القادر، الجوّاد، المقسط" عند أهل الكشف والشرح والوجود. والأسماء التسعة والتسعين، الوارد بعضها في الكتاب وبعضها في الأحاديث متفرّقة. ومنها أسماء كالأشخاص والجزئيات النازلة ولا نهاية لها، إذ لكلّ مخلوق من أول مخلوق إلى غير نهاية له؛ إسم يخصُّه، هو الذي اقتضى من الذات الغنية إيجاد ذلك المخلوق، وإبرازه من العدم إلى الوجود. والله واسع عليم. (جزائري، مواف٢، ٦١٦، ١٨)

مرتدّ

- إنّ المسلم إذا زعم أنّ للّه ولدًا فهو مرتدّ. (وهاب، عس، ١٦٩، ٢)
- المرتدّ وهو المسلم الذي يكفر بعد إسلامه. (وهاب، عس، ١٧٣، ٢٧)

مرجع

- ضبط العقار بالكيل والتكسير المبني عليه أخذ المثال بالتدقيق الهندسي مما لا يمنع منه النظر الشرعي لما يحصل به من نفي الجهالة وضبط الحق المباع، والغالب على الأملاك التونسية الاكتفاء بتحديدها من الجهات الأربع على الوجه السابق. وقد يقع ضبط الأرض المتّسعة بقدر البذور على حسب ما تفلحه الماشية، وهو ضبط مختلف بحسب اختلاف جهات المملكة، ففي مثل جهات ماطر وغيرها من النواحي الشمالية التي هي مركز الفلاحة تقدّر الماشية بمائة واثنين وتسعين مرجعًا، وفي أحواز الحاضرة مثل اريانة تقدّر بمائة وستين مرجعًا بحساب أربعين مرجعًا طولًا وأربعين عرضًا، والمرجع عبارة عن قيس حبل ديواني طولًا ومثله عرضًا، والحبل الديواني طوله خمسون ذراعًا والذراع أربعة وعشرون أصبعًا. ويقدّر المرجع بالبذر على حسب اختلاف الأراضي، فأكثر الأراضي قبولًا للبذر يكون المرجع فيه مزرعة لمكيل أربعة أصواع وأدناها مزرعة لصاعين فقط ومتوسّطها فيما بين ذلك. وحيث تعين تقدير المراجع بالأذرع سهل تصيير تقدير الماشية بحساب الهكتار الذي هو عبارة عن مكسر عشرة آلاف ميترو، ومنه يعلم أن التقدير بالماشية أو بالبذر لا يفيد تعيين تكسير المساحة على التحقيق لما علمت من اختلاف اعتبار عدد المراجع في الماشية واختلاف بذر المرجع بحسب اختلاف الجهات، لكن على كل حال يمكن أن يقال على سبيل التقريب أن متوسّط مزرعة الماشية نحو الإثني عشر هكتارًا وذلك مبلغ مائة وعشرين ألف ميترو مربّعًا لكن هذا التقدير لا يمكن الاعتماد عليه بوجه. (سنوسي، مدر، ٥١، ٥)

مرسل

- المرسل: ما رفعه تابعي، أو تابعي كبير إلى النبي صلّى الله عليه وسلّم وهو ضعيف لا يحتجّ به، كما عند الشافعي وجماعة، واحتجّ به أبو حنيفة ومالك في المشهور عنه، ولهم فيه تفاصيل مبيّنة في محالها. (سنوسي، موم، ٥٠، ٨)
- قال ابن الأنباريّ في "لمع الأدلّة": المرسل هو الذي انقطع سنده: نحو أن يروي ابن دريد عن أبي زيد، وهو غير مقبول؛ لأنَّ العدالة

شرط في قبول النَّقل، وانقطاع سند النَّقل يوجب الجهل بالعدالة، فإن لم يُذكر لا تُعرف عدالته. وذهب بعضهم إلى قبول المرسل؛ لأنَّ الإرسال صدر ممَّن لو أُسنِد لقُبِل ولم يُتَّهم في إسناده، فكذلك في إرساله. وهذا اعتبار فاسد؛ لأنَّ المسند قد صُرِّح فيه باسم النَّاقل، فأمكن الوقوف على حقيقة حاله، بخلاف المُرْسَل؛ فبان بهذا أنَّه لا يلزم من قبول المُسند قبول المرسل. (مخان، بصل، ١٣٣، ١٠)

مرصد

- المرصد وهو فيما إذا احتاج المتولي لإقامة الوقف أو لعمارته وجد من يبذل له في الخلو مقدار الحاجة على أن يكون قدر الكراء دون أجر المثل، ولم يجد من يستأجره بأجرة المثل مع دفع ذلك المبلغ اللازم للعمارة، فهذا تجوز سكناه بدون أجرة المثل للضرورة، وقد ذكره أمين ابن عابدين فيكون من نوع خلو المفتاح الجاري بتونس. (سنوسي، مدر، ١٥٩، ١٨)

مرفوع

- المرفوع: ما أضيف إلى النبي صلّى الله عليه وسلّم من قول، أو فعل أو تقرير، متّصلًا كان، أو منقطعًا. (سنوسي، موم، ٤٨، ٥)

مرق من الدين

- إن المنتسب إلى الإسلام قد يمرق من الدين وذلك بأمور: منها: الغلوّ الذي ذمّه الله مثل الغلوّ في عديّ بن مسافر أو غيره بل الغلوّ في علي بن أبي طالب، بل الغلوّ في المسيح ونحوه، فكل من غلا في نبي أو صحابي، أو رجل صالح، وجعل فيه نوعًا من الإلهيّة مثل أن يقول يا سيدي فلان أغثني أو أنا في حسبك ونحو هذا فهذا كافر يستتاب، فإن تاب وإلّا قتل، فإنّ الله سبحانه إنّما أرسل الرسل، وأنزل الكتب ليعبد ولا يدعى معه إله آخر، والذين يدّعون مع الله آلهة أخرى مثل الشمس والقمر والصالحين والتماثيل المصوّرة على صورهم لم يكونوا يعتقدون أنّها تُنزِل المطر، وتُنبِت النبات، وإنّما كانوا يعبدون الملائكة والصلاحين ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله فبعث الله الرسل، وأنزل الكتب تنهى أن يدعى أحد من دونه لا دعاء عبادة ولا دعاء استغاثة. (وهاب، رشح، ٦٧، ١٣)

مريد

- (مريد) أي له (الله) إرادة يخصّص بها الممكنات ببعض ما يجوز عليها من الأحوال (في خلقه) سبحانه وتعالى أي في مخلوقاته، (يفعل ما) أي شيء أو الذي (يريد) أي يريده من خير أو شرٍّ أو نفع أو ضرّ. (نابلسي، رق، ١٢، ١٩)
- اتّفق كل على إطلاق القول بأنّه تعالى مريد، وشاع ذلك في كلامه وكلام أنبيائه عليهم الصلاة والسلام، ولا يفهم من قولنا مريد بحسب اللغة إلّا ذات ثبت لها الإرادة، إذ لا يتعقّل مريد بلا إرادة وإن نازع في ذلك المعتزلة. (بيجوري، تمر، ٣٩، ٩)
- مريد أي وحيث وجبت له الإرادة فهو مريد، وهو الذي تتوجّه إرادته إلى المعدوم فتخصّصه بالوجود بدلًا عن العدم مثلًا. (بيجوري، تمر، ٤٥، ٢٤)

مريد لله

- فمن زالت نفسه شهد وجه الله تعالى في كل

شيء وشهد كل شيء هالكًا فانيًا وتحقّق بأنّه مريد للّه تعالى على كل حال في يقظته وغفلته؛ ومن بقيت نفسه معه شهد كل شيء ولا يشهد وجه الله تعالى أبدًا فلا يقدر يتحقّق بأنّه مريد للّه تعالى أبدًا، بل لو أنصف وجد إرادته لغير الله تعالى في عين إرادته للّه تعالى عنده، والله بصير بالعباد. (نابلسي، رت، ٨٦، ١٩)

مزاح

- المزاح: هو أن يظهر المتكلّم في كلامه انبساطًا مع الغير من غير إيذاء أو به تميّز عن الهزء والسخرية، وهذا النوع معروف، والعجب أنّه ما جعله أحد من أدباء العرب نوعًا برأسه ولا أدخله في سلك الأنواع، وأحسن المزاح ما يكون خاليًا عن الفحش أن تسمعه العذراء في خدرها لم تستح كما قيل في الهجو، وكان رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يمازح ولا يقول إلّا حقًّا من جملتها أنها قالت له امرأة يا رسول الله ادع الله أن يدخلني الجنة فقال صلّى الله عليه وسلّم يا أم فلان أن الجنة لا تدخلها العجوز، فولّت تبكي فقال أخبروها أنها لا تدخلها وهي عجوز أنّ الله تعالى يقول: ﴿إِنَّآ أَنشَأْنَٰهُنَّ إِنشَآءً﴾ ﴿فَجَعَلْنَٰهُنَّ أَبْكَارًا﴾ (الواقعة: ٣٥ - ٣٦) أي عند دخولهن الجنّة، ثم المزاح تارة يكون ظاهره الهزل وباطنه الجدّ كما تقدّم في المزاح النبوي، وتارة يكون ظاهره الجدّ وباطنه الهزل كما قال جميل بن معمر العذري:

وخرجت مختفيًا أُلِمُّ ببيتها
حتى ولجتُ إلى خفي المولج
قالت ورأس أبي وأكبر أخوتي
لأنبّهنّ القوم إن لم تخرج

(محان، غبم، ٣١، ٦)

مزاحمة

- لجميع الناس مطلوب واحد، هم عليه متزاحمون وإلى الاختصاص به متسابقون، وهم مع ذلك مضطرّون إلى مساعدة بعضهم بعضًا. إذ كان كل واحد، كما ترى، لا يمكنه أن يستقلّ بتحصيل جميع حاجاته، سيّما والإنسان ضعيف البدن لا يقاوم سبعًا ولا يكف عادية بهيمة. فلو فرضنا أنه يعيش فيما خلق الله من ماء وشجر، يتغذّى بالثمار ويستتر بالأوراق، فكيف له بدفع السباع الكاسرة، وكفّ البهائم العادية؟ لا يتهيّأ له ذلك إلّا بالإجماع والمساعدة على اتّخاذ أشياء تقوم له مقام أنياب السباع ومخالبها وقرون البهائم وما اختصّت به تلك الحيوانات من قوة البطش وسرعة العدد وبُعد الوثب، إلى غير ذلك ممّا خلا الإنسان عن بعضه. ومنه يتبيّن لك معنى قولنا إن المعلّم الأول هو طبيعة الموجودات وحاجة الإنسان. فالناس بين مزاحمة تقتضي عداوة ومساعدة تقتضي محبّة، وهما الأصل الذي يدور عليه جميع أعمال الإنسان. فيجب اعتبارهما إدامة ملاحظتهما ومحاولة إضعاف الأولى إذا كانت أصل كل ضرر وتقوية الثانية إذ كانت أصل كل منفعة. وذلك وإن كان في وجدان كل واحد، وهو شاعر به، وإن لم يجد أن يعبّر عنه، فلا سبيل إلى جعل جميع الناس يعتبرونه ويهتمّون بتعديله. فوجب إفراد طبقة منهم لملاحظة ذلك وتعديله وضبط كل عند حدّ. فإن كانت هذه الطائفة عارفة خيره، اجتهدت في إضعاف معنى العداوة بضبط المزاحمة ووضع الحدود لها وتقوية معنى المساعدة. وتلك الطائفة هي التي تسمّى ملوكًا وحكّامًا وأمراء، إلى غير ذلك من الأسماء، وإن كانت على غير تلك الصفة قويَ أمر

العداوة لسبقها وضعف أمر المساعدة. (حرصيفي، ركث، ٩٨، ٨)

- إنّ العداوة بين الناس أمر فطري تقتضيه المزاحمة، والمحبة أمر طارئ تقتضيه المساعدة، فكيف تخدعك الأماني الكاذبة وتلهيك المطامع الفاسدة عن اعتبارهما، وإدامة رعايتهما وبناء الأحكام عليهما وتعقل الدين من جهتهما، فإنّك حينئذٍ تفهم معنى الدين فهمًا حقًّا، يمكن من قلبك محبّته ويبعث اجتهادك في تعرف أسرار أحكامه في كل باب من أبوابه. وحيث تقرّرت في نفسك هذه المعاني، وتحقّقت منها، وإن كانت بعبارة إجمالية، فأنت إذًا لا محالة متمكّن من تفصيلها وتفريع الفروع على أصولها. (حرصيفي، ركث، ٩٩، ١٠)

مزايا

- إنّ للملوك في ممالكهم حقوقًا تُسمّى بالمزايا، وعليهم واجبات في حق الرعايا، فمن مزايا الملك أنّه خليفة الله في أرضه، وإنّ حسابه على ربه، فليس عليه في فعله مسؤولية لأحد من رعاياه، وإنّما يذكر للحكم والحكمة من طرف أرباب الشرعيات أو السياسيات برفق ولين، لإخطاره بما عسى أن يكون قد غفل منه، مع حسن الظن به، لقوله صلّى الله عليه وسلّم: "الدين النصيحة"، فقلنا: لمن يا رسول الله؟ قال: "للّه ولكتابه ولرسوله ولأئمّة المسلمين وعامّتهم". (طهطاوي، اكا١، ٥١٩، ٢٨)

مزج الدين بالسياسة

- كثيرًا ما مُزج الدين بالسياسة، ونتج من ذلك أضرار لا تحصى. والبرهان مملكة المصريين القديمة ومملكة الهند والصين وغيرها. لأنهما ضدّان. لأن أساس الدين هو الاختيار بحسب الاقتناع وهو يتعلّق بكل إنسان على حدّته. وأما أساس السياسة فهو عام وهو الرضوخ لما يستحسنه أكثر جمهور ارتبط أفراده بعضهم ببعض برباطات الصوالح المدنية. وهذا الرضوخ هو إلزامي بخلاف الرضوخ للدين فإنه اختياري. لأنه مع وجود السياسة ينحصر الدين في خصوصيات نسبة الإنسان إلى خالقه وإلى نفسه وقريبه في الأمور الفكرية أي التي لا نتائج لها كالحسد وما أشبه. ولذلك قد أصبح الدين مما يمكن أن تصير موافقته لروح العصر. لا نقول: إنه يقتضي أن يصير تغييرِ أصول الدين لمناسبة روح العصر لأنه لا يمكن أن يخضع الإنسان ما يؤمن أنه يقوده إلى سعادة أبدية لما لا بقاء له. لأنّ ذلك إنّما يكون ضربًا من الحماقة. ولكن لا يخفى أنه لا يوجد دين يمنع أهله من موافقة روح العصر في الأمور المدنية. لأنّ الدين لا يتعرّض للأمور المعاشية. فإنه لا يقول لصاحبه مثلًا إذا نحت حجرًا فابدأ بنحت زاويته أو الجهة الفلانية منه، كما أنه لا يكلّفه محبّة قوم دون آخرين ممّن هم من غير أهل دينه. فإن علّمه أن يحب الجميع فيوفّر عليه أثقالًا كثيرة، وإن علّمه غير ذلك ورأى أنه لا اقتدار له على القيام بحق ذلك التعليم قيامًا مستوفيًا فتركه إيّاه هو من قبيل الضرورات التي تبيح المحظورات، ولذلك لا حرج عليه إذا وافق روح العصر وسلك بحسب مقتضياته وهو محافظ في كل ما يمكنه المحافظة عليه من أصول دينه. (سبستاني، فجل١، ٩٧، ٣٥)

مِزر

- أمّا المتّخذ من الحبوب والحلو فهو حلال وإن اشتدّ وقذف بالزبد إذا شرب منه دون القدر

المسكر ويسمّى بالنبيذ، ويختلف باختلاف ما يضاف إليه، لكن نبيذ الحنطة يسمّى بالمِزر بكسر الميم كما في المغرب. (جبرتي، رش، ٦٢، ٢٢)

مزية

- المزية حق يستحقّ به صاحبه التقدُّم على غيره وهي معفاة من التقييد، وقد ذكر فقهاءنا في الحقوق المتعلّقة بالتركة أنها منحصرة بالاستقراء في خمسة، لأنّها إمّا أن تكون ثابتة قبل الموت أو بالموت، فالثابت قبل الموت إمّا أن يتعلّق بعين وهو الحقوق العينيّة كالرهن، وإمّا أن يتعلّق بذمّة الميت كالديون المرسلة أي الخالية عن رهن، والثابت بالموت من الحقوق إمّا أن يكون للميت وهو مئون تجهيزه من غسل وكفن ودفن، أو يكون لغيره بجعله هو كالوصيّة أو بسبب شرعي وهو الإرث بالفرض ثم التعصيب، وهذه الحقوق الخمسة تقضي على الترتيب ولو استوفى بعضها التركة، وللمتقدّم منها مزية على غيره. (سنوسي، مدر، ٢٠١، ١٦)

مسؤولية الحكام

- إنّ مسؤولية الحكّام في هذه الأيام هي أكثر جدًّا من مسؤوليتهم في الأيام السالفة. ولو أردنا البحث في كل جهة من جهات السياسة للوقوف على كيفيّتها نرى تارة ما لا يسرُّنا وتارة ما يسرّنا. ولكن البحث والمقابلة الآن هما في الأساس الموضوع دستورًا للحكومة ومقابلته بما مضى. وهذا هو مما لا يحتاج إلى البيان. لأن مولانا السلطان الأعظم قد غيّر تلك الأساسات الغير المنتظمة وأقام أساسات أخرى بحسب روح العصر الذي هو العدل والمساواة والتقدّم أدبيًا وماديًا. ولذلك لا بدَّ من قطع النظر إجمالًا عن كيفيّة الإجراء في الوقت الحاضر. والشاهد ما هو جار في كل أين وآن من الإصلاح حتى أنه يكاد لا يرى دائرة من دون أن يرى فيها تأثيرات الإصلاح. (سبستاني، فجل١، ٩٤، ٢٥)

مسؤولية الوزراء

- أما مسؤولية الوزراء فمعناها أن يكونوا تحت احتساب مجلس الوكلاء مباشرة كما هو موجود في سائر الممالك الكونستيتوسيونية ما عدا الدولة الفرنساوية اليوم، فإنّ وزراءها مسؤولون للملك وهو مسؤول للمجلس، ومن آثار المسؤولية المذكورة أن أمور الإدارة المتقدّم أنّها من حقوق صاحب الدولة يتوقّف إنجازها على إجازة الوزراء بحيث لا يبرم أمرًا منها حتى يستشيرهم، وأنّهم لا يمكنهم البقاء في الخدمة إلّا إذا كان غالب أعضاء مجلس الوكلاء موافقًا في سياستهم، فعلم أن المجلسين المذكورين لا يتداخلان في تفاصيل الإدارة وإنّما دأبهما وضع القوانين وحفظها بالاحتساب على الدولة. ومن أعمالهما عند الاجتماع النظر وإعطاء الرأي فيما يعرض على كل منهما من النوازل المهمّة الداخلية والخارجية، وسؤال الوزراء عمّا يظهر لهما متى شاء والقدح في سيرتهم خصوصًا مجلس الوكلاء، وعلى الوزراء الجواب عن جميع ذلك وتقع المجادلة بالمجلس علنًا بين القادح والمدافع، ليتّضح الحال ويظهر المصيب من المخطئ. فإذا اتّفق غالب مجلس الوكلاء على تصويب سياسة الوزراء بعد التأمّل في أدلّة القادح والمدافع تيسّر للوزراء البقاء في الخدمة

وتحصل حينئذٍ فائدة الدولة والمملكة. (تونسي، أقوم، ٨٣، ٩)

- الوزراء من حيث أنّهم مطالبون بتصرّفات الدولة عند البارلمان، ولذلك لا يبدي الملك أمرًا حتى يستشير وزراءه، ثم الوزراء لا يمكن بقاؤهم في التصرّف إذا لم يكن غالب أعضاء المجلس موافقًا لسياستهم وهو معنى مسؤولية الوزراء، وصورة موافقة المجلس في ذلك أن تعرض على أعضائه سائر النوازل الداخلية والخارجية وذلك من حقوقه كما أن له أن يسأل الوزراء عمّا يظهر له متى شاء أو يقدح في سيرتهم، وعلى الوزراء الجواب فينشأ عن ذلك مجادلة بالمجلس بين القادح والمدافع. (تونسي، أقوم، ٢٠٢، ٦)

مساعدة

- لجميع الناس مطلوب واحد، هم عليه متزاحمون وإلى الاختصاص به متسابقون، وهم مع ذلك مضطرّون إلى مساعدة بعضهم بعضًا. إذ كان كل واحد، كما ترى، لا يمكنه أن يستقلّ بتحصيل جميع حاجاته، سيّما والإنسان ضعيف البدن لا يقاوم سبعًا ولا يكفّ عادية بهيمة. فلو فرضنا أنه يعيش فيما خلق الله من ماء وشجر، يتغذّى بالثمار ويستتر بالأوراق، فكيف له بدفع السباع الكاسرة، وكفّ البهائم العادية؟ لا يتهيّأ له ذلك إلّا بالإجماع والمساعدة على اتّخاذ أشياء تقوم له مقام أنياب السباع ومخالبها وقرون البهائم وما اختصّت به تلك الحيوانات من قوة البطش وسرعة العدو وبُعد الوثب، إلى غير ذلك ممّا خلا الإنسان عن بعضه. ومنه يتبيّن لك معنى قولنا إن المعلّم الأول هو طبيعة الموجودات وحاجة الإنسان. فالناس بين مزاحمة تقتضي عداوة ومساعدة تقتضي محبّة، وهما الأصل الذي يدور عليه جميع أعمال الإنسان. فيجب اعتبارهما إدامة ملاحظتهما ومحاولة إضعاف الأولى إذا كانت أصل كل ضرر وتقوية الثانية إذ كانت أصل كل منفعة. وذلك وإن كان في وجدان كل واحد، وهو شاعر به، وإن لم يجد أن يعبّر عنه، فلا سبيل إلى جعل جميع الناس يعتبرونه ويهتمّون بتعديله. فوجب إفراد طبقة منهم لملاحظة ذلك وتعديله وضبط كل عند حدّ. فإن كانت هذه الطائفة عارفة خيره، اجتهدت في إضعاف معنى العداوة بضبط المزاحمة ووضع الحدود لها وتقوية معنى المساعدة. وتلك الطائفة هي التي تسمّى ملوكًا وحكّامًا وأمراء، إلى غير ذلك من الأسماء، وإن كانت على غير تلك الصفة قويَ أمر العداوة لسبقها وضعف أمر المساعدة. (حرصيفي، ركث، ٩٨، ٨)

مساقاة

- منفعة العقار في شريعتنا مذكورة في أبواب مختلفة وعلى وجوه مختلفة لأنها في الأصل إمّا أن تكون لمالك العقار تابعة لملكيته بالثمن أو العطية الشاملة للهبة والصدقة، وتقدّمت في الكلام على الملك العقاري، أو تكون منفعة العقار قائمة بنفسها في مقابلة عوض كالكراء الشامل لأنواع من الخلوات الآتية وتولية الإنزال وسائر التروك، أي ترك حق الانتفاع للغير بالتخلّي كالبركة والملاحة، وسبق الكلام عليهما، والجلسة والجزاء الآتيين على رأي، وكذلك المساقاة وهي قيام بمؤونة النبات من شجر ونحوه بقدر من الغلّة، والمغارسة وهي عقد على تعمير أرض بشجر بقدر معلوم أو بجزء من الأصل، ورهن الاستغلال وهو ما

ينتفع به مرتهنه مدّة بقاء المال في ذمّة الراهن. (سنوسي، مدر، ١٣٧، ٨)

مساقاة جارية

- مسألة المساقاة الجارية بتونس وهي عبارة على القيام بمؤونة النبات بقدر من الغلّة يأخذه العامل، ولمّا كان السقي أعظم المؤونة نسب العقد إليه، فتصحّ في الشجر والزرع والمقاثي والورد والقطن، وشرطها العجز عن القيام به. (سنوسي، مدر، ١٠٥، ٣)

مسألة

- إعلم أنّ المركّب التام المحتمل للصدق والكذب يُسمّى كما قاله في التلويح من حيث اشتماله على القضاء بمعنى الحكم قضية، ومن حيث احتماله للصدق والكذب خبرًا، ومن حيث إفادته الحكم إخبارًا، ومن حيث كونه جزء من الدليل مقدّمة، ومن حيث كونه يطلب بالدليل مطلوبًا، ومن حيث كونه يحصل من بالدليل نتيجة، ومن حيث كونه يسئل عنه مسألة، ومن حيث كونه يفتقر إلى دليل دعوى ومن حيث كونه محلًا للبحث مبحثًا، فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات. (بيجوري، حبم، ٧١، ٣٢)

مسألة شرقية

- في خطاب اللورد دربي وزير خارجية إنكلترا السابق ما يغني عن كل تفصيل وتخمين، فإنّه قد لزم طرق الصراحة وكشف الستار عن أمور طالما تأسّست التخمينات عليها وأظهرت الجرائد بعضها، ولكلامه أهمّية لوقوفه على أسرار السياسة وإدراكه دانيها وقاصيها، ومن المحقّق أنه قد كتم بعض الأمور على أن ما أظهره كافٍ لإنارة العقول وإخراج الأفكار من الظلام الحالك الذي حُفت به منذ فتحت المسألة الشرقية وقد عرفنا ميل كل دولة وما تخاله إنكلترا من الحمل على مصر، وقد استخفّ بذلك على أنّه صمت عن وادي الفرات والسيادة في البحر الأسود وتمهيد الطرق لمطامع أخرى، والوزير الأول لم يرد عليه ولا يخفى أن نسبة ما ظهر إلى ما لم يظهر هو نسبة العشرة إلى المائة. وإذا حسبنا الأخبار الواردة علينا مؤخّرًا كأخبار سابقة لا تلبث أن تنقض بإفادات تابعة تكون الأحوال على ما كانت عليه منذ بداية الحرب محجوبة الاستقبال بستار كثيف لا تدلّ عليه الحال، فما لنا وللاستقبال فلنكتف بالبحث عن الحال بعد أن وقفنا على آراء اللورد دربي المتعلّقة بالاستقبال، والظاهر أنّ الإنكليز كالروس يتجهّزون ويتأهّبون بقلب خفوق وفرائص مرتعدة لأنّهم إذا سمحوا بوقوع العدوان يفتحون أتونًا من النار ربما عجزت أوروبا عن سدّه إذا لم يتيسّر لها أن تطفئ ناره، وألمانيا لا تروم إضعاف روسيا حليفتها وربما كانت تروم أن يكون لها فضل صيانة السلم دفعة بعد أن كانت علّة تكديره أكثر من مرّة، ولكلامها نفوذ عظيم في روسيا والنمسا وإنكلترا، فإن عند كل منها ميلًا عظيمًا إلى مجانبة الحرب، وفضلًا عن ذلك قد ألحّت ألمانيا على روسيا بالتساهل والتلاين ووصفت لها إصابة ذلك وفوائد التفاوض والتباحث في مؤتمر فمالت روسيا إلى إجابة طلبها كما يظهر من كتابات جرائدها الشبيهة بالرسمية، فشكت إبهام اعتراضات اللورد سالسبوري وزير خارجية إنكلترا وطلبت إليه أن يصرّح ويوضّح

ويبيّن ما يطلب، وبادر البرنس كورتشاكوف إلى إبراز جواب على إعلان ذلك اللورد وردّ على اعتراضاته مادة فمادة وقد دعا به أيضًا الحكومة الإنكليزية إلى إبراز الآراء التي تؤول إلى تسوية المشاكل الجارية، وقد كرّر فيه ما قاله من أن جميع الدول أصبحت عالمة بمعاهدة سان استيفانو وهي حرّة بأن تبحث عنها في المؤتمر. وقد قالت ألمانيا لحكومة روسيا أن إصرارها على إنفاذ تلك المعاهدة يفتح أبواب حرب، ربما كانت تبيت روسيا فيها بدون عضد، وقد تقرّر في العقول أن روسيا أصبحت ترغب في ترقية أسباب إلتئام المؤتمر وأن تراعي خواطر الدول كلها بطرح المعاهدة بتمامها أمام المؤتمر للبحث عنها، ومع ذلك لم تفتر الدول عن اتّخاذ الاحتياطات اللازمة، فإنكلترا قد أرسلت سفنها لنقل الجنود من الهند إلى مالطة وروسيا قد أمرت بجمع كل جيشها والنمسا لم تنفكّ عن التأهّب وكل من الفريقين المتنازعين يحاول نوال محالفة دولتنا ومن لم يسرّ يا ترى بخبر تصميمها على المحايدة ولا يحق للروس أن يعترضوا على إنشاء الاستحكامات الدفاعية بين الآستانة وسان استيفانو، لأن للمتحايد حقوقًا منها أن لا يدخل المتحاربون أرضه ولا ما يخصّه من البحار ولذلك لم تنقطع حكومتنا عن التحصين من جرّاء اعتراض قوّاد الروس وتعيين صادق باشا دليل التحايد التام في الحال، والروس قد أرسلوا جنودًا من سان استيفانو إلى روسيا وهم جنود الطوابير التي لحقت بها أضرار عظيمة في الحرب على أنّهم قد جاءوا بنجدات تزيد كثيرًا عنها وقد استولوا على رومانيا محافظة على طريقهم وخطّ رجوعهم ولدفع النمساويين إذا تقدّموا. أمّا الرأي العام في الآستانة فيضادّ الاتّحاد مع روسيا. (سبستاني، فجل٢، ٤٩٤، ٢٨)

مسانيد

- حديث في أواخر عصر التابعين تدوين الآثار، وتبويب الأخبار، لما انتشر العلماء بالأمصار، وكثر الابتداع من الخوارج والروافض ومنكري الأقدار، فأوّل من جمع في ذلك: الربيع بن صبيح، وسعيد بن أبي عروبة وغيرهما. فكانوا يضعون كل باب على حدته، إلى أن قام كبار أهل الطبقة الثالثة في منتصف القرن الثاني، فبوّبوا فيه الأحكام. فصنّف الإمام مالك الموطأ، وتوخّى فيه القوي من حديث أهل الحجاز، ومزجه بأقوال الصحابة، وفتاوي التابعين ومن بعدهم. وصنّف ابن جريج بمكّة، والأوزاعي بالشام، وسفيان الثوري بالكوفة، وحماد بن سلمة بالبصرة، وهشيم بواسط، ومعمر باليمن، ومحمد بن المبارك بخراسان، وجرير بن عبد الحميد بالري؛ وكان هؤلاء في عصر واحد، فلا يدري أيهم سبق؛ ثم تلاهم كثير من أهل عصرهم في النسج على منوالهم، إلى أن رأى بعض الأئمة أن يفرد حديث النبي صلّى الله عليه وسلّم خاصة، وذلك على رأس المائتين، فصنّفوا المسانيد. (سنوسي، موم، ٩، ١٧)

مساواة

- للمساواة عارض قوي جدًّا وهو الدين. وللحريّة عارض أساسه محبة الذات لقيام السلطة وحفظ المركز وهو السياسة. ولترقية أسباب تقدّم العالم خصوصًا وعمومًا عارضان وهما الدين والسياسة. هذا مع قطع النظر عن

عوارض أخر قانونية وعن العوارض الطبيعية التي نظرًا لرحمة الباري سبحانه وتعالى تكاد لا تضرُّ شيئًا بالعالم لأنها إذا أضرّت هنا عوّضت هناك. فبناء على ذلك قد أصبح لروح العصر الحاضر ضدّان قويّان وهما الدين والسياسة. وليس المقصود مطلق وجود الدين ومطلق وجود السياسة لأنهما ركنا حفظ الميزانية وراحة العباد وبدونهما يخرب نظام الكون البشري وتقف حركته. ولكن المقصود إنّما هو الدين بالنظر إلى تفاعله في ما لا يتعلّق به ويضادُّ مبادئه وإلى استخدامه للقيام بأعمال ليس من خصوصياته القيام بها كتحميل الدولة الإنكليزية رعاياها الكاثوليكيين والإيرلنديين مثلًا مصاريف الكنائس البروتستانتية. ولا يخفى أنّ العار الذي لحق بإنكلترا من جراء الإصرار على التمسّك بهذا النظام إلى أوائل السنة الحاضرة لمجرّد كونه قديمًا هو أعظم من العار الذي كان يلحق بها بسبب عدم تنصيبها في المناصب أحدًا من الذين هم من غير مذهب الملكة لعدم إركانها فيهم لأنّها حافظت على هذه النظامات مع أنها منافية جدًّا لروح العصر، ولكن لما رأت أن روح العصر قد أبدل العصبة الدينية بالعصبة الوطنية ألغت ذلك القانون مع أنّه قديم فأصبحنا نرى أصناف رعاياها في جميع المناصب. (سبستاني، فجل١، ٩٧، ١١)

- من أمعن النظر في التسهيلات التي تقدّمها الدولة العليّة لترقية أسباب المساواة في ممالكها المحروسة يرى أنّها تكاد تفوق درجات الاعتدال. لأنّها لم تكتف بأن تمنح رعاياها المسيحيين ما يحقّ لهم من أن يقوم لهم في مجالسها ودوائر حكومتها أعضاء ومستخدمون كأعضائها ومستخدميها المسلمين، بل تقدّمت بخطاها إلى ما يفوق ذلك وأنعمت عليهم بحق قيام رؤسائهم الروحيين كأعضاء في تلك المجالس خاضعين لما سيأتي ذكره من النظامات. ولا يخفى أن ذلك هو أكثر مما يحقّ للمسيحيين أن ينتظروه كما أن ما كان جاريًا منذ سنين كان أقلّ مما يحقّ لهم أن يطلبوه. وهذا هو أكبر برهان على خلوص الدولة في ما يتعلّق بالمساواة. ومع أنّنا حاولنا الغوص في لجّة بحر هذه المسألة لندرك لها سببًا غير محبة ترقية المساواة لم نقدر أن نرى شيئًا مما يدلُّ على غير ذلك. (سبستاني، فجل١، ٩٩، ٣٥)

- من المقرّر المتّفق عليه بين النقدة الأحرار أنّ الحريّة والمساواة متلازمتان، فلا حريّة مع الامتياز ولكن هنالك درجات عبودية من الأمير إلى أحقر الرعيّة تتّصل دنياها بالرقّ ولا تصل علياها إلى الحريّة. ولا خفاء في ذلك فحدُّ الامتياز أن يعمل أحد الناس ما لا يجوز لسائرهم على الجميع ما يجوز لبعض الأفراد بحيث لا يتمتّع الممتاز بمزيّته ما لم يمسّ حرية سائر القوم ولا ينال هؤلاء حريّتهم إلّا بانعدام تلك المزيّة فالامتياز والحرية متخالفان. (إسحق، درر، ٣٣، ١١)

- ليست المساواة مبدأ الحريّة وإنّما هي نتيجتها الطبيعيّة، فإن لم توجد فلا تكون تلك حقيقة، بل إذا ظهرت الحريّة بمظهرها الحق بين الذين تولّاهم الامتياز خالوا أنّها بدعة منكرة وما هي في شيء من ذلك ولكن بدعة الامتياز أخفت عنهم الحقّ وهم لا يشعرون. (إسحق، درر، ٣٤، ٢)

- أمّا المساواة فليس المُراد بها ما يروم الغُلاة من

محو الطبقات، وإزالة الدرجات المترتّبة على السعي والجدّ لزومًا، فتلك أمنيّة لا تُنال إلّا أن يكون الناس جميعًا أخوانًا، فلا تحصل ما دام الإنسان إنسانًا. وليس المقصود منها ما يغالطنا به أولياء الامتياز من كوننا شرعًا فيما تجري به الأحكام فذلك لا يمنع من وجود التفريق، ووقوع التميز في نفس تلك الأحكام. وإنّما حقيقة المساواة أن تكون الأحكام سواء على من هم بالنظر إليها سواء، بمعنى أن تُجرّد النصوص الحكميّة عن كلّ ما يجعل بعض الناس فوق بعض، وتنزّه عن كلّ ما يفتح باب النجاح لبعضهم دون الآخرين، وتُطهّر من كلّ ما يشفُّ عن شيء من ذلك أن تؤدّي إليه، فتكون أمن الخائف، وملاذ الفازع، ونصفة المظلوم، وسدًّا سديدًا في وجه الجريء. وأحكام دولتنا العليّة أيّدها الله مبنيّة على هذه المساواة الحقّة، فما يلزم فيها غير إصلاح الحاكمين. ثمّ لا بُدّ من النظر في امتياز الأجنبيّ والتعويض منه بما يكفل استمرار العدل، ويضمن دوام المساواة. (إسحق، درر، ١٦٤، ١٨)

- إنّ المساواة والحرية من لوازم الوجود الإنساني ونواميس الحكمة الإلهية. ولما كان كل من الناس مالكًا لوجوده الشخصي، لزم من ذلك أن تكون الحرية من شروط الملازمة التي لا ينقصها ميثاق، ولا يحلّها عهد. وكذلك لمّا كان الإنسان مساويًا لغيره من بني نوعه، وجب أن يكون ما يأخذه مساويًا لما يعطيه، وبذلك يتبيّن أنّ الحريّة مشتملة على العدل الموجِب للمساواة. وبناء عليه فالمساواة والحريّة هما الدعامتان الطبيعيّتان لكل اجتماع إنساني. فهما لذلك المبدأ الضروري الأصلي لكل قانون.

ولكل حكومة نظاميّة. (إسحق، كسج، ١٢٠، ٣٢)

مساواة وانتظام

- إنّنا أصبحنا في زمان مساواة وانتظام وعلوم ومراعاة حقوق العموم وجعل المحل الأول لصوالح الأمة والثاني لمصالح الدولة ونبذ التعصّبات بدون أن نراعي شيئًا من هذه الأمور التي تقتضيها أحوال الزمان، فعولنا على المحافظة على امتيازات جنسية ودينية وأمسى شأننا وضع النظام وإعلام الناس به لنبيّن لهم أنّنا لا نحافظ على ما يسنّ حتى بات الأهالي يقولون اقرأ تفرح جرّب تحزن. وصرّحنا في كل صقع ونادٍ أن العلم أفضل شيء عندنا وأن العلماء ورثة الأنبياء ولم نقم بعشر ما ينبغي أن تقوم به أمة متمدّنة سلفاؤها حفظوا العلوم قرونًا وزادوا عليها وأوصلوها إلى سلفاء الأوروبيين الذين جعلناهم قدوة لنا، والشرائع التي ورثناها لا تجعل امتيازًا في الحق بين الملك والصعلوك ومع ذلك أوشكنا أن لا نرى حقًّا بدون امتياز، فأمسى للجنس امتياز وللدين والمركز بل للغنى، والمحل الأول في الامتياز للذهب الوضاح، وأمست المعاملات على غير رضى صاحب الملك تدوس ألف حق عام لقيام صالح دولي. (سبستاني، فجل٢، ٥١٤، ١٠)

مسبَّب

- إعلم أنّ الكائنات بأسرها ما وجد منها وما لم يوجد بعد مستندة إلى الحق تعالى في وجودها، فلزم من ذلك أن تكون قائمة بأمره تعالى وهي مترتّبة في الوجود، فالسابق منها يُسمّى سببًا لما هو بعده ولما هو مترتّب عليه؛ فمن قام بأمر الحق تعالى عن غفلة وحجاب قام بنفسه عند

نفسه فسُمّيَ السابق سببًا والمسبوق مسبّبًا، فتخضع له الأسباب باعتبار أمر الله تعالى الذي هو قائم به، وخضوعها لأمره تعالى لا لنفس ذلك العبد؛ ولكن لما كانت نفس ذلك العبد قائمة بأمره تعالى التبس عليه الخضوع فظنّه لنفسه فخوطب من جنس ما ظنّ فقيل خضعت له الأسباب، كما أن بعض الناس لما اشتغلوا بالتكاثر والتهوا به عن شهود الحق تعالى وظنّوا أن التكاثر مؤثّر مستقلّ بالوجود مع الله تعالى. (نابلسي، رت، ٩٣، ١٠)

مستحسن العرف والعادة

- إنّ مستحسن العرف والعادة لا يوجبه عقل أو شرع، بدليل اختلاف ذلك باختلاف البلاد، كالتجمّل والزينة، فإنّ لأهل المشرق زيًّا مألوفًا، ولأهل المغرب زيًّا معروفًا غيره، وكذلك يختلف العرف باختلاف أجناس الطوائف، فإن للأجناد زيًّا مألوفًا يخالف مألوف العلماء والتجّار، وأصله أن يكون للناس على اختلافهم سمة يتميّزون بها، فإن عدل واحد عن عرف بلده وجنسه، بدون مندوحة، عدَّ ذلك منه حمقًا، فكل يتبع القيافة الخاصة به، ولزوم العرف المعهود، واعتبار الحدّ المحدود، أدلّ على الحق، وأمنع من الذم، وربما توهّم البعض أن التزيّي بزي البلاد الأجنبية، المشهورة بالتمدُّن، هو من المروّة الكاملة، والسيرة الفاضلة، فبادر بالامتياز بها عن الأكثرين، بدون موجب، مع أنّ قيافة بلده لا تنقص عنها شيئًا، وإنّما قصد بذلك الخروج من قيافة وطنه التي استردّ لها الأجانب، وخفي عليهم تعدى طورهم، وتجاوز قدرهم، وقبح بين أهل الوطن ذكرهم. (طهطاوي، اكا١، ٢٦١، ١٢)

مستحيل

- أمّا القسم المعدوم الذي لا يصحُّ وجوده وهو المستحيل؛ فلا يتعلّق به علم أصلًا، لأنه ليس شيئًا، فهو عدم محض. والعدم المحض لا يتصوّر تعلّق العدم به، لأنّه ليس على صورة ولا مقيّد بصفة. وما عدا هذا من أقسام المعدوم فقد جعلناه إمّا وجوبًا أو جوازًا أو محالًا اختيارًا، مع فرض وجود شخص من الجنس. وكلُّها راجعة إلى الوجود. وما كان راجعًا إلى الوجود فالعلم يتعلّق به. (جزائري، مواف٢، ٦١١، ١٢)

- العلّة التامّة لوجود الأشياء مركّبة من الفاعل والقابل، فإيجاد العالم مستند إلى العالم من حيث القبول والتأثّر، وإلى الله - تعالى - من حيث الفاعلية والتأثير، فإن الممكن لولا ما هو قابل لأن يتأثّر ما أثر فيه الاقتدار الإلهي، لأنّه لا يؤثّر في الممتنعات وهي التي لا تقبل التأثّر والانفعال. وسمّى الممكن ممكنًا لتمكينه الفاعل فيه من الفعل. وسمّي المستحيل ممتنعًا لامتناعه من قبول أثر الفاعل وعدم تمكينه من الفعل فيه. فالعلّة التامة مجموع التأثير، والتأثّر. (جزائري، مواف٣، ١٣٠١، ٣)

مستخدم

- هذا هو حال أهل الدنيا، وعلى الخصوص من كان منهم مستأمنًا على عمل غيره، فإنه يلزم لكل منهم من يسهر عليه ليرى هل قام بحق واجباته أو قصّر فيها بالتهامل أو التغافل أو الخيانة. وكل مستخدم ليس له من يناظر على عمله حق المناظرة يداخله الكسل أو الطمع أو غيرهما. لأن الإنسان يميل طبعًا إلى الابتعاد عن سبيل واجباته. فبناء على ذلك يجب على

من يرغب أن تكون أشغاله متّقنة أن يلاحظها. وكذلك الأحكام. لأن المستخدمين يوقعون الخلل في وظائفهم ما لم يكن المأمور الأول متنبهًا إلى ملاحظة أعمالهم. وعلى الخصوص لأن الضابطي مثلًا يقتدي بقائد المائة، وهذا بقائد الألف، وهذا بمن هو أعلى منه، وهكذا حتى ينتهي الأمر إلى المأمور الأول في المكان. لأن الإنسان يحذو حذو من هو متسلّط عليه في كل ما يناسبه. وعلى الخصوص في ما يميل إليه الإنسان طبعًا من الأمور الفاسدة. وإن كان شأن المتسلّط الاستقامة يتجنّب من هو دونه كل ما يجلب عليه اللوم. وذلك يؤول إلى ضبط الأحكام وترويج أشغال الأنام. وإلّا فتصبح البلاد والعباد في خراب وخسران. (سبستاني، فجل١، ٧٨، ١٣)

مستعاذ به

- أمّا المستعاذ به فهو الله وحده ربُّ الفلق الذي لا يستعاذ إلّا به، وقد أخبر الله عمّن استعاذ بخلقه أن استعاذته زادته رهقًا، وهو الطغيان. (وهاب، تفس، ٣٨٥، ٨)
- أمّا المستعاذ به فهو الله وحده لا شريك له ربُّ الناس الذي خلقهم ورزقهم ودبّرهم، وأوصل إليهم مصالحهم ومنع عنهم مضارّهم. (وهاب، تفس، ٣٨٧، ٩)

مستعاذ منه

- أمّا المستعاذ منه فهو أربعة أنواع: الأول: قوله: ﴿مِن شَرِّ مَا خَلَقَ﴾ (الفلق: ٢) وهذا يعمّ شرور الأولى والآخرة، وشرور الدين والدنيا. الثاني: قوله: ﴿وَمِن شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ﴾ (الفلق: ٣) والغاسق الليل إذا وقب أي أظلم ودخل في كل شيء، وهو محل تسلّط الأرواح الخبيثة. الثالث: ﴿شَرِّ ٱلنَّفَّٰثَٰتِ فِي ٱلْعُقَدِ﴾ (الفلق: ٤) وهذا من شرّ السحر فإن النفاثات السواحر التي يعقدن الخيوط؛ وينفثن على كل عقدة حتى ينعقد ما يرذن من السحر، والنفاثات مؤنّث أي الأرواح والأنفس لأن تأثير السحر إنما هو هو من جهة الأنفس الخبيثة. الرابع: ﴿شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾ (الفلق: ٥) وهذا يعمّ إبليس وذرّيته لأنّهم أعظم الحساد لبني آدم أيضًا. (وهاب، تفس، ٣٨٦، ١)
- أمّا المستعاذ منه فهو الوسواس؛ وهو الخفي الإلقاء في النفس؛ إمّا بصوت خفي لا يسمعه إلّا من أُلقي إليه، وإمّا بصوت كما يوسوس الشيطان إلى العبد. (وهاب، تفس، ٣٨٨، ٣)

مستعيذ

- أمّا المستعيذ فهو رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وكل من اتّبعه إلى يوم القيامة. (وهاب، تفس، ٣٨٥، ١٣)

مستغرق

- ثم لما فرغ (النابلسي) من ذكر العارف الذي هو في مقام الصفات شرع في ذكر المستغرق الذي هو في مقام الذات، ولم يذكر حرفًا عاطفًا لعدم مناسبته مع ما قبله كأنه عالِم آخر على حدة فقال: (الموجود) بنفسه في حضرة تجلّي وجود الحق تعالى سبحانه وتعالى حيث هو في مقام العارف بعد فَقْدِ نفسه في نفس المتجلّي الحق سبحانه وتعالى حيث هو في مقام الصدّيق كما سبقت الإشارة (ما له) في نفسه (وجود) ولا في حضرة التجلّي عنده غير وجود المتجلّي من غير تجلٍّ لخروجه من الحضرات الإلهية واندراجه

في غيب الهوية، فمقامه جحود مقام العارف كما قلت في هذا الوقت من النظم. (نابلسي، رت، ١٣٨، ٧)

مستند على النفي والإثبات

- ما اتّفق عليه عموم الناس واشتهر على ألسنة الخَلَف عن السّلَف وإن لم يكن لهم مستند في ذلك، فقد يكون لهم مستند وخفي عنّا كما قدّمناه في الإجماع، فإنّ هذا المقدار من العلماء المتقدِّمين والمتأخّرين وغيرهم من عوامّ الناس لا يتّفقون في الغالب على أمر باطل، ولا يُخبرون بشيء كذب، وقد بلغوا حدّ التواتر بحيث لا يُحصى عددهم، وإثبات الخبر أولى من نَفيه، وتخريج أحوال المسلمين على الكمال أولى من تخطئتهم ونسبتهم إلى الزّور والبهتان والكذب بلا مستند أيضًا، ومَن طالبنا بالمستند على الإثبات طالبناه بالمستند على النفي، على أنّه يكفي اتّفاق الناس في كلّ زمان على ثبوت ذلك وإخبارهم به وحسب ذلك سندًا قويًّا في ثبوت ذلك عند أهل الإنصاف والإذعان، وبالله المستعان. (نابلسي، حن، ١٣٤، ٢)

مستوٍ

- من أحكام القضايا التناقض والعكس. أمّا التناقض فهو اختلاف القضيَّتين في الإيجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة نحو زيد كاتب وزيد ليس بكاتب. وله شرائط شتّى قد حصرها المتأخّرون في وحدة الموضوع والمحمول كما رأيت. وأمّا العكس فينقسم إلى المستوي والمتقابل. أمّا المستوي فهو جعل الموضوع محمولًا والمحمول موضوعًا مع بقاء كلٍّ من الصدق والكذب والإيجاب والسلب على حاله. وهو يجري في الكلّية السالبة نحو لا شيء من الإنسان بحجر. فتنعكس كنفسها بقولك لا شيء من الحجر بإنسان. وفي الجزئية الموجبة نحو بعض الإنسان حيوان. فتنعكس كذلك بقولك بعض الحيوان إنسان. وأمّا المتقابل فهو جعل نقيض الجزء الثاني من القضية أولًا ونقيض الجزء الأول منها ثانيًا مع بقاء الصدق والكذب على حالهما. ولذلك يقال له عكس النقيض. وهو يجري في الكلّية الموجبة نحو كل إنسان حيوان. فتنعكس بقولك كل ما ليس بحيوان ليس بإنسان. وفي الجزئية السالبة نحو بعض الإنسان ليس بحجر. فتنعكس بقولك بعض ما ليس بحجر ليس بإنسان. (يازجي، قم، ٢٦، ٩)

مسخّر

- المسخّر هو من ينصبه القاضي لسماع الدعوى على الغائب، وحيث علمت أن المجلس المختلط يعيّن أحد أعضائه للمحافظة على حقوق الغياب والمحجورين والمدافعة عنهم في مدّة التسجيل مدافعة يحصل بها إثبات الحق لمستحقّه على وجه يلزم تسجيله، فلا شكّ أنّ هذا العضو صار لدى مجلس القضاة مسخّرًا ووكيلًا، نصبه القاضي الذي هو رئيس المجلس للمدافعة عن حقوق المقضي عليه بغاية ما يمكن، فيكون القضاء على الغائب بواسطة المسخّر المذكور على ما هو الوجه الشرعي. (سنوسي، مدر، ٥٠، ٤)

مسلم

- عن ابن عمرو مرفوعًا: "المسلم من سلم

المسلمون من لسانه ويده، والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه". (وهاب، كب، ١١، ٩)

مسمّى

- المسمّى محصّله أنّ لفظ أسد وإن تعدّد وضعه لكن لم يتعدّد مسمّاه إذ هو واحد، وهو الحيوان المفترس، مع أن المدار في حدّ المشترك على تعدّده لا على تعدّد الوضع، وفي حدّ المنفرد على كونه واحدًا وإن تعدّد الوضع. (بيجوري، حبم، ٤٥، ٦)
- كل مُسمّى معنى، ولا عكس. (بيجوري، حبم، ٤٥، ١٢)

مُسوَّر

- إنّ القضية إمّا كلية، يعني مستغرقة لسائر الأفراد، كما إذا قلت: كل إنسان صنعة الله تعالى، وإمّا جزئية كما في قولك: بعض الحيوان إنسان، وكل من القضية الكلّية والجزئية مُسوَّر، وإمّا شخصية، وإمّا مهملة، فالأولى كزيد قائم، والثانية كالإنسان كاتب، بقطع النظر عن الكليّة والجزئية، وإمّا طبيعية كما في قولك: الظلم رديء. (طهطاوي، اكا٢، ٢٤٠، ٧)

مشّاءون

- كان تلامذة أفلاطون ثلاث فرق، وهم: الإشراقيون، والرواقيون، والمشّاءون. فالإشراقيون هم الذين جرّدوا ألواح عقولهم عن النقوش الكونية، فأشرقت عليهم لمعات أنوار الحكمة من لوح النفس الأفلاطونية من غير توسّط العبارات وتخلّل الإشارات، والرواقيون هم الذين كانوا يجلسون في رواق بيته، ويقتبسون الحكمة من عباراته وإشاراته. والمشّاءون هم الذين كانوا يمشون في ركابه ويتلقّون منه فرائد الحكمة في تلك الحالة. وكان أرسطو من هؤلاء. وربما يقال إن المشّائين هم الذين كانوا يمشون في ركاب أرسطو لا في ركاب أفلاطون. (عاملي، كشك١، ٣١٢، ١٣)

مشارب أجنبية

- إذا سمحت الأمّة بتمكّن المشارب الأجنبية المختلفة الكيفيّات منها وتأثيرها فيها يشتدُّ ضعف القوة، وليس المقصود التعصّب ضدّ الإصلاحات والمنافع والاكتشافات الأجنبية ومقاومتها واحتقارها لمجرّد كونها أجنبية، لأنّ هذا غلط وجهل ليس دونه جهل، وعلى الخصوص بعد أن رأينا ما رأيناه من اعتناء سلفائنا في جميع معارف اليونان وترجمتها وجمع غيرها من معارف الأعاجم، وإذا حوّلنا نظرنا عن العلوم المخصوصة بنا من معرفة قواعد لغتنا وبيانها وأصول شرائعها وقوانينها نركب نفس الغلط الذي نركبه إذا قطعنا النظر عن معارف الأجانب واكتشافاتهم، لأننا لا نقدر أن نتمكّن من تعميم قوة المعرفة إلّا بواسطة لغة الأهلين، على أننا لا نظنّ أن قصر عمر الإنسان وكثرة العلوم تسمح لنا بأن نغوص في بحار معارفنا النحوية والصرفية والبيانية غوصًا يمكننا من الوصول إلى قاعها، ولذلك كان من اللازم أن نجني منها ما يحمينا من غلط الكلام والكتابة والقراءة، ثم ننصبَّ على تحصّل المعارف التي تثقّف العقل وتوسّع دائرته وتمكّن الإنسان من القيام بحق واجباته قيامًا يختلف عن قيام الحيوان بها، فإن تقلّد السيف للدفاع عن ذماره يتنكّب معه رمح الإدراك وحسن الإدارة، وإن أولج المحراث

في الأرض يعرف مفاعيل ذلك وخواص الأرض ووسائط تقدّمها وأسبابها وكذلك إذا استخدم آلات الصناعة لتغيير هيئات المعادن والمحصولات وهذه المعرفة تمكّنه من التفنّن والاختراع والتوفير وهذا هو من أكبر أسباب نجاح الإفرنج وتقدّمهم في الصناعة والاختراعات، ولذلك نقول إنه ما لم نبن في أنفسنا قصور معرفتنا ونعضدها بأعمدة لغتنا وندخل إليها غادات معارف الأجانب لا ننال المقصود من تقوية ضعفنا، وعلى الخصوص بعد أن عرفنا بمقابلة جغرافيتنا وحسابنا وطبيعياتنا وتاريخنا وغيرها بجغرافيتهم وحسابهم وطبيعياتهم وتاريخهم وغيرها. (سبستاني، فجل١، ١٧٧، ١٢)

مشاركة

- اعلموا: أنّه تقرّر، أنّ الإنسان؛ مدنيّ بالطبع. إذ الإنسان الواحد، لو لم يكن في الوجود، إلّا هو، وإلّا الأمور، الموجودة في الطبيعة؛ لهلك الإنسان، أو ساءت معيشته. فالإنسان؛ محتاج إلى أمور، زائدة عمّا في الطبيعة، مثل الغذاء المصنوع. فإنّ الأغذية؛ لا تلائم الإنسان. والملابس؛ لا تصلح له؛ إلّا إذا صارت صناعيّة. فلذلك؛ يحتاج الإنسان، إلى جملة من الصناعات، حتى تسهل أسباب معيشته. والإنسان الواحد؛ لا يمكنه القيام بالصناعات كلّها. فلا بدَّ من المشاركة، والاجتماع، حتى يَخبز هذا لذاك، وينسج ذاك لهذا. وحينئذٍ؛ فيحتاج الإنسان، إلى أن تكون له قدرة، على أن يُعرِّف الآخر، الذي هو شريكه، ما في نفسه، بعلامة وضعيّة. وهي إمّا إشارة، وإمّا لفظ، وإمّا كتابة. (جزائري، ذغ، ١١٥، ١٠)

- أمّا نحن أهالي جنوبي السلطنة فالتماساتنا مؤسّسة على قواعد أخرى أوسع دائرة وأكثر موافقة لروح العصر وهي القواعد التي وضعها حضرة مولانا السلطان الأعظم بقانونه الأساسي وجعل أبناء السلطنة عمومًا أمّة عثمانية واحدة. فإنّنا لا نرى التأخّر عندنا ناشئًا عن سيادة فئة في البلاد على فئة أخرى، ولا الإصلاح في مجرّد اشتراك فئة من أهالي البلاد مع فئة أخرى بالأحكام، لكنّنا قد تيقّنا أنّ احتياجنا إنّما هو إلى سبعة أمور كبرى وهي. أولًا: أن يكون للأهالي أجمعين مع اختلاف مذاهبهم اشتراك في الإدارة محليًّا وغير محلّي إنفاذًا لقاعدة وحدة الأمة العثمانية وتمكينًا لروابط الأخوّة الوطنية في السلطنة قاطبة وصرف النظر في الأمور الإدارية والقضائية وغيرها عن الدين وجعل المُعوَّل عليه عندنا عصبة جنسية وما هي إلّا العصبة العثمانية. (سبستاني، فجل٢، ٥٤٢، ٢٨)

- إنّ الممالك التي لا يكون لإدارتها قوانين ضابطة محفوظة برعاية أهل الحل والعقد خيرها وشرّها منحصر في ذات الملك، وبحسب اقتداره واستقامته يكون مبلغ نجاحها، ويشهد لذلك حالة الممالك الأورباوية في القرون الماضية قبل تأسيس القوانين، فقد كان لهم في ذلك الوقت من الوزراء من لهم شهرة إلى الآن بتمام المعرفة والمروؤة، ومع ذلك لم يتيسّر لهم حسم مواد الخلل المنبعث من صورتي استبداد الملوك المشار إليهما، لا يقال إنّ مشاركة أهل الحلّ والعقد للأمراء في كلّيات السياسة تضييق لسعة نظر الإمام وتصرّفه العام، لأنّ نقول هذا التوهّم يندفع بمطالعة الأحكام السلطانية للماوردي، فإنه قال فيه عند بيان وزارة التفويض هي أن

يستوزر الإمام من يفوّض إليه تدبير الأمور برأيه، وإمضاءها على اجتهاده، وليس يمتنع جواز هذه الوزارة فإن الله تعالى يقول حكاية عن نبيّه موسى عليه السلام ﴿وَٱجْعَل لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي ۝ هَٰرُونَ أَخِي ۝ ٱشْدُدْ بِهِۦٓ أَزْرِي ۝ وَأَشْرِكْهُ فِيٓ أَمْرِي﴾ (طٰه: ٢٩ - ٣٢)، فإذا جاز ذلك في النبوءة كان في الإمامة أجوز. (تونسي، أقوم، ١٥، ١٣)

- لمّا جعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه الخلافة شورى بين ستة، قال إن انقسموا اثنين وأربعة فكونوا مع الأربعة (ميلًا منه إلى الأكثر لأن رأيهم إلى الصواب أقرب قاله السيد السند) وإن تساووا فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن بن عوف، على أن المولى سعد الدين في شرح العقائد لم يمنع المشاركة في تصرّفات الإمامة، وقصر منع التعدّد على منشأ الفساد، حيث قال في أثناء مبحث الإمامة، غير الجائز هو نصب إمامين مستقلّين تجب طاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم عليه من امتثال أحكام متضادّة، وأما في الشورى فالكل بمنزلة إمام واحد. (تونسي، أقوم، ١٦، ٥)

- قد آن أن نبيِّن أصول تنظيماتهم السياسية التي هي أساس التمدّن والثروة المشار إلى بعض آثارهما آنفًا فنقول: اعلم أنّ الأمم الأورباوية لمّا ثبت عندهم بالتجارب أن إطلاق أيدي الملوك ورجال دولهم بالتصرّف في سياسة المملكة دون قيد مجلبة للظلم الناشئ عنه خراب الممالك حسبما تحقّقوا ذلك بالاطلاع على أسباب التقدّم والتأخّر في الأمم الماضية، جزموا بلزوم مشاركة أهل الحلّ والعقد الآتي بيانهم في كلّيات السياسة مع جعل المسؤولية في إدارة المملكة على الوزراء المباشرين، وبلزوم تأسيس القوانين المتنوّعة عندهم إلى نوعين: أحدهما قوانين الحقوق المرعية بين الدولة والرعيّة والثاني قوانين حقوق الأهالي فيما بينهم، فمرجع الأول إلى معرفة ما لصاحب الدولة وما عليه، ويندرج تحته أمور منها حريّة العامّة الكافلة بضمانة حقوقهم، ومنها تعيين أصول تصرّفات الدولة جمهورية كانت أو وراثية كتنفيذ القوانين الحكمية وإدارة السياسة الداخلية والخارجية، كعمل الحزب وعقد شروط الصلح والتجارة وتعيين الوظائف ونصب المتوظّفين من الوزراء وغيرهم وتأخير من لم تكن وظيفته مؤبّدة (وإنّما عبّرنا بالتأخير لأن عزل المتوظّف عن الخطّة التي أفنى أطيب عمره في خدمة المملكة لنيلها عزلًا يقتضي طرحه من خدمتها بالمرة لا يكون إلّا بذنب يثبت لدى جالس الحكم بمقتضى القوانين) وكذا صرف المجابى لما عيّنت له إلى غير ذلك من إدارة المملكة بما لا يخرج عن مقاصد قوانينها، كل ذلك من حقوق صاحب الدولة بإعانة وزرائه، وتأسيس أصول هذا النوع يكون في دولة فرنسا بموافقة غالب رشداء أهل المملكة المتصرّفين في حقوقهم الخصوصية والسياسية، وفي غيرها يزاد على الشرط المذكور أما العلم أو ملك عليه مبلغ محدود من الإداء أو الوجاهة المسمّاة عندهم بالنوبليس، وموافقتهم إما بأنفسهم أو بواسطة وكلاء ينتخبونهم لذلك. والنوع الثاني القوانين المحرّرة لفصل نوازل السكان والتسوية بينهم في المجابى والمنح بحسب المكاسب والاستحقاق إلى غير ذلك من أحوالهم الداخلية، وتأسيس هذا النوع أو تبديله بما هو أليق بالحال يكون بموافقة المجلسين أعني

المجلس الأعلى المركّب من أمراء العائلة الملكية وممّن ينتخبه الملك من أعيان المملكة مُؤَبَّدًا وظيفته، ومجلس الوكلاء المركّب ممَّن ينتخبهم الأهالي للمناضلة عن حقوقهم والاحتساب على الدولة، فأهل هذين المجلسين هم أهل الحلّ والعقد عندهم، فكل ما وافقوا عليه مما لا يخالف تلك الأصول اللازم فيها مشاركة العامّة يصير من شرائع المملكة. (تونسي، أقوم، ٨٢، ٥)

مشاكلة بين زوجين

- حيث أنّ من لذّات الدنيا لذّة أنس الزوجيّة كان لا بدّ في حسن هذه المسرّات من المناسبة والملايمة بين الزوجين، حتى في درجة المعرفة والفطنة وكمال الإمتزاج، وهذا لا يكون إلّا بالمشاكلة بين الزوجين، والمجانسة بين القرينين، لا سيّما في الممالك المتمدّنة التي يعدّ فيها تعليم النساء من الشيم المستحسنة، فالمرأة على هذا محتاجة للتعليم لإرشادها في أمور الزوجية والعشرة وفي تربية الأولاد إلى الطريق القويم. (طهطاوي، اكا٢، ٣٩٢، ١)

مشاهدة

- إعلم أن الوجه الإلٰهي الذي هو الاسم الله: إسم جامع لجميع الأسماء، مثل الرب والقدير والشكور وجميعها كالذات الجامعة لما فيها من الصفات، فالاسم الله مستغرق لجميع الأسماء، فتحفظ عند المشاهدة منه فإنك لا تشاهده أصلًا، فإذا ناجاك به، وهو الجامع، فانظر ما يناجيك به، وانظر المقام الذي تقتضيه تلك المناجاة أو تلك المشاهدة، وانظر أيّ اسم من الأسماء الإلهية ينظر إليها، فذلك الاسم هو الذي خاطبك أو شاهدته، فهو المعبّر عنه بالتحوّل في الصورة، كالغريق إذا قال يا الله، فمعناه يا غيث أو يا منجّي، أو يا منقذ، وصاحب الألم إذا قال يا الله فمعناه يا شافي، أو يا معافي وما أشبه ذلك. وقولي لك: التحوّل في الصورة ما رواه مسلم في صحيحه أن الباري تعالى يتجلّى فينكر ويتعوّذ منه، فيتحوّل لهم في الصورة التي عرفوه فيها، فيقرّون بعد الإنكار. وهذا هو معنى المشاهدة هاهنا والمناجاة والمخاطبات الربانية. (عاملي، كشك٢، ٢٣٦، ١٧)

- المشاهدة هي رؤية الحق في كل ذرّة من ذرّات الوجود مع التنزيه عمّا لا يليق بعظمته. (سنوسي، معش، ٢٧٤، ١٩)

- الرؤية الحاصلة لمحمد ولموسى - عليهما الصلاة والسلام - هي غير المشاهدة الحاصلة لكل عارف بالله - تعالى -، من نبيٍّ ووليٍّ وإن تفاوتت مراتبهم في المشاهدة. وسواء كانت المشاهدة حال الغيبة عن العالم أو في العالم. والمحقّقون من العارفين لا يقولون: إنّهم يرون الحق - تعالى - حالة شهودهم، بل يقولون: إنّهم ما رأوه قطعًا، وإنّما يرون صورهم ومراتبهم واستعداداتهم في الوجود الحق - تعالى - فلا يشبهه الشاهد منّا إلّا نفسه. لأنّ المشاهدة على قدر ما يعلمه منه، وإن كان العلم خلاف الشهود والرؤية. فكل مشهود معلوم ما شهد منه. وما كل معلوم مشهود، فما يلزم من شهود الشيء؛ العلم بحدّه وحقيقته وإلّا فما علمه؟! ولذا كان علمنا بالله شعورًا فقط. والشعور علم إجمالي يعطي أن ثمَّ مشعورًا به، ولكن لا يعلم ما هو. (جزائري، مواف١، ٢٣٩، ٢٠)

- الرؤية البصرية في الآخرة تابعة للعلم. فكلٌّ من

كان علمه في الدنيا أتمَّ، كانت رؤيته في الآخرة أوسع، وأوسع المرايا مرآة السيد الكامل - صلّى الله عليه وسلّم - كما أنَّ المشاهدة في الدنيا تابعة للعلم، فلا يشاهد المشاهد في الحق - تعالى - إلّا صورة علمه، سواء كانت المشاهدة في مرآة نفسه أو في مرآة غيره، وأكثر من هذا البيان؛ ما أظنّه يوجد في كتاب، والقوم - رضي الله عنهم - ما فرّقوا بين الرؤية والمشاهدة، كما هو مقتضى الوضع اللغوي، إلى أن جاء الشيخ محيي الدين - رضي الله عنه - ففرّق بينهما تفرقة اصطلاحية له، فقال: المشاهدة لا بدَّ أن يتقدَّمها علم بالمشهود، بخلاف الرؤية، فلا يشترط أن يتقدّمها علم بالمرئي. فكل مشاهدة رؤية ولا ينعكس. يريد أن المنظور إليه، إذا لم يتقدَّم للناظر علم به، فإن هذا يسمَّى رؤية لا مشاهدة، ولا يقع في هذا إقرار ولا إنكار. وأمَّا إذا تقدّم للناظر علم بالمنظور؛ فإنّه يُسمَّى مشاهدة ورؤية، ويقع فيها الإقرار والإنكار، ولذا وقع الإنكار من أهل المحشر، لأنه تقدّم لهم علم بربِّهم، وهي العقائد التي كانت لهم في الدنيا، فلو لم يتقدَّم لهم علم به ما أنكروه، فكانت رؤية مثلًا إذا حضر عندك إنسان ما كنت تعرفه ولا بلغك شيء من أوصافه وأحواله، وقيل لك، هذا فلان، فلا يتصوَّر منك إنكار له ولا إقرار به، فتكون هذه رؤية لا مشاهدة. وإذا كان إنسان آخر كنت تسمع باسمه وتبلغك أخباره وأوصافه وأحواله، حين تصوَّرت في خيالك صورة له من سماع أوصافه وأحواله، ثم حضر عندك وقيل لك: هذا فلان الذي كنت تسمع بأوصافه وتبلغك أخباره ومناقبه، فإنك إذا وجدته على الصورة التي تصوَّرتها أقررت به، وإن وجدته على خلافها أنكرته، فهذه رؤية ومشاهدة. وانظر فإن رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - سمَّى ما يقع من التجلّي في الآخرة رؤية، وهو أيضًا مشاهدة، كما علم مما مرَّ، ومحصَّل هذه التفرقة؛ إنما يكون بالنسبة إلى المتجلّي له. فإن كان ممَّن علم الحق - تعالى - في معتقد، وصوَّره بصورة، واعتقد أنه لا يتجلّى - تعالى - بغير تلك الصورة التي اعتقدها؛ فهذا إذا تجلّى له الحق - تعالى - بغير تلك الصورة؛ أنكره، وإذا تجلّى له بتلك الصورة أقرَّ به، فهذه الحالة تسمَّى عند الشيخ - رضي الله عنه - مشاهدة، ويقع فيها الإقرار والإنكار، ويشترط فيها تقدّم علم بالمشهود. وأمَّا إذا كان المتجلّي له، ممَّن عرف الحق - تعالى - بالإطلاق فهو لا يحكم عليه بصورة خاصة، فهو لهذا لا ينكر الحق - تعالى - في أي صورة تجلّى له. فهذه الحالة تسمَّى رؤية ولا يكون فيها إقرار ولا إنكار، ولا يشترط فيها تقدّم علم خاص بالمتجلّي، فكل مشاهدة رؤية، إذ ليس المتجلّي إلّا الحق - تعالى - في حال الإقرار به والإنكار له، وما كلّ رؤية مشاهدة، إذ المشاهدة يقع فيها إقرار وإنكر، لشرط تقدّم. علم بالمشهود، قال بعض العارفين: الحق يشهده كلُّ أحد، ولا يراه إلّا القليل. (جزائري، مواف١، ٣٧٤، ٣)

مشاهرة ومسانات

- قد سبق في تعداد الحقوق الملكيّة العقارية وجه جعل الإنزال حقًّا ملكيًّا مستقلًّا مع أنّه في الأصل من وجوه المنفعة، ومع أنّه من الوجوه المختصّة بالمملكة التونسية ولا وجود له في القانون المدني اعتبره القانون العقاري ملكًا حقيقيًّا موظّفًا عليه راتب دائم، وهذا عدّه

المستشار بسكال فيما كتبه في رسالته السابقة حين سياحته بتونس لرئيس جمعية البحث عن أحوال المستعمرات باريس من الرأي المصيب قال، لأنّ ما رسخ في أفكارنا يودينا لاعتبار الإنزال مجرّد حق الانتفاع بعقار موظّف عليه راتب دائم، فيكون بمثابة نوع من الإمفيتيوز مؤبّد، ولكن أعطاه القانون العقاري صورة أخرى بجعله نوعًا من الملك يستحقّ ضمانة التسجيل من غير أن يخرج به عن طريقه الشرعي هذا كلامه. وحيث أن هذا الإنزال لا يوجد في أمهات كتب الفقه المالكي وجرى عليه عمل التونسيين حتى اعتبره القانون العقاري، لزم أنْ نبيّن رأينا في أصله من المذهب ونبيّن طريقته في البلاد التونسية، ذلك أنّه إسم للبناء أو الغرس الذي يقام في أرض الغير على بقاء نزله بأجر المثل، وقد جرى عمل تونس على إعطاء النزل في أرض الوقف بكراء دائم لا يتغيّر على المذهب المالكي. أمّا أصل الكراء في مذهبنا فإنّه يكون لمدّة محدودة بعوض معيّن، ومع ذلك يجوز أن يعقد الكراء على أنّ كل شهر بكذا أو كل سنة بكذا من غير تعيين المدّة، ويُسمّى مشاهرة ومساناة ولا يخرج الإنزال عن هذا الأصل. (سنوسي، مدر، ١٢٧، ٩)

مشاورة

- قال ابن العربي المشاورة أصل في الدين وسنّة الله في العالمين، وهي حق على عامة الخليقة من الرسول إلى أقلّ الخلق، ومن كلام علي رضي الله عنه لا صواب مع ترك المشاورة، ومن الأصول المجمع عليها وجوب تغيير المنكر على كل مسلم بالغ عالم بالمنكرات. (تونسي، أقوم، ١١، ٦)

مشترك

- معرفة المشترك: وهو اللّفظ الواحد الدّالُّ على معنيين مختلفين فأكثر دلالة على السَّواء عند أهل تلك اللُّغة؛ والأكثرون على أنَّه ممكن الوقوع؛ لنقل أهل اللُّغة ذلك في كثير من الألفاظ. ومن النَّاس من أوجَب وقوعه. وقال بعضُهم: إنَّ الاشتراك أغلب؛ لأنَّ الحروف بأسرها مشتركة بشهادة النُّحاة. والأفعال الماضية مشتركة بين الخبر والدُّعاء، والمضارع بين الحال والاستقبال، والأسماء كثير فيها الاشتراك، فإذا ضممناها إلى قِسْمَي الحروف والأفعال؛ كان الاشتراك أغلب. ورُدَّ بأنَّ أغلب الألفاظ الأسماء، والاشتراك فيها قليل بالاستقراء، ولا خلاف أنَّ الاشتراك على خلاف الأصل. (مخان، بصل، ٢٠٨، ١)

مُشتقّ

- إنّ صدق المُشتقّ على شيء لا يقتضي قيام مبدأ الاشتقاق به، وإن كان في عرف اللغة يوهم ذلك، حيث فسّر أهل العربية إسم الفاعل بما يدلّ على أمر قام به المُشتقّ منه، وهو بمعزل عن التحقيق، فإنّ صدْق الحدّاد على زيد إنّما هو بسبب كون الحديد موضوع صناعته على ما صرّح به الشيخ وغيره، وصدق المشمَّس على الماء مستند إلى نسبة الماء إلى الشمس بتسخينه. (عاملي، كشك١، ٢٣٨، ٥)
- قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في مبحث الماهية: اعلم أنّ في معنى المشتقّ أقوالًا: الأول: أنّه مركّب من الذات والصفة والنسبة وهو القول المشهور. الثاني: أنّه مركّب من النسبة والمشتقّ منه فقط، واختاره "السيد السند"، واستدلّ عليه بأنّ مفهوم الشيء غير معتبر في الناطق وإلّا لكان العرض

العام داخلًا في الفصل، ولا ما يصدق هو عليه وإلّا انقلب الإمكان بالوجوب في ثبوت الضاحك للإنسان مثلًا، فإنّ الشيء الذي له الضحك هو الإنسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري، وأنت تعلم أنّ مفهوم المشتقّ ليس فصلًا بل يعبَّر به عن الفصل، وما ذكر من لزوم الانقلاب ففيه ذهول عن القيد مع أن دخول النسبة التي هي معنى غير مستقلّ بالمفهوميّة في حقيقة من غير دخول أحد المنتسبين فيها مما لا يعقل. والثالث: ما ذهب إليه "المحقّق الدواني"، من أنه أمر بسيط لا يشتمل على النسبة فإن يعبّر عن الأسود والأبيض ونحوهما بالفارسية بسياه وسفيد ونظائرهما ولا يدخل فيه الموصوف لا عامًّا ولا خاصًّا، وإلّا كان معنى قولك الثوب الأبيض الثوب الشيء الأبيض أو الثوب الثوب الأبيض وكلاهما معلوم الانتفاء، بل معناه، أي معنى المشتقّ، هو القدر الناعت المحمول بالعرض مواطأة وحده، أي من غير أن يعتبر فيه الموصوف ولا النسبة، بل الأمر البسيط الذي هو مفهوم المبدأ أي المشتقّ منه بحيث يصحّ كونه نعتًا لشيء، (هكذا في شرح السلم للملوي مبين). (مخان، عخش، ٢١، ١٤)

- في الأحكام هل يشترط قيام الصفة المشتقّ منها بما له الاشتقاق؟ فذلك مما أوجبه أصحابنا ونفاه المعتزلة، وكأنه اعتبر الصفة احترازًا عن مثل "لابن وتامر" مما اشتقّ من الذوات، فإنّ المشتقّ منه ليس قائمًا بما له الاشتقاق، فإنّ المعتزلة جعلوا المتكلّم لا باعتبار كلام هو له بل باعتبار كلام حاصل لجسم كاللوح المحفوظ وغيره، ويقولون لا معنى لكونه متكلّمًا إلّا أنّه يخلق الكلام في الجسم، وتوضيح ذلك يطلب من العضدي وحواشيه. (مخان، عخش، ٢٣، ٥)

- قال ابن فارس في فقه اللغة: أجمع أهل اللغة - إلّا من شذّ منهم - أن للغة العرب قياسًا، وأن العرب تشتقّ بعض الكلام من بعض، وأن اسم الجنّ مشتقّ من الاجتنان، وأن الجيم والنون تدُلّان أبدًا على الستر، تقول العرب للدِّرْع: جُنَّة، وأَجَنَّهُ الليل، وهذا جنين، أي هو في بطن أمّه، وأن الإنس من الظهور، يقولون: آنست الشيء: أبصرته، وعلى هذا سائر كلام العرب، علم ذلك من علم، وجهله من جهل. قال: وهذا مبني أيضًا (على ما تقدّم من) أنّ اللغة توقيف، فإن الذي وَقَّفَنا على أن الاجتنان: الستر، هو الذي وقّفنا على أن الجنّ مشتقّ منه، وليس لنا اليوم أن نخترع ولا أن نقول غير ما قالوه، ولا أن نقيس قياسًا لم يقيسوه، لأن في ذلك فساد اللغة وبطلان حقائقها. قال: ونكتة الباب أن اللغة لا تؤخذ قياسًا نقيسه الآن نحن. (مخان، عخش، ٢٤، ٢)

مشجَّر

- معرفة المُشَجَّر: أَلَّف فيه جماعة من أئمّة اللُّغة كُتُبًا سمَّوها "شجر الدُّرّ"؛ منها لأبي الطيّب اللُّغوي. مثاله: العين: عين الوجه، والوجه: القصد، والقصد: الكسر، والكسر: جانب الخباء، والخباء: مصدر خابأت الرَّجل، والخَبْء: السَّحاب، والسَّحاب: اسم عِمامة كانت للنبيّ - صلّى الله عليه وآله وسلّم -، والنَّبِيُّ: التلُّ العالي، والتَّلُّ: مصدر التَّليل؛ وهو المصروع على وجهه، والتَّليل: صفح العُنُق، والعُنُق: الرِّجل من الجَراد، والرِّجل: العَهْد، والعَهْد: المطر المُعاوِد، والمُعاوِد:

الذي يعودك في مرضك، وهلمّ جرًّا. (مخان، بصل، ٢١٨، ١١)

مُشْرِك

- ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ (الفاتحة: ٥) أي أعبدك يا رب بما مضى بهذه الثلاث: بمحبتك، ورجائك، وخوفك. فهذه الثلاث أركان العبادة، وصرفها لغير الله شرْك. وفي هذه الثلاث الردّ على من تعلّق بواحدة منهن، كمن تعلق بالمحبة وحدها أو تعلق بالرجاء وحده أو تعلق بالخوف وحده، فمن صرف منها شيئًا لغير الله فهو مُشْرِك. (وهاب، عس، ٣٨٣، ٧)

مشركات

- المراد بالمشركات الوثنيات، وقيل إنّها تعمّ الكتابيّات لأن أهل الكتاب مشركون، وقالت اليهود عزير بن الله وقالت النصارى المسيح بن الله. (مخان، نمر، ٥٠، ١٠)

مشروعات نافعة

- القيام بالمشروعات النافعة من إنشاء الطرق والمرافئ والترع وتنظيم البرد وتنقيص أجرتها وبنيان المدارس الزراعية وغير ذلك مما يجعل الداخلية والسواحل قادرة على الانتفاع بنتاج الكدّ والجدّ ويزيد مداخيل الأهالي والحكومة معًا. (سبستاني، فجل٢، ٦١١، ٢٣)

مشهور

- المشهور: هو أول أقسام الآحاد، وهو: ما له طرق محصورة بأكثر من إثنين، كحديث: "إنّما الأعمال بالنيّات"، لكنّه إنّما طرأت له الشهرة من عند يحيى بن سعيد، وأول إسناده فرد، وهو ملحق بالمتواتر عندهم، إلّا أنه يفيد العلم النظري. (سنوسي، موم، ٤٨، ١٠)

مشورة

- ما أشرف بعض ممالكهم (أوروبا) على الاضمحلال وسلب الاستقلال إلّا بسوء تصرّفهم الناشئ عن إطلاق أيديهم مع حسن سيرة مجاوريهم إذ ذاك من الأمّة الإسلامية، الناتج عن تقيّد ولاتهم بقوانين الشريعة المتعلّقة بالأمور الدينية والدنيوية، التي من أصولها المحفوظة إخراج العبد عن داهية هواه وحماية حقوق العباد سواء كانوا من أهل الإسلام أو من غيرهم، واعتبار المصالح المناسبة للوقت والحال، وتقديم درء المفاسد على جلب المصالح وارتكاب أخفّ الضررين اللازم أحدهما إلى غير ذلك. ومن أهمّ أصولها وجوب المشورة التي أمر الله بها رسوله المعصوم صلّى الله عليه وسلّم مع استغنائه عنها بالوحي الإلهي وبما أودع الله فيه من الكمالات، فما ذاك إلّا لحكمة أن تصير سنة واجبة على الحكّام بعد. (تونسي، أقوم، ١١، ٣)

- إنّ حالة الملوك بمقتضى الطبيعة البشرية لا تخرج عن صور ثلاث، لأنّ الواحد منهم إمّا أن يكون كامل المعرفة والمحبة لخير الوطن قادرًا على إجراء المصالح بمراعاة الأصلح، أو يكون كامل المعرفة ولكن له أغراض وشهوات خصوصية تصدّه عن مراعاة المصالح العمومية، أو يكون ناقص المعرفة ضعيف المباشرة، ومثل هذه الصور الثلاث يعتبر في الوزير المباشر، ولا يخفى أن لزوم المشورة ومسؤولية الوزراء في الصورة الأولى لا يعطل كامل المعرفة عن مقصده الحسن، بل يعينه حيث أن آراء الجميع متعاضدة على المصلحة، كما أنّه يسهل دوام الملك في عائلته ولو كانوا من ما صدقات الصورتين الأخيرتين. الواضح

فيهما تأكّد المشورة والمسؤولية لوجوب المعارضة في الثانية، والإعانة في الثالثة، فبذلك يستقيم حال المملكة، ولو كان الوالي أسير الشهوات أو ضعيف الرأي كما قال المترجم لتاريخ سْتِيوَرْد مِلْ الإنكليزي، إنّ رفعة شأن الأمة الإنكليزية بلغت الغاية في مدّة الملك جورج الثالث الذي كان مجنونًا وما ذاك إلّا بمشاركة أهل الحلّ والعقد ومسؤولية الوزراء لهم. (تونسي، أقوم، ١٣، ١٥)

- إنّ مُلْك الإسلام مؤسّس على الشرع الذي من أصوله المشار إليها سابقًا وجوب المشورة وتغيير المنكر، والعلماء أعرف الناس به، كما أنّ الوزراء أعرف بالسياسة ومقتضيات الأحوال. فإذا اطّلع العلماء والوزراء على شيء يخالف الشريعة والقانون الخادم لها فعلوا ما تقتضيه الديانة من تغيير المنكر بالقول أوّلًا، فإن أفاد حصل المقصود، وإلّا أخبروا أعيان الجند بأن وعظهم لم ينفع، وبيّن في القانون المذكور ما يؤل إليه الأمر إذا صمّم السلطان على أن ينفذ مراده وإن خالف المصلحة، وهو أنّه يخلع ويولي غيره من البيت الملكي. وأخذ على ذلك العهود والمواثيق من العلماء ورجال الدولة، واستمرّ العمل على ذلك فكانت منزلة العلماء والوزراء بالدولة بمقتضى هذا القانون في الاحتساب على سيرة السلاطين كمنزلة وكلاء العامة في أوربا الآتي بيانهم، بل هي أعظم باعتبار أن الوازع الدنيوي الداعي إلى الاحتساب متأيّد بالوازع الديني عندنا، فبذلك القانون المشار إليه استديم نجاح الدولة وحسن سيرتها. (تونسي، أقوم، ٣٢، ١٠)

مشيئة الله

- إنّ الله فعّال لما يريد، ولا يكون شيء إلّا بإرادته، ولا يخرج شيء عن مشيئته، وليس شيء في العالم يخرج عن تقديره ولا يصدر إلّا عن تدبيره ولا محيد لأحد عن القدر المحدود ولا يتجاوز ما خُطّ له في اللوح المسطور. (وهاب، رشح، ٩، ٤)

- تثبت نفوذ مشيئة الله تعالى في العبد وأن جميع أفعاله على وفق المشيئة الإلّهية وبذلك تقوم الحجّة البالغة لأهل السنّة على المعتزلة، والحمد للّه رب العالمين. (آلوسي، مج، ٥٧، ٦)

- له (الله) إرادة ويرادفها المشيئة وهي لغة مطلق القصد، وعرفًا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به تخصّص الممكن ببعض ما يجوز عليه وهو الممكنات المتقابلات الستة المنظومة في قول بعضهم:

الممكنات المتقابلات وجودنا والعدم الصفات
أزمنة أمكنة جهات كذا المقادير روى الثقات

ومعنى كونها متقابلات أنّها متنافيات، فالوجود يقابل العدم بالعكس فهما قسم أول وبعض الصفات يقابل بعضًا فكونه أبيض مثلًا يقابل كونه أسود وهذا قسم ثان، وبعض الأزمنة يقابل بعضًا فكونه في زمن الطوفان مثلًا يقابل كونه في زمن سيّدنا محمد وهذا قسم ثالث، وبعض الأمكنة يقابل بعضًا فكونه في مكان كذا كمصر يقابل كونه في مكان غيره كبولاق. (بيجوري، تمر، ٣٨، ٩)

- إن المشيئة ظهر كون الذات ملكًا، إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل. (جزائري، مواف٢، ٩١٢، ١٥)

- إذا شاء (الله) أن يريد غذاء ورزقًا؛ فالكون

أجمعه غذاؤه ورزقه، وذلك في اختلاف الصور عليه، التي يتجلّى بها تعالى، فإنه يتنوّع في الصور، وبتنوّع الصور الإلهية تنتقل الممكنات من حال إلى حال، ومتعلّق هذا التنوّع هو المشيئة، لا مطلق الإرادة. فالكون - أي المكوّنات - وهي الصور جميعها كانت ما كانت غذاء للأسماء الإلهية. فإنه لا ظهور ولا بقاء للأسماء الإلهيّة إلّا بصور الممكنات. (جزائري، مواف٢، ٩١٣، ١)

- إنّ الفاعل من غير إرادة ولا اختيار شأن الفاعل بالعلّية، وهو الذي يتأتّى من الفعل دون التَرْك. والفاعل بالإرادة والاختيار يفعل إذا شاء ولا يفعل إذا لم يشأ. وليس إلّا الربّ - تعالى - ولهذا قال بعض أهل الله - تعالى -: يفعل إذا شاء ويترك إذا شاء. فالاختيار المنسوب إليه تعالى هو لدفع ما يتوهّم أن فعله تعالى لمفعولاته هو كفعل العلّة، لأن الاختيار المنسوب إليه كالاختيار المنسوب إلى الخلق، وهو التردّد بين الشيئين. ثم يقع الاختيار والاعتماد على أحدهما، فإن الاختيار بهذا المعنى محال على الربّ - تعالى - بل نقول وإن خالفنا أرباب العقول أنه لا اختيار للرب - تعالى - بالمعنى المتعارف بين العموم لأحدية مشيئته تعالى وسبق العلم. (جزائري، مواف٣، ١٠٨٩، ١٥)

- إعلم أنّ الحقيقة تثبت الإرادة وتنفي الاختيار وإن ورد في الكتاب العزيز: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾ (القصص: ٦٨). فلمعنى آخر غير المعنى المتعارف للاختيار عند العموم. وقد أجمع المسلمون على أنّه تعالى مريد، واختلفوا في معنى كونه مريدًا، ولسنا بصدد بيان المذاهب. والحق أن إرادته تعالى هي تعلّق الذات بتخصيص أحد الجائزين للممكن على التعيين، كما أنّ مشيئته تعلّق الذات بالممكن من حيث تقدّم العلم قبل كون الممكن، كما أن الاختيار تعلّق الذات بالممكنات من حيث ما هي الممكنات عليه، فالإرادة في حق الحق - تعالى - كونه مريدًا ومخصّصًا لوجود ممكن ما ليس تخصيصه لوجوده من حيث هو وجود، لكن من حيث نسبته لممكن ما تجوز نسبة ذلك الممكن لممكن آخر، فالوجود من حيث الممكن مطلقًا لا من حيث هو ممكن ما ليس بمراد ولا واقع أصلًا إلّا بممكن ما. وإذا كان بممكن ما فليس بمراد من حيث هو لكن من حيث نسبته لممكن ما، ونسبة الاختيار إليه تعالى إذا وصف به إنّما ذلك من حيث الممكن معرّى من علّته وسببه لا من حيث ما هو الحق - تعالى - فالممكن من حقيقته هو موضع الانقسام وعليه يرد التقسيم وفي نفس الأمر ليس الله - تعالى - فيه إلّا أمر واحد هو معلوم عند الله - تعالى - من جهة حال الممكن علمه أزلًا فاختار ما علمه عليه أزلًا. (جزائري، مواف٣، ١١٢١، ٨)

- ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ﴾ (النحل: ٤٠) هذا تعلّق المشيئة بالمراد، والمشيئة مقدّمة على الإرادة بالذات، إذ المشيئة سادت العلم إلّا أنّه تظهر رائحة الاختيار مع المشيئة، لأنّه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وبها كل الحق - تعالى - ملكًا. وتظهر رائحة الجبر مع العلم والحق أنّ المشيئة أحديّة التعلّق لا اختيار فيها، ولهذا لا يعقل الممكن إلّا مرجّحًا كما قدّمناه، وفي مشرب التحقيق الأعلى في المقام الأكشف الأجلى أن المشيئة والإرادة عبارة عن تصرّف الحق - تعالى - في ذاته بذاته

وبتصرّفه في ذاته ثبت قوله: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾ (الرعد: ٣٩). فتتصرّف المشيئة في الإرادة بالظهور والبطون، فيشاءان يريد ومشيئته لأن يريد تصرّف في ذاته، لأنّ إرادته تعالى ليس غير متعلّقة بالممكن، فيشاء أن يريد ويحكم العلم. والمشيئة بما هو المعلوم عليه في ثبوته، فالذات من حيث أنها مشيئة تتصرّف في تعلّق الذات من حيث أنها إرادة وتردُّد كما ورد في الحديث الصحيح: "ما تردّدت في شيء أنا فاعله تردّدي في قبض نسمة عبدي المؤمن يكره الموت وأكره مساءته ولا بدّ له من لقائي" (جزائري، مواف٣، ١١٢٤، ٩)

- التردّد من الإرادة ما هو من المشيئة، وحكمته ظهور العناية بالأمر المُتَرَدّد فيه، والمشيئة لا تردُّد لها فلا يشاء إلّا ما شاء وما شاء إلّا ما علم فالمشيئة لها الحكم في التردّد الإلهي كما لها الحكم الأمر الإلهي المتوجِّه على المأمور إمّا بالوقوع أو عدم الوقوع، فإن توجّهت بالوقوع سمّي ذلك العبد طائعًا، وسمّي ذلك الوقوع طاعة، فإن أطاعت الإرادة الأمر الإلهي وإن لم تتوجّه المشيئة بوقوع ذلك الأمر عصت الإرادة الأمر، وليس في قوة الأمر بحكم على المشيئة، فظهر حكم المشيئة في العبد المأمور، فعصى أمر ربه أو نهيه، وليس ذلك إلّا للمشيئة الإلهية. (جزائري، مواف٣، ١١٢٥، ٣)

- قال - رضي الله عنه (ابن عربي) - : (لمّا شاء الحق سبحانه) مشيئته تعالى هي تعلُّق الذات بالممكن من حيث سبق العلم على كون الممكن، فالمشيئة سادت العلم، وإنّما أدخل (لمّا) على المشيئة، وهي ظرف زمان بمعنى إذا من حيث اعتبار أنّ المشيئة لا تتعلّق إلّا بالممكنات، والممكنات كلّها زمانية. كما قال تعالى: ﴿إِذَآ أَرَدْنَٰهُ﴾ (النحل: ٤٠) فأدخل إذا على الإرادة الإلهيّة، وإلّا فالزمان لا يدخل إليه. فهو تعالى شاء الأشياء في غير زمان ولا تقديم فيها ولا تأخير، كما علمها في غير زمان، فقد علم الأشياء وشاءها على ما هي عليه في أنفسها. والأزمنة التي لها من جملة معلوماته ومشاءاته، ومستلزمة لها، وأمكنتها إن كانت لها ومحالها إن كانت مما يطلب المحال. فالمراد تعلُّق المشيئة لا حدوث المشيئة، لأنّ المشيئة صفة له تعالى قديمة أزلية. (جزائري، مواف٣، ١٣٣٩، ١)

مشيخة

- إنّ الدائرة البلدية والناحية والمشيخة ألفاظ مترادفة في عرف الإدارة على معنى واحد، فحقوق الدوائر والبلدية الامتيازية هي استقلال النواحي بالتصرّفات الرشدية، يعني استقلال كل ناحية بتحسين نظامها من حيث خصائصها البلدية، وحال أهاليها، واستبدادها بحفظ مصلحتها الخاصة بها، تحت ظلّ الحكومة، وهي مجموع قرية أو حارة أو أكثر صارت ناحية لما فيها من الروابط والعلاقات الخصوصية التي استدعتها المنافع العمومية، فهي جزء من المملكة الكلية، امتازت من أجزاء مملكتها بالمزايا الخصوصية البلدية، كاختصاصها بأسواق دورية ومواسم سنوية وعوائد محلية وعمائر خيرية. (طهطاوي، اكا١، ٥٢٤، ٢١)

- تكون النواحي سابق الوجود على تكوّن الحكومات وأقدم منها في التجمّعات التأنسيّة، فالنواحي أصل الممالك، فقد كانت النواحي مشيخات صغيرة مستقلّة منفرد

بعضها عن بعض، على قرية أو أكثر أو على بندر أو مدينة بوصف دائرة بلدية، وكان الحامل لأهلها على الاجتماع والاتحاد اقتضاء الحاجة الإنسانية للتأنّس والتعيّش والتحفّظ، حيث أحسّوا باحتياجاتهم إلى إدارة داخلية لدائرتهم، فاحتاجت تلك الإدارة إلى عمل ومحافظة وحسن تدبير وملاحظة، فاستدعى الحال إلى رئيس يقوم بإدارة تلك الدائرة ويسوس أمرها ويقوم أودها، فاختار أهل هذه الدائرة لهذه الوظيفة أعقل العشيرة وأنورهم بصيرة. وكانوا في مبدأ الأمر يختارون بالرغبة والطوع لمثل ذلك شيخًا من شيوخ الأهالي، الطاعنين في السن، ممن أفادتهم كثرة التجاريب المعلومات القوية والهيبة والوقار، ويجعلونه كبير الناحية، ومن المعلوم أن من طعن في السن يطلق عليه إسم الشيخ، فلذلك قيل لهذا الشيخ شيخ البلد أو شيخ الناحية أو شيخ الحارة، وقيل للبلد وللناحية وللحارة مشيخة، فاستمرّ الحال على هذه التسمية حتى انتظمت النواحي في الحكومات، وانخرطت في سلك الممالك، وصارت أجزاء لكل أو جزئيات لكليات، وبقي إسم الشيخ دالًا على كبير القوم أيًّا ما كان عمره. (طهطاوي، اكا١، ٥٢٥، ١٢)

مشيخة بلدية

- اللائق أن يكون بكل ناحية معلّم لمبادئ الإدارة ومنافع الجمعية العموميّة في مقابلة ما تدفعه الجمعية للحكومة، فإنّ هذا التعليم، مع تقديمه الشخص المتعلّم، له تأثير معنوي في تهذيب الأخلاق، ومنه تَفَهُّم الأهالي أنّ مصالحهم الخصوصية الشخصيّة لا تتمّ ولا تنتجز إلّا بتحقيق المصلحة العمومية، التي هي مصلحة الحكومة، وهي مصلحة الوطن، فتذعن نفوسهم بأن الفوائد الخصوصية ليست في حدّ ذاتها مضمونة الحصول إلّا في ضمن الفوائد العمومية المذكورة. وأيضًا مما يقتضي لياقة تعليم مبادئ الإدارة بالنواحي كون قانون الحكومة لا يمنع من جواز استخدام أحد من الأهالي، فاستخدامه في الملكية، لا سيّما منصب المشيخة البلدية - كما سيأتي ذكره - يستدعي سبق معرفة بأصولها، وإلّا ترتّب على استخدام الجاهل بها من السقامة ما لا يخفى، وإنّما العلم بالتعلّم، لا سيّما أيضًا مع تجديد جمعيات الانتخاب ومجالس النواب. (طهطاوي، اكا١، ٥١٨، ٨)

مصادر الأموال ومواردها

- الكلام على الإنتاج وعدمه ومصادر الأموال ومواردها إنّما هو بالنظر للحيثيات، فقد يجتمع في الأمير مثلًا أن يكون أيضًا له، زيادة عن مزية إمارته، مزية الزراعة والتجارة لرأس مال إيراده، فيكون جامعًا للمنافع العمومية، ويكون منتجًا من جهة وغير منتج من جهة أخرى. والله يرزق من يشاء بغير حساب. ثم أن الأعمال بنوعيتها: منتجة، وغير منتجة، ممدوحة مطلقًا لما فيها من السعي، كما أن البطالة مذمومة عند جميع الأمم، شرعًا وعقلًا. (طهطاوي، اكا١، ٣٢٩، ٤)

مصالح الأمة

- إنّ الأمّة الإسلاميّة لمّا كانت مقيّدة في أفعالها الدينيّة والدنيوية بالشرع السماوي والحدود الإلهية الواردة على الميزان الأعدل المتكفّلة بمصالح الدارين، وكانت ثمّة مصالح تمسّ الحاجة إليها بل تتنزّل منزلة الضرورة يحصل بها استقامة أمورهم وانتظام شؤونهم، لا يُشْهَد لها

من الشرع أصل خاص كما لا يشهد بردّها، بل أصول الشريعة تقتضيها إجمالًا وتلاحظها بعين الاعتبار، فالجري على مقتضيات مصالح الأمّة والعمل بها حتى تحسن أحوالهم ويحرزون قصب السبق في مضمار التقدّم متوقّف على الاجتماع وانتظام طائفة من الأمّة ملتئمة من حَمَلَة الشريعة ورجال عارفين بالسياسات ومصالح الأمة متبصّرين في الأحوال الداخلية والخارجية ومناشئ الضرر والنفع، يتعاون مجموع هؤلاء على نفع الأمّة بجلب مصالحها ودرء مفاسدها بحيث يكون الجميع كالشخص الواحد كما قال عليه الصلاة والسلام "المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشدّ بعضه بعضًا" وكما قال صلّى الله عليه وسلّم "المؤمنون كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد" فرجال السياسة يدركون المصالح ومناشئ الضرر، والعلماء يطبقون العمل بمقتضاها على أصول الشريعة، وأنت إذا أحطت خبرًا بما قرّرناه علمت أنّ مخالطة العلماء لرجال السياسة بقصد التعاضد على المقصد المذكور من أهمّ الواجبات شرعًا لعموم المصلحة. (تونسي، أقوم، ٤٠، ١٨)

مصالح خيرية

- مما ينبغي: إعانة وليّ الأمر على مضاعفة المحال الخيرية، من أرباب جمعيات الأغنياء وأهل المسيرة، لتكثير وسائل البرّ والتقوى، كتكثير المارستانات التي ترصد على المرضى والزمنى العاجزين عن المعالجة في بيوتهم، وكتركيب مارستانات ترصد على الأطفال الذين يلتقطونهم من الطرق، والإيتام، وعلى الشيوخ المتقدّمين في السن، والعميان، والبله والمجانين، وأرباب العاهات العاجزين. وكالمحال الخيرية، والشركات السلمية، أي المتعلّقة بالبيع والشراء على سبيل السلم، لتسهيل الأخذ والعطاء، وقطع دابر الربا، ولإغاثة الملهوفين من القرض بربا الفضل، ولإعانة المعسرين والمفلسين من التجّار، المتعطّلين عن الأشغال، لحصول حادثة جبرية أوجبت الكساد وسوء الحال. وبالجملة فأرصاد التكايا والمدارس والرباطات والشركات المباحة شرعًا، وكل ما فيه مصلحة، هي مشروعات خيرية لا يستطيع أن تقوم بها الدولة وحدها، أو إنسان مخصوص وحده، ويد الله مع الجماعة، فلا بدّ في إبراز هذه المصالح الخيرية من جمعية أغنياء ترصد عليها الإرصادات، وترتّب لها الرواتب اللازمة الدائمة الاستغلال، فهذه صدقات جارية من جهة شركات تعاونية يقتسمون أجرها، ويحرزون شكرها. فجمعيات فعل الخير بالاشتراك قليلة في بلادنا، بخلاف التصدّقات الشخصية، والإرصادات الأهلية، يرصدها الواحد في الغالب، كالسبيل والصهريج والمكتب، فإن هذا يتجدّد بمصر كثيرًا، ولا يتأسّس له ما به يكون الدوام والاستمرار، ومن العجيب أنه يسهل على النفوس إحداث الجديد، ويصعب عليها إصلاح القديم المحتاج للإصلاح والتعمير، ومع ذلك فالمصري لا يستغني عن الخيرات العمومية التي تقتضيها الأوقات والأحوال، كإرصاد مكاتب لتعليم البنات، لا سيّما مكتب لتعليم فاقدات البصر منهن. (طهطاوي، اكا١، ٢٨١، ٢٦)

مصحف

- لم يجعل القرآن مبوّبًا مفصّلًا، ليطلب كل

مطلب منه في باب أو فصل، بل كان كمجموع المكتوبات فرضًا كما يكتب الملوك إلى رعاياهم بحسب اقتضاء الحال مثالًا وبعد زمان يكتبون مثالًا آخر، وعلى هذا القياس حتى تجتمع أمثلة كثيرة فيدوّنها شخص حتى يصير مجموعًا مرتبًا كذلك نزل الملك على الإطلاق جلّ شأنه على نبيّه صلّى الله عليه وسلّم لهداية عباده سورة بعد سورة بحسب اقتضاء الحال، وكان في زمانه صلّى الله عليه وسلّم كل سورة محفوظة ومضبوطة على حدة من غير تدوين السور، ثم رتّبت السور في مجلّد بترتيب خاص في زمان أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وسمّي هذا المجموع بالمصحف. (دهلوي، فت، ٨١، ١٣)

مصدر

- إنّ ما يدلّ على الحَدَث هو المصدر وهو إسم باتّفاق، قال ابن مالك المصدر إسم ما سوى الزمان من مدلوله الفعل كأمن من أمن، قال شرّاحه أي المصدر هو الدالّ على الحدث لأن مدلولي الفعل الحدث والزمان، فغير الزمان هو الحَدَث، وقد فسّر صاحب نار القرى المصدر بما يدلّ على الحدث وهو خطأ. (أسير، أرش، ٨، ١٠)
- إنّ الحَدَث هو إسم لفعل الفاعل، والحدوث إسم للتجدّد، والمصدر إنّما يدلّ على فعل الفاعل لا على تجدّده. (أسير، أرش، ٨، ٢٤)

مصطفى

- المصطفى من الصفوة وهي خيار الشيء أي المختار، قال صلّى الله عليه وسلّم أن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل، واصطفى قريشًا من كنانة، واصطفى بني هاشم من قريش، واصطفاني من بني هاشم، فأنا خيار من خيار من خيار (التِهامي) بكسر التاء المثناة الفوقية أو بفتحها منسوب إلى تِهامة بالكسر أو الفتح. (نابلسي، رق، ٣، ١٣)

مصلٍّ

- إعلم أنّ المصلّي له ثلاثة أحوال: إما أن يكون منفردًا، أو إمام جماعة يريدون إتمام صلاتهم على الوجه الأكمل، وليس فيهم من يراعي تقصيرها لأجله، أو إمام جماعة لا يريدون التطويل، أو فيهم من يراعي تقصيرها لأجله، والثلاثة يشتركون في القدر الواجب لها الذي لا تصحّ الصلاة بدونه، ولا تكون الصلاة ناقصة. (سنوسي، شص، ٦٤، ٣)

مصلحة عمومية

- اللائق أن يكون بكل ناحية معلّم لمبادئ الإدارة ومنافع الجمعية العموميّة في مقابلة ما تدفعه الجمعية للحكومة، فإنّ هذا التعليم، مع تقديمه الشخص المتعلّم، له تأثير معنوي في تهذيب الأخلاق، ومنه تَفَهُّم الأهالي أنّ مصالحهم الخصوصية الشخصيّة لا تتمّ ولا تتنجز إلّا بتحقيق المصلحة العمومية، التي هي مصلحة الحكومة، وهي مصلحة الوطن، فتذعن نفوسهم بأن الفوائد الخصوصية ليست في حدّ ذاتها مضمونة الحصول إلّا في ضمن الفوائد العمومية المذكورة. وأيضًا مما يقتضي لياقة تعليم مبادئ الإدارة بالنواحي كون قانون الحكومة لا يمنع من جواز استخدام أحد من الأهالي، فاستخدامه في الملكية، لا سيّما منصب المشيخة البلدية - كما سيأتي ذكره - يستدعي سبق معرفة بأصولها، وإلّا ترتّب على استخدام الجاهل بها من السقامة ما لا يخفى،

وإنّما العلم بالتعلّم، لا سيّما أيضًا مع تجديد جمعيات الانتخاب ومجالس النواب. (طهطاوي، اكا١، ٥١٨، ٤)

مصنوع

- معرفة المُوَلَّد: وهو ما أحدثه المولَّدون الذين لا يُحْتَجُّ بألفاظهم؛ والفرق بينه وبين المصنوع أنَّ المصنوع يورِده صاحبه على أنَّه عربيٌّ فصيح، وهذا بخلافه. وقال الزُّبيدي: المُولَّد من الكلام المحدَث. (مخان، بصل، ١٨٢، ١٠)

مضاف

- العَرَض ثلاثة أقسام: الكم وهو المقدار، والكيف كاللون والطعم والرائحة، والنسبة وهي سبعة أقسام: المضاف وهو النسبة المتكرّرة كالأبوّة والبنوّة والفوقيّة والتحتيّة، والأين وهو الحصول في المكان، والمتى وهو الحصول في الزمان كالعتاقة والحداثة، والوضع وهو الهيئة الحاصلة للجسم من نسبة بعض أجزائه إلى بعض أو إلى الأمور الخارجية كالسماء والأرض مثل القيام والقعود، والجدّة وهو نسبة الشيء إلى ملاصق ينتقل بانتقاله كالتعمّم والتقمّص والتختّم، والتأثير كالقطع، والتأثّر كالانقطاع، فمجموع أقسام العرض تسعة وهو ممتنع بقاؤه، لأن البقاء عَرَض، فلو بقي العَرَض لقام العَرَض بالعَرَض، والعَرَض لا يقوم بنفسه بل لا بدّ له من جوهر يقوم به، فكيف يقوم به غيره، وإذا امتنع بقاؤه وجب حدوثه، والله تعالى قديم فيستحيل عليه أن يكون حادثًا فليس هو عَرَضًا سبحانه وتعالى. (نابلسي، رق، ٩، ٤)

مضطر إلى إختياره

- وأمّا ما يقال إنّ القَدَر السابق لو كان حجّة للعاصي لبطل الأمر والنهي. فجوابه، أن آدم عليه السلام لم يحتجّ بالقَدَر على أنّه لم يرتكب المنهيّ المشار إليه في لوم موسى عليه السلام بقوله أهبطت الناس بخطيّتك إلى الأرض، ففي بعض طرق الحديث هل وجدت فيها أي في التوراة وعصى آدم ربه فغوى، قال نعم فاعترف هو كموسى عليهما الصلاة والسلام بأنّ الله تعالى سمّاه معصية، وبأنّه ارتكب المنهيّ، ولكنه قال إنّه كان مكتوبًا عليَّ قبل أن أُخلَقْ فلا بدَّ من اختيار كسبه، فأنا مضطرّ إلى اختياره لا مستقلّ فيه، وليس معناه أن هذا العمل مع كونه ارتكابًا للمنهيّ ليس بمعصية لكونه مضطرًّا في اختياره، فإن هذا مما لا ينبغي أن يتوهّم في حق كل مؤمن بالقَدَر من عامة المؤمنين. (كوراني، كه، ١٥، ١٩)

مضمون

- قد يستخرج من الصكّ الأصلي محصول ما فيه بالاقتصار على ما لا بدّ منه من الأصل، ويسمّى هذا المخرج مضمونًا لأنّه اشتمل على ما تضمّنه الرسم الأصلي من الانتقالات على أصلها وتفاصيلها مع التعريف بشهود الأصل على نظر حاكم شرعي يقابل بين الأصل ومضمونه، ويختم عليه بختمه علامة على احتوائه على جميع ما لا بدّ منه من الأصل، وهو أيضًا حكمه حكم الأصل في الصحّة والاعتبار، وهذه المضامين تخرج من الأصول إذا وقعت شركة أو تجزئة في العقار أو اجتمعت أجزاؤه لمالك واحد. (سنوسي، مدر، ٢٧، ٢٢)

مطابقة

- قال الراغب: المطابقة من الأسماء المتضايفة، وهي أن يجعل الشيء فوق آخر بقدره، ومنه طابقت النعل بالنعل، ثم يستعمل الطباق في الشيء الذي يكون فوق الآخر تارة، وفيما يوافق غيره تارة، كسائر الأسماء الموضوعة لمعنيين. انتهى. وقوله تطابقت من هذا المعنى أيضًا. قال في المصباح: وأصل الطبق: جعل الشيء على مقدار الشيء مطبقًا له من جميع جوانبه كالغطاء له، ومنه يقال أطبَقوا على الأمر: إذا اجتمعوا عليه متوافقين غير متخالفين. انتهى. ونسبة المطابقة إلى السبع الطباع مجاز عقلي: أي لو تطابق من فيها، أو هو مبني على مذهب الفلاسفة أن الأفلاك لها عقل وحياة كحياة الإنسان وعقله، فيتأتّى منها المطابقة على حقيقتها. (عاملي، كشك١، ٤٨٤، ٥)

- إن دلالة التضمّن فهم الجزء في ضمن الكل، إذ لا شكّ أنّه إذا فهم المعنى فهمت أجزاؤه معه، فليس فيها انتقال من المعنى إلى جزئه لأنّهما اقترنا في فهم واحد، إلّا أنّه يُسمّى بالنسبة إلى تمام المعنى مطابقة، وبالنسبة إلى جزئه تضمُّنًا. (بيجوري، حبم، ٢٨، ٦)

- إعلم أنّ دلالة اللفظ إن كانت على تمام المعنى الذي وُضِع له كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق فهي المطابقة. أو على جزء منه كدلالته على الحيوان فقط فهي التضمُّن. أو على خارج عنه كدلالته على الضاحك فهي الإلتزام. والكلّي ينحصر في الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العامّ. (يازجي، قم، ٦، ١٢)

مطابقة في العلم بغير الله

- المطابقة في العلم بغير الله تعالى، وفي الحكم على غير الله تعالى يكفي فيها أن تكون بوجه ما. وهاهنا يمكن المطابقة فيها بوجه ما. أليس أنّها كلّها مخلوقة حادثة؟ فالمطابقة بمطلق الصورة كافٍ في العلم والحكم في غير الله تعالى. وأمّا في حق الله تعالى، فما بينه تعالى وبين تلك الصورة التي أراد المتصوِّر حصول العلم معها به سبحانه، أو الحكم عليه معها، مناسبة أصلًا، ولا بوجه من الوجوه، كما تقدَّم. فليس ذلك بعلم به تعالى. ولا حكم عليه لعدم المطابقة، ولا بوجه من الوجوه. (نابلسي، وج، ٧٩، ٦)

مطالبة في السياسة العمومية

- كل وزير يطالب بخدمته للدولة ولا يطالب مجموعهم أعني مجلس الوزراء، حيث كان مرجع المطالبة في السياسة العمومية إلى ذات الأمبراطور، ومجلس الدولة المُسمّى "كونسيل ديتا" مكلّف بإعطاء الرأي في التصرّفات بدون أن يعطّلها عن مرادها، وأعضاء هذا المجلس يسمّيهم الأمبراطور الذي هو رئيسهم الطبيعي، وله تبديلهم متى شاء، وتنقسم خدمة هذا المجلس إلى ستة أقسام تحت رئاسة رؤساء ينصبهم الأمبراطور، قسم لتهذيب القوانين الجديدة والأحكام والأمور الخارجية، وقسم لفصل النزاع الواقع بين المتوظّفين فيما يخصّ الإدارة، وقسم للنظر في المصالح الداخلية كالتعاليم العامة وترتيب إجراء المناسك الدينية ونحوها، وقسم للأعمال في المصالح العمومية من الزراعة والتجارة ونحوهما، وقسم للمصالح العسكرية برًّا وبحرًا، وقسم لترتيب المجابي والمصاريف. وتجتمع الأقسام

المذكورة تحت رئاسة الملك أو نائبه للتأمّل في الأمور المهمّة مما ذكر وغيره وللوزراء الحضور في هذا المجلس ولهم آراء يعتدّ بها. (تونسي، أقوم، ١٣٨، ١٧)

مطاوعة

- التربية الأولية فائدتها أن يعتاد الصبي على أن ينقاد بطبعه إلى ما يريده منه مؤدّبه، ويختاره له مرشده، فغايته المطاوعة، وهذا النوع كما يكون في الإنسان، يكون أيضًا في الحيوان، بترويضه وتمرينه على الإطاعة، وأما تنمية العقل، التي هي غذاؤه بالمعارف كغذاء الجسم بالطعام، فهي خاصة بالإنسان، فكما أن غذاء جسمه بالطعام الطيّب ينمّيه وينعشه ويقوّي أعضاءه كذلك غذاء الروح بالمعارف ينمّيها ويقوّيها، بشرط أن تكون هذه المعارف معقولة مقبولة، فالتربية المعنوية تزيد في تنمية عقول الأطفال بالمعارف وحسن الأخلاق على التناسب من حسن إدارة المرشد والمعلّم، فبهذا يقال لمن اكتسب المعارف الجيّدة والأخلاق الحسنة، إنّه حسن التربية. (طهطاوي، اكا٢، ٢٧٨، ١٨)
- كلُّ ما في العالم لا بدَّ من أن ينفعل، وهو قبوله تأثير المؤثِّر، وفعل الفاعل؛ فهو مثال لهذه الحقيقة الإلهيّة ومستند إليها، وهي الإجابة، وتسمَّى في اللسان: المطاوعة. سمُّوا الفاعل؛ مطاوع إسم مفعول. والقابل المتأثّر؛ مطاوع إسم فاعل. (جزائري، مواف٢، ٥٧٧، ١)

مطَّرد

- معرفة المطَّرِد والشَّاذ: أصل موضع (ط ر د) في كلامهم التَّتابع والاستمرار. وأصل موضع (ش ذ ذ) التفرُّق والتفرُّد. وهذا أصل هذين في اللُّغة، ثمَّ قيل ذلك في الكلام والأصوات؛ فجعل أهل علم العرب ما استمرَّ في الكلام في الإعراب وغيره من مواضع الصِّناعة مُطَّرِدًا، وجعلوا ما فارق ما عليه بقيَّة بابه وانفرد من ذلك إلى غيره شاذًّا، حَمْلًا لهذين الموضعين على أحكام غيرهما. وهما على أربعة أضرب: مُطَّرِد في القياس والاستعمال جميعًا، وهذا هو الغاية المطلوبة؛ نحو قام زيد، وضربت عَمْرًا، ومررت بـ سعد. ومُطَّرِد في القياس شاذٌّ في الاستعمال، وذلك نحو الماضي من يَذَرُ ويَدَعُ. ومُطَّرِد في الاستعمال شاذٌّ في القياس؛ كـ اسْتَصْوَبْتُ الشَّيء، ولا يقال: اسْتَصَبْتُ. ومنه استَحْوذ، وأَغْيَلَتْ المرأة، واستنوق الجمل. والشَّاذُّ في القياس والاستعمال جميعًا، وهو كتتميم مفعول ممَّا عينه واو أو ياء؛ نحو ثوب مَصْوُونٍ، ومسك مَدْوُوف، وفرس مَقْوُود، ورجل مَعْوُود من مرضه. وكلُّ ذلك شاذٌّ فيهما؛ فلا يسوغ القياس عليه ولا ردُّ غيره إليه. (مخان، بصل، ١٦٤، ٧)

مطلق

- إعلم أنّ كل ممكن من هذه الحوادث متّصف بالوجود، كما أن الحق تعالى متّصف بالوجود، ومفهوم الوجود واحد لا يختلف إلّا باللوازم والاعتبارات، فهو في القديم قديم وفي الحادث حادث، كما أنّه في الإنسان إنسان وفي الجماد جماد؛ والوجود نفس الماهيّة الموصوفة به على التحقيق وهو في القديم مطلق وفي الحادث مُقيَّد؛ ولا كلام لنا في المطلق لأنّ الكلام فيه يقيِّده ولو كان كلامًا في إطلاقه، فإنّ قولنا عنه أنّه مطلق قيد له؛ فهو مطلق عن الإطلاق. (نابلسي، رت، ٤٠، ٢٠)

مطلق الجمع

- إنّ الجمع المطلق هو الجمع الموصوف بالإطلاق، لأننا نفرّق بالضرورة بين الماهيّة بلا قيد والماهيّة المُقيّدة ولو بقيد لا. والجمع الموصوف بالإطلاق لا يتناول غير صورة واحدة وهي قولنا مثلًا: قام زيد وعمرو، ولا يدخل فيه المقيّد بالمعيّة ولا بالتقديم والتأخير لخروجهما بالقيد عن الإطلاق. وأمّا مطلق الجمع فعامّ في أيّ جمع كان سواء كان مرتّبًا أو غير مرتّب فيدخل فيه الصور الثلاث. ونظيره قولهم مطلق الماء أو الماء المطلق. والحقّ إنّهما بمعنى واحد كما هو اصطلاح الأصوليين، لأنّ المطلق هو الحقيقة بلا قيد كما صرّح به غير واحد من علماء الأصول وغيرهم. فالجمع المطلق حينئذٍ هو الجمع لا بقيد وذلك موجود في الجمع بقيد الترتيب وبقيد عدمه، ولا بقيد ضرورة وجود الأعمّ في الأخصّ، والجمع لا بقيد أعمّ منه بقيد فيلزم وجود الأول في الثاني. ثم قولنا مطلق الجمع معناه مطلق من الجمع. فإن كان الجمع المطلق يقتضي تقييد الجمع، فقولنا مطلق الجمع كذلك، فإنّ التقييد بالإضافة والصفة سواء. فكيف يتعقّل فرق بين قولنا هذا مطلق من الجمع الذي هو مدلول مطلق الجمع وقولنا جمع مطلق؟ وإنما جاء الالتباس من توهّم أنّ الشيء المطلق هو الحقيقة بقيد لا وليس كذلك، بل هو الحقيقة لا بقيد. (آلوسي، كشه، ٧٦، ١٥)

مطلق الدليل

- إنّ الوعيد من جملة الأحكام الشرعيّة التي ثبتت بالأدلّة الظاهرة تارةً وبالأدلّة القطعية أخرى فإنّه ليس المطلوب اليقين التامّ بالوعيد بل المطلوب الاعتقاد الذي يدخل فيه اليقين والظنّ الغالب، كما أنّ هذا هو المطلوب في الأحكام العملية ولا فرق بين اعتقاد الإنسان أنّ الله حرّم هذا فأوعد فاعله بالعقوبة المجملة واعتقاده أنّ الله حرّمه وأوعده عليه بعقوبة معيّنة من حيث أن كليهما أخبار عن الله، وكما جاز الأخبار عنه بالأول بمطلق الدليل فكذلك الأخبار عنه بالثاني. بل لو قال قائل العمل بها في الوعيد أوكد كان صحيحًا، ولهذا كانوا يسهلون في أسانيد أحاديث الترغيب والترهيب ما لا يسهلون في أسانيد أحاديث الأحكام، لأنّ اعتقاد الوعيد يحمل النفوس على التّرْك، فإن كان ذلك الوعيد حقًّا كان الإنسان قد نجا، وإن لم يكن الوعيد حقًّا بل عقوبة الفعل أخفّ من ذلك الوعيد لم يضرّ الإنسان إذا ترك ذلك الفعل خطؤه في اعتقاده زيادة العقوبة، لأنّه إن اعتقد نقص العقوبة فقد يخطئ، وإن لم يعتقد في تلك الزيادة نفيًا ولا إثباتًا فقد يخطئ أيضًا. (سنوسي، معش، ٣٠، ٦)

مطلق ومقيّد

- معرفة المطلق والمقيّد: وعقد له ابن فارس في "فقه اللُّغة" بابًا، فقال: الأسماء التي لا تكون إلّا باجتماع صفات، وأقلّها إثنتان. من ذلك: المائدة: لا يقال لها مائدة حتّى يكون عليها طعام، وإلّا فاسمها خِوَان. والكأس: لا تكون كأسًا حتّى يكون فيها شراب، وإلّا فهو قدح أو كوب. ومنها الحُلَّة، والظَّعينة، والسَّجْل، واللِّحية، والأريكة، والذَّنوب، والقلم، والكوز، إلى غير ذلك. (مخان، بصل، ٢١٨، ٢)

مطلوب

- إعلم أنّ المركّب التام المحتمل للصدق والكذب يُسمّى كما قاله في التلويح من حيث اشتماله على القضاء بمعنى الحكم قضية، ومن حيث احتماله للصدق والكذب خبرًا، ومن حيث إفادته الحكم إخبارًا، ومن حيث كونه جزء من الدليل مقدّمة، ومن حيث كونه يطلب بالدليل مطلوبًا، ومن حيث كونه يحصل من بالدليل نتيجة، ومن حيث كونه يسئل عنه مسئلة، ومن حيث كونه يفتقر إلى دليل دعوى ومن حيث كونه محلًّا للبحث مبحثًا، فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات. (بيجوري، حبم، ٧١، ٣١)
- إعلم أنّ النتيجة قبل تركيب القياس لها وإقامة الدليل عليها تُسمَّى مطلوبًا. وهي المعبَّر عنها بالانتقال الفكريّ. والموصِّل إليها يُسمَّى حجَّة. وهو المعبَّر عنه بالقياس. (يازجي، قم، ٣٠، ١٠)

مظاهر

- الله تعالى أقرب إلى كل شيء من نفس ذلك الشيء، لأنه تعالى هو "الوجود"، كما ذكرنا. والوجود أقرب إلى كل شيء من نفسه. والله تعالى غني عن كل شيء، لأنّه تعالى هو الوجود. ولا شكّ أنّ الوجود غني عن كل شيء. إذ لا احتياج للوجود إلى ما هو قائم به من جميع صور الأشياء المحسوسة والمعقولة. وكل شيء مفتقر إلى الله تعالى ومحتاج إليه، لأنّه تعالى هو الوجود. وكل شيء مفتقر إلى الوجود، ومحتاج إليه ليظهر بالوجود. والوجود ظاهر بنفسه، لا بشيء من الأشياء أصلًا. لأنّ الوجود هو الكاشف عن الأشياء العدمية، والمتجلّي بها، والمظهر لها. والأشياء كلها، ليست هي الكاشفة عنه، ولا المظهرة له، بخلاف ما يقع في الأوهام القاصرة من أنّها تسمّى مظاهر له، باعتبار أنّها أظهرته. وإذا كانت كلها أمورًا عدميّة، هو وجودها المضاف إليها في نظر العقل، لا في التحقيق، فكيف المعدوم يكشف عن الموجود ويظهره، لما تقدّم من أنّه غني عنها وهي مفتقرة إليه؟ وإنما تُسمّى "مظاهر" لأنّه أظهرها أولًا، ثم هي أظهرته ثانيًا. ولو كان الله تعالى "شيئًا له وجود"، لكان مركّبًا من الشيئيّة والوجود، ولكان مشابهًا للأشياء. فإنّها كلها أشياء لها وجود. ولكان مفتقرًا إلى الوجود، كما أن الأشياء مفتقرة إلى الوجود. وإنما المقطوع به من غير شكّ أنّه سبحانه وتعالى هو الوجود المحض، كما ذكرنا. والله تعالى "واحد أحد"، لأنه الوجود المحض، والوجود المحض "واحد أحد". وإنّما الكثرة والتعدّد في الأشياء القائمة به، التي هي موجودة به. والله تعالى قيّوم على كل شيء، لأنّه سبحانه هو الوجود. والوجود قيّوم على كل شيء. وكل شيء به "شيء"، لا بنفسه. والشيء من نفسه عدم. وإنّما هو موجود من جهة "قيومية الوجود" عليه. والله تعالى ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ (الإخلاص: ٣) لأنه الوجود. والوجود لم يلد، ولم يولد، لأن كل ما عداه من الأشياء عدم في نفسها. وإنّما هي موجودة بالوجود. فكيف يتولّد الوجود منها أو يتولّد منه شيء منها؟ وإنّما نسمّيه "الوجود" للإيضاح والتفهيم والتقريب والتعليم. (نابلسي، وج، ٢٢٣، ٢)

- للذات الغيب المطلق تجلّيات وتنزُّلات وتعيُّنات وظهورات، تسمَّى: بالمراتب

والتعيُّنات، والمجالي والمنصّات، والمظاهر، وهي الأسماء الإلهية والمخلوقات الكونية، من العقل الأول إلى آخر مخلوق، لو كان للمخلوقات آخر، ولا آخر لها. (جزائري، مواف٢، ٦٠٢، ٢٠)

مَعَاد

- من كتاب تهافت الفلاسفة: الأقوال الممكنة في أمر المعاد لا تزيد على خمسة، وقد ذهب إلى كل منها جماعة. الأوّل: ثبوت المعاد الجسماني فقط، وأن المعاد ليس إلّا لهذا البدن، وهو قول نفاة النفس الناطقة المجرّدة، وهم أكثر أهل الإسلام. الثاني: المعاد الرُّوحاني فقط، وهو قول الفلاسفة الإلٰهيين الذين ذهبوا إلى أنّ الإنسان هو النفس الناطقة فقط، وأن البدن آلة تستعمل، وتتصرّف فيه لاستكمال جوهرها. الثالث: ثبوت المعاد الروحاني والجسماني معًا، وهو قول من يثبت النفس المجرّدة الناطقة من الإسلاميين، كالإمام الغزالي، والحكيم الراغب وغيرهما، وكثير من المتصوّفة. الرابع: عدم ثبوت شيء منهما، وهو قول قدماء الطبيعيين الذين لا يعتد بهم ولا بمذهبهم لا في الملّة ولا في الفلسفة. الخامس: التوقّف وهو المنقول عن جالينوس، فقد نقل عنه أنه قال في مرضه الذي مات فيه: إني ما علمت أن النفس هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل إعادتها، أو هي جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد. (عاملي، كشك٢، ٣٣، ١٢)
- قال الشيخ في الشفاء: المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلّا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوّة، وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج أن تعلم، وقد بسطت الشريعة الحقّة التي أتانا بها سيّدنا ومولانا محمد صلّى الله عليه وسلّم حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن. ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني، وقد صدقته النبوّة، وهو السعادة والشقاوة التابعتان للأنفس، وإن كانت الأوهام تقصر عن مقصودها الآن لما توضعه من العلل. والحكماء الإلهيون رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة هذه السعادة البدنية. (عاملي، كشك٢، ٣٠٣، ١٣)

معارضة

- المعارضة: هي عبارة عن أن يقيم أحد دليلًا على خلاف ما أقام عليه الآخر ومن هذا الباب، ما حكي أن الفرزدق أنشد لسليمان بن عبد الملك قصيدته التي يقول فيها:

  فبتن فجانبي مصرعات
  وبتُّ أفضّ بإغلاق الختام

  فقال له ويحك يا فرزدق أقررت عندي بالزنا ولا بدّ من الحدّ، فقال كتاب الله يدرأ عنّي الحدّ، قال وأين قال قوله تعالى: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ﴾ (الشعراء: ٢٢٤) إلى قوله: ﴿وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾ (الشعراء: ٢٢٦)، فضحك وأجازه. (مخان، غبم، ٣٠، ١٩)
- إنّ حالة الملوك بمقتضى الطبيعة البشرية لا تخرج عن صور ثلاث، لأنّ الواحد منهم إمّا أن يكون كامل المعرفة والمحبة لخير الوطن قادرًا على إجراء المصالح بمراعاة الأصلح، أو يكون كامل المعرفة ولكن له أغراض وشهوات خصوصية تصدّه عن مراعاة المصالح العمومية، أو يكون ناقص المعرفة ضعيف المباشرة، ومثل هذه الصور الثلاث يعتبر في

الوزير المباشر، ولا يخفى أن لزوم المشورة ومسؤولية الوزراء في الصورة الأولى لا يعطل كامل المعرفة عن مقصده الحسن، بل يعينه حيث أن آراء الجميع متعاضدة على المصلحة، كما أنّه يسهل دوام الملك في عائلته ولو كانوا من ما صدقات الصورتين الأخيرتين. الواضح فيهما تأكّد المشورة والمسؤولية لوجوب المعارضة في الثانية، والإعانة في الثالثة، فبذلك يستقيم حال المملكة، ولو كان الوالي أسير الشهوات أو ضعيف الرأي كما قال المترجم لتاريخ سْتِوَرْد مِلْ الإنكليزي، إنّ رفعة شأن الأمة الإنكليزية بلغت الغاية في مدّة الملك جورج الثالث الذي كان مجنونًا وما ذاك إلّا بمشاركة أهل الحلّ والعقد ومسؤولية الوزراء لهم. (تونسي، أقوم، ١٣، ١٥)

معارف

- المعارف جمع يُراد به مجمل ما تمسُّ الحاجة إلى معرفته وما تقتضيه أحوال العصر ممّا يهتدي به المرء سبيل السابقين إلى غايات الهناء والكمال. فهي وإن أمكن تقييدها بهذا الحدّ فلا حدَّ لها ولا قيد، لوجوب اتّصالها بحركة العلم التي ليس لها نهاية، ولزوم التحاقها بحاجات الأيام التي لا تقف عند غاية. فما يفيد فيها الالتزام حال، ولا تنفع رعاية ماض بل الحرص على الأثر المهجور ممّا كان في المعارف الخالية مذكورًا ظاهر الضرر بما فيه من التأخّر في مجال التقدّم. (إسحق، درر، ١٦٣، ١٢)
- المعارف التي يجب الابتداء بها وتعميمها لسائر الناشئة، هي ما به تُهذّب أخلاقهم بتعيُّن أحاسنها وتجربة رديئها، إغراء بالأولى وتمكينًا من الحرص عليها بتعريف ما لها من الفوائد والمنافع الدائمة، وتحذيرًا من الأخرى وتنفيرًا عنها بتعريف ما لها من وخيم العواقب وسيّئ الغايات. وبتلك المعارف أيضًا تتميّز الأمة عن غيرها من الأمم، ويعرف لها شأن وقيمة، وتستحقّ إسمًا يملأ النطق به الأفواه، وتستوفي مهابته وجلالة شأنه القلوب. (حرصيفي، ركث، ١٢١، ٢)

معارف بشرية

- إعلم أنّ الإفرنج قسّموا المعارف البشرية إلى قسمين: علوم، وفنون، فالعلم: هو الإدراكات المحقّقة المذكورة بطريق البراهين، وأمّا الفن: فهو معرفة صناعة الشيء على حسب قواعد مخصوصة. ثم أن العلوم تنقسم إلى رياضية وغيرها، وغير الرياضية تنقسم إلى طبيعيات وإلهيات، والعلوم الرياضية هي الحساب، والهندسة، والجبر والمقابلة. (طهطاوي، اكا٢، ٢٢٧، ٣)

معاش

- لكن لا بدَّ قبل ذلك من التميز بين السائلين فإنّه وإن تقدّم لنا الحكم بأن ليس للمرء على الهيئة الاجتماعيّة غير ما يستطيع من العمل، فإذا رفضه ميلًا من الكسل، وإيثارًا للبطالة، وارتياحًا إلى المغنم البارد، لزمه الحرمان. إلّا أنَّ في الحياة أدوار ضعف، وأحوال ضرورة من مثل الطفولة والهرم والداء تمنع المرء من السعي، وترفع عنه فريضة العمل، فتكون ضمان معاشه على هيئة الاجتماع، فإن فاته ذلك بما يطرأ من الفساد على نظام تلك الهيئة، وقع الإشكال، في مبحث السؤال، وامتنع الأخذ بما يزيل عن القوم عاره، ويدفع عن بلادهم أضراره، إذ يحصل الالتباس بين

العاجزين والإصحاء من أهل تلك الخطّة. فإن مُنعوا جميعًا، أُخذ البريء بذنب البذيء، وإن أُعطوا جميعًا أصاب أهل الحيلة والنفاق، ما لا ينبغي لغير ذوي الاستحقاق. (إسحق، درر، ١٣٧، ١٦)

معاملات

- أمّا المعاملات فخمسة أنواع: المعارضات المالية، والمناكحة، والمخاصمات، والأمانات، والشركات. (طهطاوي، اكا٢، ٦٠٨، ١١)

معانٍ

- المعاني جمع معنى وهو لغة ما قابل الذات فيشمل النفسية والسلبية، واصطلاحًا كل صفة قائمة بموصوف موجبة له حكمًا ككونه قادرًا فإنّه لازم للقدرة، وفي الحقيقة المعاني والمعنوية متلازمان. (بيجوري، تمر، ٣٧، ١٣)

معاوضات

- (العبادات) جمع عبادة وهي ما يفعله المتّقي في مجاهدة نفسه طلبًا لمرضاة ربه امتثالًا واجتنابًا (للمعاوضات) جمع معاوضة اسم لما يعوّضه الله تعالى للعبد جزاء على عبادته له وهي الثواب في الآخرة والنجاة من النار، يعني أن العبادات موضوعة شرعًا للمعاوضات سواء كان قصد بها العبد المعاوضات أو لم يكن قصده ذلك بل أخلص فيها لوجه الله تعالى الكريم. (نابلسي، رت، ١٢٥، ١٢)

معاوضة الإنزال

- معاوضة الحبس لا تصحّ إلّا بموجِب، وقد جرى عمل الحنفية بتونس على بيع الوقف لمن يبذل فيه ضعف قيمته لما في ذلك من الغبطة لجانب الوقف ووفور النفع، وبما أنّ راتب الإنزال يتبع قيمة العقار، فإذا وجد من يبذل ضعف قيمته صحّ أن يباع له مثلًا إذا كان راتب المكان قدره مائة ريال ونقدّر أنها اعتبرت جزءًا من خمسة عشر قيمة العقار نفسه، على معنى أن العقار يقوم أولًا بخمس عشرة مائة ويعتبر خلاصه عن خمس عشرة سنة، فإذا وجد راغب بذل في هاته المائة الريال ثلاثة آلاف ريال يشتري بها عقار يكون دخله نحو المايتين ريالًا، ويجعل عوضًا عن ذلك العقار فيسقط حق الإنزال عن العقار الأصلي ويحال على العقار الثاني إن جعل إنزالًا، أو يبقى بذاته حقًّا للحبس ينتفع المستحقّ بجميعه، وهذه المعاوضة يقع بها بيع الإنزال جملة إذا رضي ناظر الوقف ورأى الحاكم الشرعي مصلحة الوقف. (سنوسي، مدر، ١٣٥، ١٤)

معاوضة الحبس

- معاوضة الحبس لا تصحّ إلّا بموجِب، وقد جرى عمل الحنفية بتونس على بيع الوقف لمن يبذل فيه ضعف قيمته لما في ذلك من الغبطة لجانب الوقف ووفور النفع، وبما أنّ راتب الإنزال يتبع قيمة العقار، فإذا وجد من يبذل ضعف قيمته صحّ أن يباع له مثلًا إذا كان راتب المكان قدره مائة ريال ونقدّر أنها اعتبرت جزءًا من خمسة عشر قيمة العقار نفسه، على معنى أن العقار يقوم أولًا بخمس عشرة مائة ويعتبر خلاصه عن خمس عشرة سنة، فإذا وجد راغب بذل في هاته المائة الريال ثلاثة آلاف ريال يشتري بها عقار يكون دخله نحو المايتين ريالًا، ويجعل عوضًا عن ذلك العقار فيسقط حق الإنزال عن العقار الأصلي ويحال على

العقار الثاني إن جعل إنزالًا، أو يبقى بذاته حقًّا للحبس ينتفع المستحقّ بجميعه، وهذه المعاوضة يقع بها بيع الإنزال جملة إذا رضي ناظر الوقف ورأى الحاكم الشرعي مصلحة الوقف. (سنوسي، مدر، ١٣٥، ٤)

معاونة

- إنّ الإنسان من بين جميع الحيوان لا يكتفي بنفسه في تكميل ذاته، ولا بدَّ له من معاونة قوم كثيري العدد حتى تتمّ حياته طيّبة، ويجري أمره على السداد، ولهذا قال الحكماء: إن الإنسان مدني بالطبع، أي هو محتاج إلى مدينة فيها خلق كثير لتتمّ له السعادة الإنسانية، فكل إنسان بالطبع وبالضرورة محتاج إلى غيره، فهو ذلك مضطرّ إلى مصافاة الناس ومعاشرتهم العشرة الجميلة، ويحبهم المحبة الصادقة، لأنهم يكمّلون ذاته، ويتمّمون إنسانيته، وهو أيضًا يفعل بهم مثل ذلك. (طهطاوي، اكا١، ٢٦٦، ٢٣)

معبود مطلق

- المعبود المطلق هو مطلق الوجود، الذي هو نفس هويَّة العرش المطلق. (جزائري، مواف٢، ٨٩٧، ٢)

معتقدون في الحق

- المعتقدون في الحق - تعالى - على نوعين: نوع يُقيِّد إلهه في اعتقاده. والنوع الآخر يعتقد في إلهه الإطلاق. فمن قيّده بأن اعتقد أن إلهه لا يكون إلّا كذا وكذا، سواء كانت الصورة التي قيّده فيها حسّية أو عقلية أو خيالية، أنكره إذا تجلّى له في غير الصورة التي قيّده فيها، وتعوّذ منه إذا قال له أنا ربّك، كما ورد في الصحيح، أن ناسًا من هذه الأمّة يتعوّذون من الحق - تعالى - إذا تجلّى لهم في غير ما قيّدوه به من الاعتقادات في الدنيا، وما ينكره إلّا الإنسان الحيوان، فإنّه ما كل إنسان له الكمال. فمن قيّده لا يعرفه إلّا مقيّدًا بما قيّده به في الدنيا والآخرة، فإذا تحوّل ما تجلّى له في الصورة التي قيّده بها وعرفه وأقرّ له بأنّه ربّه، فإنّه لا يعرف ربّه إلّا مقيّدًا بما قيّده به من الصور في اعتقاده، وهي العلامة التي بينه وبين ربّه - تعالى - ... فالتجلّي الإلهي عام في جميع الموجودات، ولا يكون إلّا على أمزجة العالِم والشارع بين المعبود بالحق من المعبود بالباطل. وأمّا النوع الآخر من المعتقدين فهو من أطلقه، أي اعتقد، أنّ إلهه مطلق فما حصره في صورة دون صورة، ولا في اعتقاد دون اعتقاد، ولا حجر عليه الظهور بالصور والتجلّي فيها، كما حجر عليه المتكلّمون الناظرون بالنظر العقلي في معرفة الإله الحق. فهذا النوع الذي أطلق إلهه لم ينكره وأقرَّ له بأنّه ربُّه في كل صورة يتحوّل الحق إليها، ويتجلّى فيها في الدنيا والبرزخ والآخرة. وكل صورة يتجلّى له فيها يقول إنّه الله، وإن كانت صور التجلّي كلها حادثة، لأن العارف عرف نفسه تتغيّر في كل يوم وليلة سبعين ألف مرّة، وتتحوّل من كل صورة خاطر آخر، وكل خاطر تتصوّر بصورته. (جزائري، مواف٣، ١٢١٢، ٢٥)

معجزة

- إعلم أنّ المعجزة لغة مأخوذة من العجز وهو ضدّ القدرة، وعرفًا أمر خارق للعادة مقرون بالتحدّي الذي هو دعوى الرسالة أو النبوّة مع عدم المعارضة، وقال السعد هي أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدّعي النبوّة عند تحدّي

المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الإتيان بمثله، وقد اعتبر المحقّقون فيها سبعة قيود: الأول أن تكون قولًا أو فعلًا أو تركًا، فالأوّل كالقرآن، والثاني كنبع الماء من بين أصابعه صلّى الله عليه وسلّم، والثالث كعدم إحراق النار لسيدنا إبراهيم وخرج بذلك الصفة القديمة كما إذا قال آية صدقي كن الإله متّصفًا بصفة الاختراع، الثاني أن تكون خارقة للعادة وهي ما اعتاده الناس واستمرّوا عليه مرّة بعد أخرى، وخرج بذلك غير الخارق كما إذا قال آية صدقي طلوع الشمس من حيث تطلع وغروبها من حيث تغرب، الثالث أن تكون على يد مدّعي النبوّة أو الرسالة وخرج بذلك الكرامة وهي ما يظهر على يد عبد ظاهر الصلاح، والمعونة وهي ما يظهر على يد العوام تخليصًا لهم من شدّة، والاستدراج وهو ما يظهر على يد فاسق خديعة ومكرًا به، والإهانة وهي ما يظهر على يده تكذيبًا له كما وقع لمسيلة الكذاب فإنّه تفل في عين أعور لتبرأ فعميت الصحيحة، الرابع أن تكون مقرونة بدعوى النبوّة أو الرسالة حقيقة أو حكمًا بأن تأخّرت بزمن يسير وخرج بذلك الإرهاص وهو ما كان قبل النبوّة والرسالة تأسيسًا لها، كإظلال الغمام له صلّى الله عليه وسلّم قبل البعثة، الخامس أن تكون موافقة للدعوى وخرج بذلك المخالف لها كما إذا قال آية صدقي انفلاق البحر فانفلق الجبل، السادس أن لا تكون مكذبة له وخرج بذلك ما إذا كانت مكذبة له كما إذا قال آية صدقي نطق هذا الجماد فنطق بأنّه مفتر كذاب بخلاف ما لو قال آية صدقي نطق هذا الإنسان الميت وأحياؤه فأحيي ونطق بأنه مفتر كذاب، والفرق أن الجماد لا اختيار له فاعتبر تكذيبه لأنّه أمر إلهي والإنسان مختار فلا يعتبر تكذيبه لأنّه أمر إلهي والإنسان مختار فلا يعتبر تكذيبه لأنّه ربما اختار الكفر على الإيمان، السابع أن تتعذّر معارضته وخرج بذلك السحر ومنه الشبعذة وهي خفّة في اليد يرى أن لها حقيقة ولا حقيقة لها كما يقع للحواة، وزاد بعضهم ثامنًا وهو أن لا تكون في زمن نقض العادة كزمن طلوع الشمس من مغربها وخرج بذلك ما يقع من الدجّال كأمره للسماء أن تمطر فتمطر وللأرض أن تنبت فتنبت. (بيجوري، تمر، ٧٦، ٣٤)

- الفرق بين المعجزة والكرامة بدعوى النبوّة في الأولى وعدمها في الثانية. (بيجوري، تمر، ٨٩، ١٢)

معدوم

- عندنا معاشر أهل الحق من الأشاعرة وغيرهم الشيء هو الموجود، فإنّ الأمر باعتبار تحقّقه في نفسه يقال له شيء وباعتبار تحقّقه في الخارج يقال له موجود فهما متساويان ما صدقا، فكل ما صدق عليه الشيء صدق عليه الموجود، وبالعكس فكل شيء موجود وكل موجود شيء، والمعدوم ليس بشيء سواء كان ممكنًا أو ممتنعًا لأنّ الأمور قبل وجودها لا ثبوت لها في نفس الأمر، خلافًا للمعتزلة فالمعدوم عندهم شيء لأنّ الأشياء قبل وجودها ثابتة في نفسها إلّا أنّها مستترة كاستتار الثوب في الصندوق، لذلك يقولون إنّ الحقائق ليست بجعل جاعل لم تتعلّق القدرة إلّا بظهورها لاستتارها قبل ذلك، وأمّا أهل السنّة فيقولون إنّها بجعل جاعل تعلّقت القدرة بوجودها لعدم ثبوتها قبل ذلك، وهذا كله إنّما هو في الشيء اصطلاحًا، وأمّا لغة فالشيء هو

الأمر مطلقًا موجودًا أو معدومًا. (بيجوري، تمر، ١١٢، ٦)

- إنّ المعدوم لا حقيقة له. (بيجوري، حبم، ٥٣، ٢٤)

- العدم والوجود ليسا بشيء زائد على المعدوم والموجود. قال سيّدنا ومولانا في غير هذا الكتاب: الوهم يتخيّل أنّ الوجود والعدم صفتان راجعتان إلى الموجود والمعدوم، ويتخيّلهما كالبيت. والموجود والمعدوم قد دخلا فيه، ولهذا يقول: قد دخل هذا الشيء في الوجود بعد أن لم يكن. وإنّما المراد بذلك عند المتحذلقين أن معناه أن هذا الشيء وجد في عينه. فالوجود والعدم عبارتان عن إثبات عين الشيء أو نفيه. ثم إذا أثبت عين الشيء وانتفى فقد يجوز عليه الاتّصاف بالوجود والعدم معًا، وذلك بالنسبة والإضافة، فيكون زيد الموجود في عينه موجود كذا في السوق، معدومًا في الدار. فلو كان الوجود والعدم من الأوصاف التي ترجع إلى الموجود، كالسواد والبياض، لاستحال وصفه بهما معًا. فثبت أنّ الوجود والعدم من باب الإضافات والنسب، فليسا بصفة قائمة بموصوف. (جزائري، مواف٣، ١٢٩٧، ١٥)

معدومات

- إعلم أنّ العالَم بفتح اللام إسم لما سوى الله وصفاته من الموجودات والأحوال على القول بها، وأمّا المعدومات فليست من العالم سواء كانت ممكنة كولد لزيد قبل وجوده أو مستحيلة كالشريك، وبعضهم خصّ العالَم بذي الروح وبعضهم خصّه بالإنس والجنس وبعضهم خصّه بالملائكة وبعضهم خصّه بالثلاثة مع الشياطين وبعضهم خصّه بأهل الجنّة والنار، لكن لا دليل على ذاته كلّه. (بيجوري، تمر، ٢٤، ١٠)

- المعدومات أربعة أقسام: قسم معدوم لا يصحّ وجوده كالشريك للبارئ - تعالى -. وقسم يجب وجوده وجوبًا اختياريًّا كشخص من الجنس الموجود. وقسم يجوز وجوده كعذوبة ماء البحر في البحر. وقسم لا يصحُّ وجوده قطعًا اختيارًا، لكن وجد شخص من جنسه، هذا على ما يجوز وجوده وما لا يصحّ اختيارًا، والمراد الشخص الثاني من الجنس فصاعدًا. (جزائري، مواف٢، ٦١١، ٧)

معرَّب

- معرفة المُعَرَّب: هو ما استعملته العرب من الألفاظ الموضوعة لمعان في غير لغتها. قال الجوهريُّ: تعريب الاسم العجميّ: أن تتفوّه به العرب على منهاجها، تقول: عرَّبْته العرب وأعربْته أيضًا. (مخان، بصل، ١٧٥، ٨)

معرِّف

- إعلم أنّ المعرِّف لا بدَّ أن يكون جامعًا كل أفراد المعرَّف ومانعًا دخول غيرها فيه. فإن كان لا يصدق على جميعها أو كان يصدق على غيرها أيضًا فهو باطل لا يُعوَّل عليه عند المحقّقين. (يازجي، قم، ١٦، ٥)

معرفة

- العارف بالله تعالى الذي أنتجت له محبّته للّه تعالى معرفته به تعالى، وأنتج له علمه وعمله محبته للّه تعالى، فهو صاحب المرتبة الثالثة عَلِمَ وعَمِلَ فأحبَّ فَعَرف. ولو لم يعلم ما عمل. ولولا أنه علم وعمل ما أحب. ولولا أنه أحبَّ ما عرف، فالعلم شرط العمل،

والعمل شرط المحبّة، والمحبّة شرط المعرفة، فالمراد بالعلم العلم بالله وأحكامه؛ وبالعمل العمل مع الإخلاص، وبالمحبّة محبّة الحق تعالى وبالمعرفة المعرفة به تعالى، فكم من عالِم ليس عالمًا بالله تعالى ولا بأحكامه، وكم من عالِم بالله تعالى وبأحكامه غير عامل بذلك، أو عامل بغير ما علم من ذلك جهلًا منه بكيفيّة العمل أو عامل بذلك على وجهه غير مخلص في عمله لله تعالى أو مخلص في ذلك بغير دوام فلا يصل بسبب ذلك الانقطاع إلى مقام المحبّة فلا يحصل على المعرفة. (نابلسي، رت، ١١٦، ١٨)

- إنّ بعض المعرفة لا يُسمّى علمًا فيصحّ نفيه من وجه وإثباته من وجه. (وهاب، تفس، ٢٨٤، ٧)

- قال صاحب السهم ومنها قوله (صاحب الغنية) في صفحة ٣٨ ثم إنّ المعرفة على أقسام: منها ما دلّ على مسمّى بعينه نحو زيد وهو العلم اه. ونص اعتراضه عليه قلت هذا التعريف مختلّ منعًا إذ يصدق على كل أنواع المعرفة، كما يؤيّد ذلك العلامة الصبان بما نصّه، وقد عرّف غير واحد المعرفة بما وضع لشيء بعينه ولا استدراك اه ويخطه ابن الحاجب في كافيته حيث يقول العلم ما وضع لشيء بعينه غير متناول غيره بوضع واحد. (أسير، رشه، ٤٠، ١١)

معرفة الأثر

- أمّا معرفة الأثر، فهو: أن تعرف أن الموجودات المترتّبة في الظهور في مرآة العدم ليست مترتّبة بالنسبة إلى العلم القديم، وإنّما هي فيه جملة واحدة لا نهاية لها. وحين قام لها العدم في مقام المرآة ترتّبت في الظهور فيه لضيقه عن سعتها. (نابلسي، أش، ٢٣٠، ١٥)

معرفة الأشياء

- لمّا كانت معرفة الأشياء؛ مركوزة في النفوس - بالخلقة - انقسم الناس إلى: مَن أعرض فنسي، وهم الجهّال. وإلى مَن أجال خاطره فتذكّر، وهم العلماء. فكان هذا القسم، كمن حمل شهادة؛ فنسيها، بسبب الغفلة. ثم تذكّرها. (جزائري، ذغ، ٥١، ٦)

معرفة الله

- (إذا عرفته)، يا أيّها العبد إذا عرفت الله تعالى بأن عرفت نفسك وغيرك من حيث تجلّيه تعالى بنفسك وبغيرك في حضرة علمه القديم، وأنكرت نفسه وغيرك من حيث وجود آخر غير وجوده تعالى المتجلّي به، فلا وجود إلّا لله تعالى وحده وأنت وغيرك موجودون بوجوده لا بوجود آخر غير وجوده من غير حلول ولا اتّحاد، (كانت) حينئذٍ (أنفاسك) أي كلماتك التي تتنفّس بها عمّا يجده قلبك من المعاني التوحيديّة والمعارف الإلهيّة والحقائق الربّانية (به)، أي بحوله وقوّته لا بحولك وقوّتك، وهو قوله عليه السلام في حديث (المتقرّب بالنوافل كنت سمعه وبصره ولسانه). (نابلسي، رت، ١٣٤، ٢٠)

- معرفة الله تعالى وهي الجزم بوجوده سبحانه منزّهًا عن مشابهة كل شيء جزمًا مستندًا إلى دليل عقلي أو كشف إلهامي، وباتّصافه بصفات الكمال وتسمّيه بأسماء الجلال والجمال فاعلًا كل شيء والدوام على ذلك إلى الموت. (نابلسي، رق، ٧، ٢٠)

- يقول - رضي الله عنه (ابن عربي) -: كلُّ مَن

يدّعي معرفة الله - تعالى - ولم يعرفه هذه المعرفة، وهو أن لا يتقيّد بمعتقد دون معتقد، وأن لا ينتقد اعتقاد أحد في ربّه دون آخر، وأنّه ما عبد عابد من أيّ ملّة ونحلة من الملل الضالّة إلّا الحق - تعالى - من وجه. وأن كلّ عبد مرضي عند ربّه الخاص به. وأن وجوه الحق الكثيرة الظاهرة بالصور هي المعبودة. والمعبود واحد، من حيث ذاته وحقيقته. فإنّه إنّما يعبد ربًّا مقيّدًا بصورة قيّد ربّه بها. فربّه منعزل عن أرباب كثيرة. كلُّ رب مقيَّد بصورة قيَّده فيها مربوبه وربطه بها. هذا شرح حال غير العارف، إذا أنصف نفسه ولم يغالطها؛ فإنّه لم يدر أيّ رب من هذه الأرباب الكثيرة، الذي كل واحد منها ربٌّ لمعتقد، وكلُّ ربٌّ منها مغاير للآخر ذاتًا وصفة. فيا ليت شعري، مَن هو الرب الحقيقي المستحقّ للعبادة في نفس الأمر وباطنه من هؤلاء الأرباب، الذي كل رب منها مستقلٌّ في نفس معتقده؟! (جزائري، مواف٣، ١٠٠٦، ٨)

معرفة إلهية

- إعلم أنّ المطلب الأهمّ عند مريد المعرفة الإلهيّة هو صرف الهمّة إلى تحقيق الوجود، والتحقّق به في الشهود، إلى أن يتجرّد عن ملابس الصور الحسّية والعقليّة والخياليّة تجرُّدًا أصليًّا، لا تجرُّدًا عارضيًّا. فيكون كما هو كائن أزلًا وأبدًا. وهذا باب المعرفة الذي يدخل منه المريد الموفق إلى بيت العرفان، ومقام الإحسان، فلا يخرج أبدًا إلى الأبد. وهو المطلب الذي يشمل المطالب كلها. وأمّا مطلب غير أهل هذه المعرفة الخاصّة، فهو تحقيق التوحيد، والتحقّق بالوحدانيّة علمًا يقينيًّا. فهو مطلب شريف، لكنّه دون الأول؛ كما يشير إلى ذلك قول "الشيخ الأكبر" قدّس الله سرّه، في الفتوحات المكيّة، أواخر "باب الصلاة". (نابلسي، وج، ٩، ٤)

معرفة الإيمان

- إنّ للّه تعالى عالمين أنتجهما تَجَلّيه وظهوره بذاته لذاته. الأول يُسمّى عالم الأمر وهو واحد كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِٱلْبَصَرِ﴾ (القمر: ٥٠) ومعرفته تُسمّى علم الحقيقة. والثاني يسمّى عالم الخلق وهو كثير كما قال تعالى: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ٨) ومعرفته تسمّى علم الشريعة، والمراد بمعرفته المعرفة المطابقة لما هو عند الله تعالى وهي معرفة الإيمان لا معرفة العقل والحسّ وكلا العالمين للّه تعالى. (نابلسي، رت، ٦٦، ١٨)

معرفة بالله

- لمّا كانت المعرفة بالله الحاصلة للعباد منحصرة في أربعة وجوه، فهي إمّا من طريق التجلّي الإلهي، وإمّا من التقليد لذي تجلٍّ إلهي، وإمّا من طريق النظر العقلي، وإمّا من التقليد لذي نظر عقلي. (جزائري، مواف٣، ١٢٣٥، ١)

معرفة الرسول

- ها هنا يعلم اضطرار العباد فوق كل ضرورة إلى معرفة الرسول وما جاء به، فإنّه لا سبيل إلى الفلاح إلّا على يديه، ولا إلى معرفة الطيّب من الخبيث على التفصيل إلّا من جهته، فأي حاجة فرضت وضرورة عرضت، فضرورة العبد إلى الرسول فوقها بكثير. وما ظنُّك بمن إنْ غاب عنك هديه، وما جاء به طرفة عين فسد قلبك، ولكن لا يحسّ بهذا إلّا قلب حي، وما لجرح

بميت إيلام. وإذا كانت السعادة معلّقة بهديه صلّى الله عليه وسلّم، فيجب على كلّ من أحبّ نجاة نفسه أن يعرف هديه وسيرته وشأنه ما يخرج به من خطّة الجاهلين. والناس في هذا بين مستقلٍّ ومستكثر ومحروم، والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم. (وهاب، مع، ٨، ٣)

معرفة عقلية سلبية

- المعرفة العقليّة السلبيّة، وهي أنّ الإله ليس كذا وليس كذا. ليست بمعرفة به، وإنّما نعوت النقص والإمكان التي لك، نفيتها عنه، فتميَّزت أنت عنه، وما تميَّز هو لك بهذا. (جزائري، مواف٢، ٨٦٥، ١٥)

معرفة فطرية

- ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٣). أي حَكَم. فما خلقهم إلّا ليعرفوه. فلا بدَّ أن يعرفوه المعرفة الفطرية التي فطر الله الناس عليها. فالحق ما جهله أحد من هذا الوجه، وحكم أن لا يعبدوا إلّا إيّاه، فلا يعبدون أبدًا سواه، لأنّ حكمه نافذ لا يُردُّ، ولا يغالب وإنّما تفاوتت معرفتهم، لتفاوت عقولهم، وإنّما تفاوتت عقولهم، لتفاوت استعداداتهم، والاستعدادات لا تعلَّل. لأنّها قديمة غير مجعولة، فهي فيض قدسي ذاتي، ما تخلّلته صفة من الصفات، ولما تعدّدت ظهورات المقصود بالعبادة؛ تعدّدت الملل والنحل، لأنّ المقصود بالعبادة التعظيم، والذلّة والخضوع من كل عابد نحو مَن يملك الضرّ والنفع، والعطاء والمنع، والرزق والخفض والرفع، وهذه الصفات في نفس الأمر ليست إلّا لفرد واحد وهو الحق - تعالى -. (جزائري، مواف١، ٣٩، ٨)

معرفة المؤثر

- أمّا معرفة المؤثّر، فهو: أن تعرف أن الله تعالى علم ذاته وصفاته وأفعاله ومنفعلاته في الأزل، فلزم من علمه بذلك علمه بالعوالم على اختلافاتها، لأنّها صورة علمه القديم بنفسه ظهرت في مرآة العدم فترتّبت في الظهور بحسب ضيق المرآة، وهي لا تزال تظهر هكذا إلى ما لا نهاية له. (نابلسي، أش، ٢٣١، ٢)

معرفة المحققين

- معرفة المحقّقين: اعلم بأنّ المحقّقين من أهل طريق الله تعالى، كلما تحقّقوا في معرفة الله تعالى، كان الغالب عليهم - بعد أداء الفرائض والسنن، واجتناب المحرّمات، والمكروهات في الظاهر والباطن - الاشتغال بمعرفة الله تعالى، والاحتفال بحقائق تجلّياته، دون نوافل الأعمال من العبادات الظاهرة. وذلك في حال صحوهم، حيث هم محقّقون في المعرفة الإلهية. فإذا غابوا عن الشعور بالأكوان، واستغرقوا في بحار الشهود والعيان، وانفصلوا عن "الوجود الإضافي"، واتّصلوا بـ"الوجود الحقيقي" الصافي وهي "الوراثة المحمدية" من مشرب قوله عليه الصلاة والسلام: "لي وقت مع ربي لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبيّ مرسل". فعند ذلك يتولّاهم مولاهم الحق. فيكونون بحسب مراده سبحانه. فمنهم من يحفظ الله تعالى عليه أوقاته، ومنهم من يسلك الله تعالى به مسالك أخرى، وربه سبحانه أحقّ به وأحرى. (نابلسي، وج، ٢٦٣، ٤)

معرفة المستقبل

- إنّ الله سبحانه وتعالى قد حجب عنّا معرفة المستقبل، وحصر معرفتنا في الماضي والحاضر. أمّا معرفة المستقبل فهي ضروريّة لكل إنسان لكي يتمكّن من معرفة ما يقوده إليه الزمان ويهيّئ نفسه لمصادمة ما ربما يهيج عليه من أنواء الدهر وطوارق الحدثان. ولكن لما كان الإنسان غير قادر على الوقوف على حقيقة ذلك، وكان لا بدّ له في كل حال من الاهتمام في أمر المستقبل، كان ضروريًّا له أن يخترع طريقة لسدّ احتياجاته البشرية من هذا القبيل. فاستخدم مقياسًا لذلك وهو الماضي والحاضر. غير أنه لما كان هذا المقياس كثير التفرّعات والتعلّقات وخاضعًا للإنسان، الذي هو غير خاضع في كل الأحوال للنواميس الطبيعية، كان لا بدّ من الخلل في بعض مقاييسه. ولذلك أجمع رأي المؤرّخين بأنها إنما تكون من قبيل التخمين. ومع ذلك هي مما يُعوّل عليه في الأعمال لأنه بدونها يعرض دوننا ودون المستقبل حجاب يحول دون ذلك النور الضعيف المنبعث منه إلينا. وهو الذي به رأى نابوليون بونابارته أن أحد أعضاء عائلته يركب يومًا ما تخت مملكة فرنسا، وأنه سيصير فتح بوغاز السويس إلى غير ذلك من تخميناته. هذا مع قطع النظر عن النواميس الطبيعية التي برهن لنا صحّتها بالتجارب والاختبار. لأنه أمر لا ريب فيه أن من شرب كمّية كافية من السم يموت وكذلك من طرح في أتون نار. كما أنه لا بدَّ لكل أمة تناهت في المجد والقوة من الضعف والانحلال. وهكذا نرى أننا قادرون على التوسّع في ذلك واستخدام المقياس في كل الأمور دون أن ندّعي النبوّة، وبدون تأكيد حدوث المخمن، ناظرين إلى المستقبل بعين الماضي من الكوّة التي يفتحها لنا الحاضر. (سبستاني، فجل١، ٧٦، ٥)

معرفة النفس

- أمّا معرفة النفس فلا شكّ أنّ الإنسان العاقل ذات متّصفة بصفات، وتصدر عنها أفعال اختيارية، وتلك الأفعال مشتملة على منفعلات، ومتى عرف الإنسان نفسه فقد حصلت في علمه صورة ذاته، وصورة صفاته، وصورة أفعاله، وصورة منفعلاته، فيكون هو موجودًا في علمه. (نابلسي، أش، ٢٣٠، ٢)

معرفة وهميّة

- إنّ جميع بني آدم عارفهم وجاهلهم كلهم موحّدون كاملون لأنهم أولاد نبيّ، وأولاد النبيّ كاملون مثله ولكن علمهم بأنفسهم وبغيرهم متفاوت، فمنهم من يعرف نفسه وغيره أدنى من ذلك وهو الصديق والولي. ومنهم أدنى من ذلك وهم الصالحون والعلماء. ومنهم من لا يعرف نفسه ولا غيره أبدًا، وهم الجاهلون الغافلون، وإن زعموا أنّهم يعرفون نفوسهم وغيرهم فإنّ معرفتهم معرفة وهميّة لا حقيقيّة؛ لأنّها تابعة لمقتضى قوى حواسهم وعقولهم لا تابعة لنفوسهم على ما هي عليه ولغيرهم على ما هو عليه، وتكليفهم من الله تعالى على حسب علمهم بأنفسهم وبغيرهم قال الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾ (الطلاق: ٧). (نابلسي، رت، ٣٧، ١٧)

معصية

- بالجملة فهو سبحانه وتعالى لا تنفعه طاعة ولا

تضرّه معصية والكل بخلقه، فليست الطاعة مستلزمة للثواب وليست المعصية مستلزمة للعقاب وإنّما هما أمارتان تدلّان على الثواب لمن أطاع والعقاب لمن عصى، حتى لو عكس دلالتهما بأن قال من أطاعني عذّبته ومن عصاني أثبته لكان ذلك منه حسنًا، فلا حرج عليه لا يسأل عمّا يفعل، وهذا كله بحسب العقل، وأمّا بحسب الشرع فلا يجوز خلف الوعد لأنّه سفه وهو يستحيل عليه تعالى. (بيجوري، تمر، ٦٢، ٨)

- إنّ الإذن الإلهي في الطاعة والمعصية والحسن والقبيح والخير والشرّ؛ إنّما هو من حيث أنّه فعل مجرَّد، غير محكوم به وعليه، فإن الكلَّ خير، من حيث أنه فعل الله - تعالى -، إذ الشرّ ليس إليه تعالى، كما ورد في الصحيح: "الخير كله بيديك والشرّ ليس إليك". (جزائري، مواف٢، ٨٦٤، ١١)

معضل

- المعضل: ما سقط من رواته قبل الصحابي اثنان، فأكثر على التوالي، كقول مالك: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم. (سنوسي، موم، ٥٠، ٤)

معقول

- إنّ العلوم بقسميها الضروري والكسبي تنقسم قسمين: محسوس ومعقول، وليس كذلك بالنسبة للأول لأنّه لا يكون إلّا ضروريًا كإدراك أنّ الجرم الفلاني أبيض، وأمّا بالنسبة للثاني فمسلّم، فقد يكون ضروريًا كإدراك أنّ الواحد نصف الإثنين، وقد يكون نظريًا كإدراك أنّ العالم حادِث، والمراد بالمحسوس الإدراك المحصّل بالحاسّة كالمثال السابق، وبالمعقول الإدراك المحصّل بالعقل. (بيجوري، حبم، ١١، ٧)

معقولات

- المعقولات صور تنطبع في النفس على مقدار استعداد العقل. وهو قوة إدراك النفس لذلك الانطباع؛ ولهذا يختلف الإدراك العقلي بحسب الأشخاص الإنسانية الفاضلة والقاصرة؛ وذلك الانطباع عند تجلّي الحق تعالى للنفس بأنواع أسمائه وصفاته في حضرة كونه معلومًا بعد تجلّيه بالنفس عينها في حضرة كونه عالمًا. (نابلسي، رت، ١٥٢، ٩)

معلَّق

- المعلّق: ما حذف من أول إسناده واحد، أو أكثر ولو إلى آخره، كقول الشافعي: قال نافع قال مالك، أو قال مالك: قال ابن عمر. (سنوسي، موم، ٥٠، ٦)

معلّم

- إعلم أنّ الخواجا والمعلّم والشيخ ليست ألقابًا معدودة في الهنات وفي الجليدات إذ ليس في تحصيلها ما يحتاج إلى شفيع أو اختلاط أكاليّ بماهية عربية. وإنّما هي خرقة تستر عورة الإسم الذي أطلق على المسمّى وهي غير مخيطة فيه ولا مكفوفة ولا مشرّجة ولا ملفوفة. بل هي كالبطاقة شدّت إلى لابسها ليُعرَف بها سعره. إلّا أنّه كثيرًا ما يقع الغلط في إلصاقها بمن ليس بينه وبينها من علاقة. فأهل مصر مثلًا يطلقون لفظة معلم على نصارى القبط. وكلهم غير معلم ولا معلم إذا قلنا أنّه مشتقّ من العلم. فأما إذا كان اشتقاقها من العلامة بلا مشاحّة. ولفظة خواجا على غيرهم وأصل معناها

كالمعلّم فبقي الاعتراض في محلّه. فإمّا لفظ الشيخ فإنه في الأصل صفة من أسنّ. ثم أطلق على من تقدّم في العلم وغيره مجازًا عمّن تقدّم في السن. فإن الطاعن في السنّ يستحصف عقله ويستحكم رأيه وإن أنكره النساء. فنُقلت مزيّته إلى من باشر العلم. (شدياق، ساق، ٢٥٦، ١٥)

معلول

- المعلول: إن اعتُبِر من حيث نسبته إلى العلّة على الوجه الذي انتسب إليها كان له تحقُّق، وإن اعتُبِر ذاتًا مستقلّةً كان معدومًا، بل ممتنعًا، كالسواد إن اعتُبِر على النحو الذي هو في الجسم كان موجودًا، وإن اعتُبِر على أنّه ذاتٌ مستقلّةٌ كان معدومًا ممتنعًا. (عاملي، كشك٢، ٢٥٣، ٢٠)

معلوم

- حقيقة العلم معرفة المعلوم على ما هو عليه، فإذا علم الله أنّ زيدًا يموت بوقت معيّن استحال أن يموت قبله أو بعده، فلا يتغيّر علمه تعالى بذلك، وأنّ المعلوم هو الذي يتغيّر ويتبدّل على وفق علمه، وينتقل من حال إلى حال، وذلك معلوم بضرورة المشاهدة، وإنّه لا يمحو شيئًا ولا يثبت إلّا ما سبق علمه به. (طهطاوي، اكا٢، ٦٦٢، ٩)

معلوم معدوم

- فلنسم الصورة التي ظهر الملك متحجّبًا بها بالتعيُّن الأول، وبالحقيقة المحمّدية، وبحقيقة الحقائق، وبهيولى الكل، وبالصورة الرحمانية، وبالوحدة المطلقة... وبغير ذلك من الأسماء، ولنسمّ أوّل صورة أخذت عن هذه الصورة بالعقل الأول، فإنه أوّل صورة روحانية، وبالقلم الأعلى، وبالروح الكلّ... وبغير ذلك من الأسماء. ولنسمّ التي أخذت عن هذه الصورة بأجناس العالَم، والصور التي أخذت عن هذه الصور الجنسيَّة، وهي أشخاص الأجناس لا نهاية لها. ولنسمّ الأوراق التي تجعل عليها الأصباغ لتستعدّ لظهور الصورة فيها بالأعيان الثابتة، وبالاستعدادات الإمكانية، عند ساداتنا وبالماهيّات، عند الحكماء، وبالمعلوم المعدوم، وبالشيء الثابت عند المتكلّمين. (جزائري، مواف٢، ٥٩٧، ٣)

معلومات

- ذكر "الشيخ الأكبر" رضي الله عنه في كتابه الفتوحات المكّية، في "الباب الثاني عشر وثلاثمائة" قال: "إعلم أنّ المعلومات ثلاثة لا رابع لها. وهي: "الوجود المطلق" الذي لا يتقيّد، وهو وجود الله تعالى، الواجب الوجود لنفسه. والمعلوم الآخر: "العدم المطلق" الذي هو عدم لنفسه، وهو الذي لا يتقيّد، وهو المحال. وهو في مقابلة الوجود المطلق، حتى لو اتّصفا بحكم الوزن عليهما لكانا على السواء. وما من نقيضين متقابلين إلّا وبينهما فاصل، فإنّه يميّز كل واحد عن الآخر، وهو المانع أن يتّصف أحدهما بصفة الآخر. وهذا الفاصل الذي بين الوجود المطلق والعدم المطلق هو "البرزخ الأعلى": له وجه إلى الوجود، وله وجه إلى العدم. فهو يقابل كل واحد من المعلومين بذاته، وهو المعلوم الثالث. يعني هو "الإمكان المطلق". وفيه جميع الممكنات. وهي لا تتناهى. كما أن كل

واحد من المعلومين لا يتناهى". (نابلسي، وج، ٧٥، ٢٣)

- إنّ المعلومات نوعان: نوع متناه من حيث اقتضاء الحكمة الإلهية لذلك، فيتعلّق العلم به على ما هو عليه من التناهي، كأجناس العالم والدنيا، وهي عالم الكون والفساد، وذلك من محدّب السماء السابعة العليا إلى أسفل سافلين، ونهاية المخلوقين، فهذا هو الدنيا. والبرزخ الذي تنتقل إليه أرواحنا بعد الموت ومفارقة هذه الصور العنصرية، فالعلم محيط بما يتناهى على سبيل التفصيل شخصًا شخصًا وجزءًا جزءًا، وبأحواله التي تتجدّد عليه وأزمنته وأمكنته ومراتبه. ونوع غير متناه، فيتعلّق العلم به على أنّه غير متناه، كذاته تعالى، بمعنى أنّه لا نهاية لظهوره وتجلّيه بمراداته ومقدوراته، وكالجنّة والنار ومَن فيها، وما أعدّ الله لأهلها فإنّ الجنّة والنار لا يلحقهما فناء أبدًا، بهذا وردت الأخبار الصحيحة كتابًا وسنّة وكشفًا، فيتعلّق بما لا يتناهى على ما هو عليه. (جزائري، مواف٢، ٦٠٩، ١١)

معلومية المعلوم

- إعلم أنّ بين معلومية المعلوم حال عدمه وحالة وجوده فرقانًا. فإذا كان الشيء موجودًا فالعلم به متقدّم على وجوده العيني، وهو مراد من قال: مطلب المعلوم تابع للعلم. وإذا كان الشيء معدومًا عدمه الأزلي فالعلم به مساوق له، ويتأخّر عنه بالمرتبة، لأنّه لذاته أعطاه العلم. وهو مراد من قال: العلم يتبع المعلوم، وهو عبارة أمام العلماء بالله سيّدنا وشيخنا محيي الدين الحاتمي في كتبه، حيث أن العالم عنده لم يزل على عدمه الأزلي، من حيث أعيانه وحقائقه. وكانت الذات في التعيّن الأول والمرتبة الأولى هي العالمة وهي المعلومة وهي العلم، فهي من حيث اعتبارها علمًا تابعة لنفسها، من حيث اعتبارها معلومًا، تبعيّة رتبة لا تبعيّة ترتيب. وإنه تعالى لما علم ذاته؛ علم كل ما يصحُّ أن يعلم من علمه بذاته، فليس علمه بالعالم مغايرًا لعلمه بذاته، فما أخذ معلوماته إلّا من ذاته. وحيث كان الأمر كما بيّنا، صحَّ القول: بأن معلومات الحق تعالى أعطته العلم بها، فإنها في هذه المرتبة عين الذات لا غيرها. فذاته أعطته العلم بذاته. والمعلوم مقدّم بالمرتبة على العلم. فإن العلم مرآة المعلوم وحكايته، وأنكر هذا العالم الكبير الشهير عبد الكريم الجيلي - رضي الله عنه - إذ قال في كتابه "الإنسان الكامل": ولقد سمّى الإمام محيي الدين بن العربي فقال: إن معلومات الحق أعطته العلم من نفسها، "ولا يجوز أن يقال هذا". انتهى. يريد - رضي الله عنه - منع هذا، لما فيه من رائحة الافتقار إلى الغير. (جزائري، مواف٢، ٦٠٨، ١٣)

معيّة

- إعلم أنّ المعيّة لا ينفكّ عنها موجود من الموجودات أبدًا، وحقيقتها: الإمداد والمعونة في النشأة الروحانيّة. وهي على قسمين: معيّة الشياطين، ومعيّة ربّ العالمين. أما معيّة الشياطين فقد أشار الله تعالى إليها بقوله: ﴿وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ﴾ (البقرة: ١٤). أمّا معيّة ربّ العالمين فقد أشار إليها بقوله في حق المؤمنين: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ (الحديد: ٤). (نابلسي، أش، ٢٠٥، ١٥)

- إنّ المعيّة صفة قديمة من صفات الحق تعالى وهي معيّته لكل مخلوق من جميع مخلوقاته، بحيث لو لم يكن الحق تعالى مع ذلك المخلوق

ولا وجد ولا ظهرت له عين وحيث كان كل مخلوق فقد تصوّر الخالق من حيث صفته العلميّة بصورة كل مخلوق لا من حيث ذاته؛ ثم ظهرت صورة المخلوقات التي في الصفة العلمية مترتّبة على ما سبقت به الإرادة الأزلية فهي العالم؛ فلولا معيّته تعالى بذاته وصفاته في حضرته العلمية لكل شيء ما كان وجد شيء، فإن كل شيء هالك من حيث هو شيء لا وجود له مطلقًا إلّا وجهه تعالى، وهو توجّهه تعالى متصوّرًا في حضرته العلمية بصورة ذلك الشيء المعدوم الذي لا يصحّ له وجود من نفسه أبدًا، فالله مع كل شيء بصورة ذلك الشيء، وليس شيء مع الله تعالى مطلقًا. (نابلسي، رت، ٥١، ١)

- المعيّة؛ لا تقال إلّا على شيئين مستقلّين بالموجوديّة. والمُسمّى خَلْقًا وعالِمًا؛ لا وجود له استقلالًا، وإنّما له التبعيّة. وكالصوت والصدا، فهما شيئان في الحسّ، وشيء واحد في نفس الأمر. وكل ما يقال فيه غير الله - تعالى -، وهو العالم جميعه، أعلاه وأسفله؛ فهو عدم. (جزائري، مواف١، ١٥٣، ١٩)

- قال تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ (الحديد: ٤٠). اعلم أنّ "الهو" في أصل الوضع اللساني كناية عن غائب، يمكن أن يصير شهادة يومًا في حال ما، وأمّا هنا فهو كناية عن البطون الذاتي، الذي يستحيل أن يصير شهادة لمخلوق ما، وفي حال ما دنيا وآخرة. فهو الغيب المطلق، الذي لا يشار إليه بإشارة. إذ كلُّ مشار إليه ذو جهة. ولا يعبّر عنه بعبارة تُقيّده أو تُميّزه، أو تحصره. ومع هذا فكلُّ مشار إليه هو. وكلُّ معبّر عنه هو. فهو الغيب الشهادة. والمعيّة في أصل الوضع اللساني؛ تطلق على مصاحبة شيئين مستقلّين بالوجودية، كزيد مع عمرو، ولا تطلق على الجوهر والعَرَض، إذ العَرَض لا استقلال له بالوجوديّة، لأنّ قيامه بالجوهر؛ صفة نفسية له، فحدُّه، ما لو وجد؛ لكان في موضوع. فلا يقال زيد مع البياض ولا مع الحركة. كذا، لا يقال: علم زيد معه. والمعيّة هنا معيّة وجود مع عدم، فالوجود ليس إلّا الله - تعالى -، أصدق كلمة قالها الشاعر:

أَلَا كُـلُّ شَـيْءٍ مَـا خَـلَا اللهَ بَـاطِـلُ

والباطل عدم. وإن كان ما سوى الحقّ يوصف بالوجود فهو مجاز. فإنّه وجود خيالي. فليس الوجود الحقيقي. إلّا له - تعالى -، وكل ما سواه يصحّ نفي الوجود عنه، كما هو حقيقة النسب المجازية. فلولا معيّة الحق - تعالى - بذاته، التي هي عين وجود؛ ما صحَّ نسبة مخلوق إلى الوجود، ولا وقع عليه إدراك حسّي ولا خيالي، ولا عقلي. فمعيّته تعالى؛ هي الحافظة على الموجودات نسبة الوجود، بل هي عين وجوداتها. وهذه المعيّة عامة لكل موجود من جليل وحقير، وكبير وصغير، فهي القيوميّة التي قام بها كل شيء، وهي محض الوجود الذي به كل شيء موجود، فمعيّته إذًا بذاته وهي المعبّر عنها بالهويّة السارية من غير سريان ولا حلول، ولا اتّحاد، ولا امتزاج، ولا انحلال، لأنّ هذه المذكورات تقال على وجودين، كما هو عند العموم. (جزائري، مواف١، ٢٩١، ١٠)

- المعيّة تقال على شيئين، كل واحد منهما له وجود غير وجود الآخر. (جزائري، مواف١، ٣٠٨، ١١)

- قال تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ (الحديد: ٤). المعيّة لغة؛ ضمُّ الشيء إلى الشيء.

وبمعنى المصاحبة، أي هو - تعالى - معكم، على أيّ حالة كنتم من أحوالكم، موجودين ومعدومين. فإنه وجودكم العلمي والخارجي، ولا أقرب للشيء من وجوده، أو هو معكم أينما كنتم، من حالة موافقة أو مخالفة، فإنكم في قبضة أسمائه، الهادي أو المضلّ، لا تخرجون عنها. والإسم عين المسمّى والأين للمخاطبين، ولكن من كان مع ذي الأين فهو في الأين، فتطلق حيث أطلقها الشارع. (جزائري، مواف٢، ٧٦٢، ١)

- هو - تعالى - معنا ولسنا معه، إذ ليس لنا معيّة، فإنّها في اللغة؛ ضمُّ شيء إلى شيء، حالة كون كلٍّ واحد منها مستقلًّا بالموجودية، قائمًا بنفسه، وليس عند الطائفة العلية غير وجود واحد، هو وجود المسمّى حقًّا، والمسمّى خلقًا وما عدا هذا الوجود المقوِّم لكل موجود كله عرض، وإن قيل في العرف العام منه: جوهر وعرض. ولا تكون المعيّة بين جوهر وعرض، هذا ما لم يقله أحد. (جزائري، مواف٢، ٧٦٣، ٣)

معيّة إلهيّة

- قال "السنوسي" رحمه الله تعالى: "إنّ معنى الألوهيّة في الله تعالى: استغناء الإله عن كل ما سواه، وافتقار كل ما عداه إليه". فمعنى "لا إله إلّا الله": لا مستغني عن كل ما سواه، ومفتقر إليه كل ما عداه، إلّا الله. واستغناء الوجود الصرف عن كل ما سواه ظاهر. إذ لا يحتاج في كونه وجودًا إلى ماهيّة أصلًا. أمّا ماهيّات الممكنات فظاهر عدم احتياجه إليها. وأمّا ماهيّة له زائدة عليه فظاهر أيضًا عدم احتياجه إليها للزوم افتقاره حينئذٍ، ولزوم تركيبه، ولزوم مشابهته الحوادث، وذلك محال. فماهية الوجود هي نفس الوجود، لا زائد عليها أصلًا. وأمّا افتقار كل ما عدا الوجود إلى "الوجود" فهو ظاهر أيضًا، لأن الموجودات لا تكون موجودات إلّا بقيامها بالوجود، كما ذكرنا. وهي المعيّة الإلهيّة التي قال تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ (الحديد: ٤) أي: وجدتم، لأنهم موجودون به، فهو وجودهم، لا عين ماهيّاتهم. وقال تعالى لموسى وهارون عليهما السلام: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ (طه: ٤٦). وقال الله تعالى حكاية عن النبي صلّى الله عليه وسلّم لما قال لصاحبه وهما في الغار: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ (التوبة: ٤٠). (نابلسي، وج، ١٣١، ٥)

مغايرة

- من تعيّن عنده وجوده مع الله تعالى ظاهرًا أو باطنًا فقد أفحش وبغى وقال ما لا يعلم، وذلك لأنّ التعيّنات في الوجود الحادث إنّما هي لبيان امتياز المحضرات الصفاتية لتتفصّل مجملاتها، وتتبيّن كمالاتها. وليست المغايرة أمرًا مقصودًا، وإنّما لزمت من ظهور حقائق بعض الصفات، كالغفور، والحليم، والمنتقم، بواسطة تحقّق الذنب. (نابلسي، أش، ٧٨، ١٩)

مفارق

- العرض العام كلّي يقال على ما تحت حقائق مختلفة قولًا عرضيًّا. وهو إمّا لازم أو مفارق. واللازم إمّا أن يكون لازمًا بالنظر إلى الماهيّة كالفرديّة للثلاثة من العدد. أو بالنظر إلى الشخص كالسواد للزنجيّ. والمفارق إمّا أن يكون انفكاكه سريعًا كحمرة الخجل. أو بطيًّا

كسواد الشعر. واعلم أنّ الكلّيين لا بدّ أن يكون بينهما إحدى هذه النِسَب. وهي التباين كما بين الإنسان والفرس. والتساوي كما بين الإنسان والكاتب. والعموم والخصوص. إمّا مطلقًا كما بين الإنسان والحيوان. فإن الحيوان يعمُّ كل فرد من الإنسان. والإنسان يخصُّ بعض أفراد الحيوان. وأما من وجه كما بين الحيوان والأسود. فإن كلًّا منهما يصدق على بعض أفراد الآخر ولكن يصدق أيضًا على أفراد لا يصدق عليها الآخر. فيصدق الحيوان وحده على الرجل الأبيض والفرس الأزرق ونحوه مما ليس بأسود من أنواع الحيوان. ويصدق الأسود وحده على الحديد والفحم ونحوه مما ليس بحيوان من أنواع الأسود. (يازجي، قم، ١٣، ١٦)

مفاريد

- معرفة المفاريد: قال ابن جنّي: المسموع الفرد هل يُقبَل ويُحتجُّ به؟ له أحوال: أحدها - أن يكون فردًا؛ بمعنى أنّه لا نظير له في الألفاظ المسموعة، مع إطباق العرب على النُّطق به، فهذا يُقبَل، ويُحتجُّ به، ويُقاس عليه إجماعًا، كما قيس على قولهم: شنوءة شَنَئِيّ، مع أنّه لم يُسمَع غيره؛ لأنّه لم يُسمَع ما يخالِفه، وأطبقوا على النُّطق به. الثاني - أن يكون فردًا، بمعنى أنَّ المتكلِّم به من العرب واحد، ويخالف ما عليه الجمهور، فيُنظَر في حال هذا المنفرد به؛ فإن كان فصيحًا في جميع ما عدا ذلك القدر الذي انفرد به، وكان ما أورده ممًّا يقبله القياس، إلّا أنّه لم يَرِد به استعمال إلّا من جهة ذلك الإنسان؛ فإنَّ الأولى في ذلك أن يحسَّن الظنُّ به ولا يُحمَل على فساده. الثالث - أن ينفرد به المتكلِّم ولا يُسمع من غيره لا ما يوافقه ولا ما يخالفه. (مخان، بصل، ١٦٩، ٢)

مفاسد العرب

- كان لكل من أقوياء العرب الذين لهم نوع رياسة أو قرابة من الرئيس جملة من الناس، يسمّى الواحد منهم نوريًّا أو ليليًّا. فالنوري يرسله صاحبه للأسواق يختطف له، أو يشرط الجيوب، ويحضر بكل ما تحصل معه. أما الليلي فيرسله في أرض قبيلة غير قبيلته ليسرق له ما تمكّن من سرقته. وكان الليليون لا يرسلون إلّا جماعات لتكون لهم قوّة على التخلّص ممّن يتنبّه لمدافعتهم، وكثيرًا ما كانوا يقتلون من أهل النعم بتلك النواحي. فهذا نموذج مفاسد العرب. (حرصيفي، ركث، ٧٧، ٢٠)

مفاضلة

- المفاضلة: هو أن يفضل شيء على شيء باعتبار ثم يفضل الثاني على الأول باعتبار آخر، ومن هذا النوع ما صنّف الفضلاء من مفاخرة السيف والقلم ومباهاة الصادم والعلم ومفاخرة البخل والكرم ومفاخرة مصر والشام ومباهاة الشرق والغرب والعرب والعجم والنظم والنثر والجواري والمردان والورد والنرجس والمسك والزباد مناظرة المُنجِّم والطبيب والليل والنهار. (مخان، غبم، ٣٧، ١٧)

مُفْتٍ

- إستقرَّ رأي الأصوليين على أنّ المفتي هو المجتهد، فأمّا غير المجتهد ممن يحفظ أقوال المجتهد فليس بمفتٍ، والواجب عليه إذا سئل

أن يذكر قول المجتهد على طريق الحكاية كأبي حنيفة على جهة الحكاية، فعرف أنّ ما يكون في زماننا من فتوى الموجودين ليس بفتوى بل هو نقل كلام المفتي ليأخذ به المستفتي. (دهلوي، رد، ٥٤، ٣٠)

- إعلمن أنّ المفتي إنْ كان من أهل الاجتهاد فالواجب عليه اتّباع ما أدّاه إليه اجتهاده من الأحكام، وإن كان من أهل التقليد فالناس فيه على ثلاثة مذاهب وفي كل منهما رواية. (سنوسي، معش، ٥٢، ١٩)

مفسرون

- أمّا المفسّرون فاشتغلوا بتفسير كلام الله تعالى وفهم معانيه، وأحكام آياته ومبانيه، وتبيين مطلقه من مقيّده، ومبينه من مجمله، ومحكمه ومتشابهه، وقصصه ومواعظه، ومنسوخه وناسخه، فهم أساس الدين. (طهطاوي، اكا٢، ٤٠١، ١٢)

- أمّا المفسّرون فاشتغلوا بتفسير كلام الله تعالى، وفهم معانيه، وأحكام آياته ومبانيه، وتبيين مطلقه من مقيّده، ومبيّنه من مجمله، ومحكمه ومتشابهه، وقصصه ومواعظه، ومنسوخه وناسخه، فهم أساس الدين. (طهطاوي، اكا٢، ٧٢٩، ٤)

مفطور

- إنّ الإنسان مفطور على عدم رؤية نقصه ولذلك من يشير إلى محل يحتاج إلى إصلاح يكون من المحبين الغيّورين. لأن العدو لا ينبّه عدوّه إلى سقطاته حذرًا من إصطلاحه وقيام عمله. لذلك نثني على كل من سلك سبيل العدل وقال صدقًا وهو دانس على هامة الغرض. (سبستاني، فجل١، ٩٥، ٦)

مفلحون

- الإيمان بكل ما أخبر به النبي صلّى الله عليه وسلّم مما يكون بعد الموت، فأؤمن بفتنة القبر ونعيمه، وبإعادة الأرواح إلى الأجسام، فيقوم الناس لرب العالمين حفاة عراة غرّ لا تدنو منهم الشمس، وتنصب الموازين وتوزن بها أعمال العباد فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون، ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم في جهنم خالدون، وتنشر الدواوين فآخذ كتابه بيمينه وآخذ كتابه بشماله. (وهاب، رشح، ٩، ١٠)

مفلس

- إنّ المفلس عَقْد رهنه غير صحيح ولو بالتقييد في دفتر التسجيل، ومذهب المالكية أن المفلس يمنع من التصرّف في ماله بوجوه التفويت. (سنوسي، مدر، ٢٠٦، ١٥)

مقابلة

- إنّه بمقابلة ماضي أمة بحاضرها ومعرفة أسباب ارتفاعها وسقوطها ينكشف الحجاب الكثيف الذي يحجب حقيقة الحاضر. ويصبح كل مستور مكشوفًا. لأنّ المقابلة بين الأشياء تظهر جيّدها من خبيثها. لأنّه لو عمَّ الظلم أمة بدون وجود ما تقابل به مما هو أحسن منها في غيرها أو في نفسها في زمان حاضر أو ماضٍ لظنّت تلك الأمة أن ما عندها هو كل ما يمكن الحصول عليه. (سبستاني، فجل١، ٨٢، ٢٨)

مقام

- إنّ المقام هو بالنسبة إلى المقرّبين بمعنى الحضرة الربّانيّة، وبالنسبة إلى الأبرار مقام

العباد بين يدي الحق - تعالى -. (جزائري، مواف٢، ٤٩٨، ٥)

مقام إتحاد الأحوال

- قال - رضي الله عنه (ابن عربي) - في تجلّي المناظرة: لله عبيدًا أحضرهم الحق - تعالى - فيه ثم أزالهم بما أحضرهم، فكان الحضور عين الغيبة، والغيبة عين الحضور، والبعد عين القرب، والقرب عين البعد. وهذا مقام اتّحاد الأحوال. واجتمعت بالجنيد في هذا المقام، وقال لي: المعنى واحد. فقلت له: لا ترسله، بل ذلك من وجه، فإن الإطلاق فيه يناقض الحقائق. فقال: غيبته شهوده وشهوده غيبته. فقلت له: الشاهد شاهد أبدًا، وغيبته إضافة، والغيب غيب لا شهود فيه، لا تدركه الأبصار. فالغائب المشهود غيبة إضافة. فانصرف وهو يقول: الغيب غائب في الغيب. وكنت وقت اجتماعي به في هذا المقام قريب عهد بسقيط الرفرف بن ساقط العرش، في بيت من بيوت الله - تعالى - وفي هذا المشهد يجتمع الضدّان لأنّه أزالهم بما به أحضرهم من الوجه الذي أحضرهم. وإذا تحقّق العبد بذوق هذا التجلّي حكم على الحق - تعالى - في كونه ظاهرًا، وهو باطن من ذلك الوجه الذي هو به ظاهر، وكذلك حكم كونه أول من الوجه الذي هو آخر، لا من وجهين مختلفين ولا بنسبتين. وليس للعقل في هذا المشهد مجال، وكذلك يعلم المحقّق بعد هذا المشهد كيف تضاف النسب إلى الله - تعالى - من عين واحدة، لا في الوجوه المختلفة التي يحكم بها العقل في طوره. وهذا المشهد من مشاهد الطور الذي وراء الطور العقلي. وهذا المشهد هو مقام اتّحاد الأحوال. (جزائري، مواف٣، ١٢٥١، ١٨)

مقام الإسلام

- أمّا مقام الإسلام فهو بحسب الشريعة: توالي منن الله تعالى في الدنيا والآخرة، المنن الروحانية كالمعارف والعلوم، والمنن الجسمانية كالعبادات البدنية على اختلاف أنواعها، ومن ذلك: المصائب والبلايا والأمراض والآلام. (نابلسي، أش، ٢٢٧، ٣)

- أمّا مقام الإسلام بحسب الحقيقة فهو: الوقوف في البرزخية العظمى بين الوجوب والاستحالة، وهي: كنه الإمكان. إعلم أنّ الدوائر ثلاثة: دائرة الوجوب، ودائرة الاستحالة، وهما متوازيتان متسامتان على نقطة واحدة، إحداهما مقابلة للأخرى كالسوارين في المعصم الواحد، وهو الوجود والعدم، فكأنهما كفّتا ميزان قاما على السواء، لم يرجّح أحدهما على الآخر، ولا يقبلان التصوير ولا التكييف، ولا يحكم عليهما بوصف من الأوصاف ولا بشيء من النعوت المحسوسة ولا المعقولة، والفكر فيهما عبث لا ينتج شيئًا. وبينهما دائرة ثالثة ليست مماسة لكل واحدة منها ولا مفارقة لها، وذلك لعدم المناسبة بينهما وبين كل واحدة من الدائرتين، كما لا يقال: إن الزمان مماس للمكان ولا غير مماس له لعدم المناسبة بينهما، فكذا هذا. وهذه الدائرة الثالثة هي دائرة الإمكان، لها ظاهر وباطن. فظاهرها أثر دائرة الوجود، وباطنها أثر دائرة العدم، وهي بعينهما عدم في صورة وجود، فإن قلت: هي إشراق الوجود على العدم، صدقت. وإن قلت: هي ظهور العدم

في نور الوجود صدقت. (نابلسي، أش، ٢٢٧، ١٤)

مقام أول

- الأعمال وهي فعل الأوامر القطعية والظنّية والكفّ عن المناهي القطعية والظنّية على وجه الإخلاص والخشوع للّه تعالى (متعلّقة بالشرع الشريف) أي منوطة به وتابعة له، ومعلومة منه، وموقوفة عليه، وراجعة في معرفتها إليه، بحيث لا حركة للمكلّف ولا سكون في ظاهره وباطنه مما يُسمّى عملًا واعتقادًا إلّا وله في الشرع الشريف حكم مخصوص لا يعلم إلّا من الشرع ولا يعرف إلّا منه؛ ولهذا كانت معرفة الشرع الشريف أول المقامات في السير إلى الله تعالى ما لم يندرج العبد في المقام الثاني إذا كان من أهل الجذب الصحيح اعتناء من الله تعالى به. والواقف في هذا المقام الأول منقطع عن الله تعالى لعدم ترقّيه إلى ما بعده. (نابلسي، رت، ٧٤، ١٢)

مقام التقوى

- بيّن رضي الله عنه (النابلسي) أحوال أهل هذه المقامات الأربعة مقام التقوى ومقام المحبّة ومقام المعرفة ومقام الفقد فقال: (لا سكون) ظاهرًا ولا باطنًا (لمُتّقٍ) عن الحركة لتقواه فهو مجتهد دائمًا في التقوى امتثالًا واجتنابًا، (ولا عزم) قويًّا ولا ضعيفًا (لمحب) بل هو متكل على محبوبه دائمًا في كل حال ولا يحب إلّا ما أحبّه له محبوبه، (ولا حركة) في الظاهر ولا في الباطن (لعارف) بل هو ساكن دائمًا تحت سطوات القدرة الإلهية، (ولا وجود) في البصر ولا في البصيرة (لمفقود) بل الموجود عنده هو الله تعالى وحده على كل حال، فالمتّقي مشغول دائمًا باجتهاده في مرضاة من اتّقاه، والمحبّ مشغول باتّكاله على محبوبه، والعارف مشغول بسكونه إلى معروفه، والموجود مشغول بفقده في وجود مَن أوجده والله تعالى من وراء جميع ذلك محيط. (نابلسي، رت، ١١٧، ١٣)

مقام التوبة

- أمّا مقام التوبة، فهو بحسب الشريعة: ترادف نعم الله تعالى على العبد التائب، ولهذا تتبدّل جميع سيّئاته حسنات. (نابلسي، أش، ١٢١، ٥)

- أمّا مقام التوبة بحسب الحقيقة: فهو الرسوخ في درجات القرب من قبيل قوله عليه السلام: "إنّه لَيُغَانَ عَلَى قَلْبِي، وَإِنِّي لأَسْتَغْفِرُ الله فِي الْيَوْمِ سَبْعِينَ مَرَّة". (نابلسي، أش، ١٢٣، ١٤)

مقام ثالث

- أشار (الشيخ أرسلان الدمشقي) إلى المقام الثالث بقوله (والتوحيد) أي إفراد الله تعالى بالوحدانيّة في الوجود فلا وجود لشيء من الأشياء مطلقًا إلّا بوجوده سبحانه وتعالى بحيث إنّ وجوده تعالى هو ذلك الوجود الذي وجد به ذلك الشيء، ولا وجود لذلك الشيء من نفسه بوجود آخر غير وجوده تعالى: أما ذلك الشيء في ذاته وتشخّصه فليس هو وجود الله تعالى لأنّه هالك باطل ووجوده تعالى حق ثابت قال تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ (القصص: ٨٨)، أي إلّا ذاته وذاته هي وجوده القديم الذي قام به كل شيء، ولهذا لم يختلف وجود كل شيء لأنه واحد واختلفت الأشياء وتعدّدت وتكثّرت وتميّز بعضها عن بعض من حيث ماهيّاتها وصورها ومقاديرها وأرواحها

ونفوسها لأنها غيره تعالى، وتقدّس عنها علوًّا كبيرًا. (نابلسي، رت، ٧٥، ١١)

مقام ثانٍ

- أشار (الشيخ أرسلان الدمشقي) إلى المقام الثاني بقوله (والتوكّل) على الله تعالى ظاهرًا وباطنًا بترك الاهتمام والاعتماد على غير الله من جميع الأسباب الشرعية كالطاعات للثواب والمخالفات للعقاب أو العادية كالأكل للشبع وشرب الماء للريّ ولبس الثوب لستر العورة أو دفع ألم البرد أو الحرّ ونحو ذلك. والعقلية كاستعمال الحواس لإدراك الجزئيات أو الفكر لإدراك الكلّيات وما أشبه ذلك، فإنّ اعتماد المكلّف بقلبه على شيء من هذه الأسباب واتّكاله عليه وطمأنينة قلبه به يمنعه من التوكّل على الله تعالى، لا الاشتغال بهذه الأسباب كلها مع عدم الاعتماد عليها بالقلب وعدم طمأنينة القلب بها، فإنّ ذلك لا يمنع من التوكّل عليه تعالى وهذا هو المطلوب من المكلّف في معاطاة الأسباب دون الأول (متعلّق بالإيمان) بالله تعالى لأنّه خالق الوجود كله كما قال تعالى ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ (الفرقان: ٢)، وأن لا تأثير لما سواه تعالى مطلقًا في أثر ما يعني أنّ التوكّل منوط بذلك وتابع له ومأخوذ منه موقوف حصوله عليه ومستند في وجوده إليه بحيث لا يمكن المكلّف أن يتوكّل عليه تعالى إلّا بعد إيمانه وتصديقه أنّه تعالى هو المنفرد وحده بإيجاد جميع الكائنات، وتحريكها وتسكينها في خير أو شرّ أو نفع أو ضرر ولا تأثير لسبب من الأسباب مطلقًا، وإذا لم يكن عند المكلّف استحضار جميع ذلك فإنّ التوكّل على الله تعالى بعيد عنه غير ممكن حصوله له لإعراضه عن الباب الموصل إليه تعالى وعلى الله قصد السبيل. والواقف في هذا المقام الثاني منقطع عن الله تعالى أيضًا لعدم ترقّيه إلى ما بعده مما هو المقصود. (نابلسي، رت، ٧٤، ١٣)

مقام الجمع

- إذا كنت معه (الله) بأن كنت ناظرًا إليه تعالى مشتغلًا به تعالى عن نفسك، حجبك عن نفسك فلا تجد نفسك معه تعالى ويبقى هو تعالى ولا أنت. وهذا مقام الجمع، وإذا كنت معك أي مع نفسك لا معه تعالى بل كنت مُعرِضًا عنه تعالى مشتغلًا بنفسك عن الاشتغال به وهو مقام الفرق استعبدك له أي جعلك عبدًا له تعالى وأتعبك بأنواع التكاليف الشاقّة. (نابلسي، رت، ٥٤، ٥)

مقام الذات

- ثم لما فرغ (النابلسي) من ذكر العارف الذي هو في مقام الصفات شرع في ذكر المستغرق الذي هو في مقام الذات، ولم يذكر حرفًا عاطفًا لعدم مناسبته مع ما قبله كأنه عالِم آخر على حدة فقال: (الموجود) بنفسه في حضرة تجلّي وجود الحق تعالى سبحانه وتعالى حيث هو في مقام العارف بعد فَقْدِ نفسه في نفس المتجلّي الحق سبحانه وتعالى حيث هو في مقام الصدّيق كما سبقت الإشارة (ما له) في نفسه (وجود) ولا في حضرة التجلّي عنده غير وجود المتجلّي من غير تجلٍّ لخروجه من الحضرات الإلهية واندراجه في غيب الهوية، فمقامه جحود مقام العارف كما قلت في هذا الوقت من النظم. (نابلسي، رت، ١٣٨، ٧)

مقام الذنب

- مقام الذنب: وأمّا المقام الذي للذنب فهو بحسب الشريعة: الاستعداد والتهيئة لظهور أثر الغضب الإلهي من اسمه المنتقم. وفي الحقيقة وقوف المُذنِب تحت اسمه الرحمن، كالأرض المجدبة الطالبة للري رغبة في الإنبات، فإن الأرض الريانة يفتقر إليها النبات في الإخراج وهي مستغنية عن المطر بخلاف الأولى. فمقام الذنب أتمّ من مقام الطاعة لهذا المعنى. (نابلسي، أش، ٩٧، ١٨)

مقام الرب

- يقول - رضي الله عنه (ابن عربي) - أنّ مقام الربّ وهو حضرته الجامعة للأسماء الربِّية، التي يقتضيها مسمَّى الربِّ والمربوب ليس لها أمان. لأنها حضرة جامعة للأضداد. ولكلِّ مربوب منها ربّ يخصُّه، إذ من المحال أن يكون لعبد الربِّ كلُّه بالأصالة والاستحقاق. فإذا كان العبد مرضيًّا عند ربِّه الخاص به، وهو الإسم الطالب إيجاده من الحضرة الكلّية الإلهية؛ فلا يأمن أن يكون غير مرضيٍّ عند ربِّ عبد آخر، وهو الإسم الخاصُّ بذلك العبد الآخر. والحضرة الربّية الإلهيَّة جامعة للأرباب كلِّها. دلّ على ما ذكرناه المعاينة الكشفية لأهل الكشف والعقول، من حيث مرتبتها، لا تعرف هذا إلّا بتعريف إلهي. (جزائري، مواف٣، ٩٩٤، ٢٣)

- قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ﴾ (النازعات: ٤٠). هو ما وصف به نفسه من الصفات والنعوت والأسماء، أو وصفته به أنبياؤه ورسله. فإنّهم ما وصفوه إلّا بما أعلمهم به أنّه من أوصافه، فالمقام الإلهي الربّاني في قوله: ﴿مَقَامَ رَبِّهِۦ﴾ (النازعات: ٤٠) كناية عن الحضرة الجامعة التي تطلبها الممكنات بأحكامها، وهي الصور الظاهرة في الوجود الحق. (جزائري، مواف٣، ٩٩٨، ٢١)

مقام الفرق

- إذا كنت معه (الله) بأن كنت ناظرًا إليه تعالى مشتغلًا به تعالى عن نفسك، حجبك عن نفسك فلا تجد نفسك معه تعالى ويبقى هو تعالى ولا أنت. وهذا مقام الجمع، وإذا كنت معك أي مع نفسك لا معه تعالى بل كنت مُعرِضًا عنه تعالى مشتغلًا بنفسك عن الاشتغال به وهو مقام الفرق استعبدك له أي جعلك عبدًا له تعالى وأتعبك بأنواع التكاليف الشاقّة. (نابلسي، رت، ٥٤، ٧)

مقام الفقد

- (ساكن) لا حركة له من نفسه في باطنه ولا في ظاهره وقد زال اجتهاده بمحبّته زوال اتّكاله بمعرفته، فهو ساكن لا مجتهد ولا متّكل حتى لو ترك سكونه رجع إلى مقام المحبة وزال عنه طور المعرفة الذي لا حركة له فيه من نفسه، (والموجود) بربه (مفقود) عن نفسه فوجوده فقده فلا حركة ولا سكون، فكما زالت عنه الحركة زال عنه السكون أيضًا في مقام الفقد وقام وجود الحق تعالى مقام وجوده فهو الموجود المفقود. وهذا نهاية الوصول إلى الله تعالى، ومتى ترك فقده رجع إلى مقام المعرفة. (نابلسي، رت، ١١٧، ١٠)

- بيّن رضي الله عنه (النابلسي) أحوال أهل هذه المقامات الأربعة مقام التقوى ومقام المحبّة ومقام المعرفة ومقام الفقد فقال: (لا سكون) ظاهرًا ولا باطنًا (لمُتّقِي) عن الحركة لتقواه فهو مجتهد دائمًا في التقوى امتثالًا واجتنابًا، (ولا

عزم) قويًا ولا ضعيفًا (لمحب) بل هو متكل على محبوبه دائمًا في كل حال ولا يحب إلّا ما أحبّه له محبوبه، (ولا حركة) في الظاهر ولا في الباطن (لعارف) بل هو ساكن دائمًا تحت سطوات القدرة الإلهية، (ولا وجود) في البصر ولا في البصيرة (لمفقود) بل الموجود عنده هو الله تعالى وحده على كل حال، فالمتّقي مشغول دائمًا باجتهاده في مرضاة من اتّقاه، والمحبّ مشغول باتّكاله على محبوبه، والعارف مشغول بسكونه إلى معروفه، والموجود مشغول بفقده في وجود مَن أوجده والله تعالى من وراء جميع ذلك محيط. (نابلسي، رت، ١١٧، ١٤)

- بيّن مقام الفقد بقوله (من تلذّذ بالبلاء) الذي يرسله الله تعالى إليه على يد نفسه أو غيره بأن وَجَدَ للبلاء عنده فرحًا وسرورًا مع أنّه يقتضي الحزن والألم، (فهو موجود) حينئذٍ قائم مع نفسه حيث وجد منه مقدار ما يصرف به عنه الحزن والألم ويجلب له به الفرح والسرور، لو كان مفقودًا كما يزعم عن نفسه لكان قائمًا بالحق تعالى لا بنفسه، والحق تعالى ما أرسل إليه ذلك البلاء إلّا ليدركه به الحزن والألم كما ورد أن عارفًا بالله تعالى جاع يومًا فبكى فقال له مريده أتبكي من الجوع؟ قال ما جوعني إلّا لأبكي. (نابلسي، رت، ١٢٠، ١٠)

- في ذكر التفاوت بين مقام المحبة ومقام الفقد: بأنّ صاحب مقام المحبة محب، وصاحب مقام الفقد محبوب وشتّان بينهما، فقال (المحب) الصادق للّه تعالى وهو الذي انجلت له محبته لكل شيء ولو لنفسه وذهب عنها صدأ الأشياء كلها فرجعت إلى محبّة الحق. (نابلسي، رت، ١٢٢، ١٦)

مقام الفناء

- إعلم أنّ الإيمان على خمسة أقسام: إيمان عن تقليد وهو الإيمان الناشئ عن الأخذ بقول الشيخ من غير دليل، وإيمان عن علم وهو الإيمان الناشئ عن معرفة العقائد بأدلّتها، وإيمان عن عيان وهو الإيمان الناشئ عن مراقبة القلب للّه بحيث لا يغيب عنه طرفة عين، وإيمان عن حق وهو الإيمان الناشئ عن مشاهدة الله بالقلب، وإيمان عن حقيقة وهو الإيمان الناشئ عن كونه لا يشهد إلّا الله، فالتقليد للعوام، والعلم لأصحاب الأدلّة، والعيان لأهل المراقبة ويسمّى مقام المراقبة، والحق للعارفين ويُسمّى مقام المشاهدة، والحقيقة للواقفين ويُسمّى مقام الفناء لأنهم يفنون عن غير الله ولا يشهدون إلّا إيّاه، وأما حقيقة الحقيقة فهي للمرسلين، وقد منعنا الله من كشفها فلا سبيل إلى بيانها. (بيجوري، تمر، ٢٥، ٣٢)

مقام المحبة

- بيّن رضي الله عنه (النابلسي) أحوال أهل هذه المقامات الأربعة مقام التقوى ومقام المحبّة ومقام المعرفة ومقام الفقد فقال: (لا سكون) ظاهرًا ولا باطنًا (لمُتّقٍ) عن الحركة لتقواه فهو مجتهد دائمًا في التقوى امتثالًا واجتنابًا، (ولا عزم) قويًا ولا ضعيفًا (لمحب) بل هو متكل على محبوبه دائمًا في كل حال ولا يحب إلّا ما أحبّه له محبوبه، (ولا حركة) في الظاهر ولا في الباطن (لعارف) بل هو ساكن دائمًا تحت سطوات القدرة الإلهية، (ولا وجود) في البصر ولا في البصيرة (لمفقود) بل الموجود عنده هو الله تعالى وحده على كل حال، فالمتّقي مشغول دائمًا باجتهاده في مرضاة من اتّقاه، والمحبّ

مشغول باتّكاله على محبوبه، والعارف مشغول بسكونه إلى معروفه، والموجود مشغول بفقده في وجود مَن أوجده والله تعالى من وراء جميع ذلك محيط. (نابلسي، رت، ١١٧، ١٤)

- بيّن مقام المحبّة بقوله (المحبّ الصادق) في محبّة الله تعالى (قد خلا) أي تفرّغ (قلبه مما سواه) أي سوى نفسه بعد خروجه عنها فهو محبّ لنفسه بعد فنائه عن نفسه، فالحق محبّ للحق. (نابلسي، رت، ١١٨، ١٧)
- في ذكر التفاوت بين مقام المحبة ومقام الفقد: بأنّ صاحب مقام المحبة محب، وصاحب مقام الفقد محبوب وشتّان بينهما، فقال (المحب) الصادق للّه تعالى وهو الذي انجلت له محبته لكل شيء ولو لنفسه وذهب عنها صدأ الأشياء كلها فرجعت إلى محبّة الحق. (نابلسي، رت، ١٢٢، ١٦)

مقام المدنية والعلم

- لا نجاة لنا مما نرهب ولا نجاح بما نرغب إلّا بإصلاح الأمور وتسديد الأحوال والخروج من محطة الخشونة والجهل إلى مقام المدنيّة والعلم. فأمّا الأول فقد كان من عوائق حصوله النازلة السياسية، وقد انجلت بما علمناه من صدور الفرمان، وليتها لو سلمت من تداخل الأجنبي بما جعل له علينا منّة وفضلًا وقوى حجّته على أعناقنا ومراقبتنا، فعفا الله عمّن دعاه الميل الذاتي إلى تأخير الزمان. فلم يبق إلّا النظر في الأمور المالية والأحوال الإدارية، فأمّا المالية فلا مندوحة عن تقريرها على حال يمكن معها تخفيف الودائع وتقليل الضرائب فإنّه إذا قلت على الرعايا نشطوا للعمل ورغبوا فيه فتكثر العمارة وتحصل الراحة والهناء، وإذا كثر الاعتماد زاد عدد الضرائب وعظمت الجباية فتصلح أحوال المالية وتنتقل الدولة من الفقر إلى الثروة، ولكن إذا كثرت الرسوم والضرائب على أهل المغارم من ذوي الصناعة والزراعة فإن الأمل يذهب من نفوسهم بقلّة النفع ويقابلون بين قلّة الثمرة وكثرة المغارم فتقبض أيديهم عن الاعتمار فتنقص بذلك الجباية وتزداد الدولة فاقة، فتكون زيادة المغارم نقصًا ونقصانها زيادة. وأمّا الإدارة فلا بدّ لها من كمال التغيير وتمام التحوير لتمكّن الخيانة وتأصل الفساد في الكثير من فروعها بما كان من إهمال القوانين وإضاعة الحقوق وترك العقاب لمستحقّه والمكافأة لمستوجبها حتى زاد المسيء جراءة ووقاحة، فتفنّن في أساليب النكاية وأنواع المضرّة وصنوف الظلم، ورأى خلوّ الجوّ من المعارضين فنفّر ما شاء أن ينفّر وضعفت همّة المحسن بما يزيد من انحطاط أمره وخمول ذكره وضعة شأنه وانخفاض مكانه يؤاخذ على أقلّ الهفوات ولا يكافأ على أعظم الحسنات في حال كون غيره يسامح على الكبائر وتختلق له المحاسن والمآثر، فله العذر وعلى المحسن الوِزْر. (إسحق، كسج، ١١٠، ٧)

مقام المراقبة

- إعلم أنّ الإيمان على خمسة أقسام: إيمان عن تقليد وهو الإيمان الناشئ عن الأخذ بقول الشيخ من غير دليل، وإيمان عن علم وهو الإيمان الناشئ عن معرفة العقائد بأدلّتها، وإيمان عن عيان وهو الإيمان الناشئ عن مراقبة القلب للّه بحيث لا يغيب عنه طرفة عين، وإيمان عن حق وهو الإيمان الناشئ عن مشاهدة الله بالقلب، وإيمان عن حقيقة وهو الإيمان الناشئ عن كونه لا يشهد إلّا الله،

فالتقليد للعوام، والعلم لأصحاب الأدلّة، والعيان لأهل المراقبة ويسمّى مقام المراقبة، والحق للعارفين ويُسمّى مقام المشاهدة، والحقيقة للواقفين ويُسمّى مقام الفناء لأنهم يفنون عن غير الله ولا يشهدون إلّا إيّاه، وأما حقيقة الحقيقة فهي للمرسلين، وقد منعنا الله من كشفها فلا سبيل إلى بيانها. (بيجوري، تمر، ٢٥، ٣١)

مقام المشاهدة

- إعلم أنّ الإيمان على خمسة أقسام: إيمان عن تقليد وهو الإيمان الناشئ عن الأخذ بقول الشيخ من غير دليل، وإيمان عن علم وهو الإيمان الناشئ عن معرفة العقائد بأدلّتها، وإيمان عن عيان وهو الإيمان الناشئ عن مراقبة القلب للّه بحيث لا يغيب عنه طرفة عين، وإيمان عن حق وهو الإيمان الناشئ عن مشاهدة الله بالقلب، وإيمان عن حقيقة وهو الإيمان الناشئ عن كونه لا يشهد إلّا الله، فالتقليد للعوام، والعلم لأصحاب الأدلّة، والعيان لأهل المراقبة ويسمّى مقام المراقبة، والحق للعارفين ويُسمّى مقام المشاهدة، والحقيقة للواقفين ويُسمّى مقام الفناء لأنهم يفنون عن غير الله ولا يشهدون إلّا إيّاه، وأما حقيقة الحقيقة فهي للمرسلين، وقد منعنا الله من كشفها فلا سبيل إلى بيانها. (بيجوري، تمر، ٢٥، ٣٢)

مقام المعرفة

- (ساكن) لا حركة له من نفسه في باطنه ولا في ظاهره وقد زال اجتهاده بمحبّته زوال اتّكاله بمعرفته، فهو ساكن لا مجتهد ولا متّكل حتى لو ترك سكونه رجع إلى مقام المحبة وزال عنه طور المعرفة الذي لا حركة له فيه من نفسه، (والموجود) بربه (مفقود) عن نفسه فوجوده فقده فلا حركة ولا سكون، فكما زالت عنه الحركة زال عنه السكون أيضًا في مقام الفقد وقام وجود الحق تعالى مقام وجوده فهو الموجود المفقود. وهذا نهاية الوصول إلى الله تعالى، ومتى ترك فقده رجع إلى مقام المعرفة. (نابلسي، رت، ١١٧، ١٢)

- بيّن رضي الله عنه (النابلسي) أحوال أهل هذه المقامات الأربعة مقام التقوى ومقام المحبّة ومقام المعرفة ومقام الفقد فقال: (لا سكون) ظاهرًا ولا باطنًا (لمُتّقي) عن الحركة لتقواه فهو مجتهد دائمًا في التقوى امتثالًا واجتنابًا، (ولا عزم) قويًّا ولا ضعيفًا (لمحب) بل هو متّكل على محبوبه دائمًا في كل حال ولا يحب إلّا ما أحبّه له محبوبه، (ولا حركة) في الظاهر ولا في الباطن (لعارف) بل هو ساكن دائمًا تحت سطوات القدرة الإلهية، (ولا وجود) في البصر ولا في البصيرة (لمفقود) بل الموجود عنده هو الله تعالى وحده على كل حال، فالمتّقي مشغول دائمًا باجتهاده في مرضاة من اتّقاه، والمحبّ مشغول باتّكاله على محبوبه، والعارف مشغول بسكونه إلى معروفه، والموجود مشغول بفقده في وجود مَن أوجده والله تعالى من وراء جميع ذلك محيط. (نابلسي، رت، ١١٧، ١٤)

مقامات

- (المقامات) جمع مقام كحمامات جمع حمام واصطبلات جمع اصطبل مجموع بالألف والتاء وإن كان مذكورًا، وهو الحالة المستمرّة التي يدركها السالك ويجد بسببها في نفسه نشاطًا إلى تلقّي المدد من الجناب الأقدس، لم يجده قبل ذلك ولم يذكر الأحوال

لأنها فهمت بالطريق الأولى وهي غير مستمرّة بخلاف المقامات. وإنّما كان أسيرها لوقوفه عندها لا عند ربه سبحانه وطلبه لها لا لربه واشتغاله بها لا بربه؛ وهذا شأن من يطلبها من حيث مقامات لا من حيث هي ظهور الحق سبحانه وتعالى له فيها. (نابلسي، رت، ٤٨، ١٢)

- المقامات سبع: مقام ظلمات الأغيار ومقام الأنوار ومقام الأسرار ومقام الكمال ومقام الوصال ومقام تجلّيات الأفعال ومقام تجلّيات. الصفات، وكلّما كان الإنسان في مقام فهو محجوب به عمّا بعده إلى السابع، ومن كان في السابع فهو محجوب بتجلّيات الأسماء عن تجلّي الذات. وقال شيخ الطريقة الجنيد ربما يذوق الإنسان المقامات السبعة ولم يتمّ الأول، فعلم أن الفتح الربّاني ليس هو تلقّي الأسماء بل هو نور يعطيه الله تعالى لمن يشاء سواء في أثناء الأسماء أو بعدها. (سنوسي، معش، ٢٧٨، ١٥)

مقامات الإيمان

- أمّا مقامات الإيمان، فهي كثيرة، منها: مقام التوحيد، ومقام الصبر، ومقام التوكّل، ومقام الزهد، ومقام الرضا، ومقام الخشية، ومقام الإخبات، ومقام الاعتصام، ومقام المحبة، ومقام الذلّ والافتقاد، ومقام المناجاة في الأسحار. (نابلسي، أش، ٢٦٤، ١١)

مقتول

- مختار أهل السنّة أنّ كل مقتول ميت بانقضاء عمره وحضور أجله في الوقت الذي علم الله حصول موته فيه أزلًا بخلقه تعالى من غير مدخلية للقاتل فيه، وإنّما وجب عليه القصاص نظرًا للكسب فقط، وعند أهل السنّة أنّه لو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت وأن لا يموت فيه لأنّه لا اطّلاع لنا على ما في علم الله، فيحتمل لو لم يقتل أن يموت في ذلك الوقت إن لم يكن عمره في علم الله أكثر من ذلك، ويحتمل أن لا يموت فيه إن كان عمره في علم الله أكثر من ذلك، وهذا التجويز ذاتي على فرض عدم قتله كما هو ظاهر، وإلّا فقد بان بقتله أنّ الله علم موته في ذلك الوقت فلا يتخلّف. (بيجوري، تمر، ٩٣، ١٠)

مقدار الشغل

- إنّ كل أمّة مجموع شغلها المنجز يساوي مجموع احتياجاتها البشرية، فإذا فرضنا في القضية المتقدّمة أن إقليم "الشلوك" و"الدنكة" بالسودان إقليم فلاحة وأن مقدار أهله مليون ومساحة أرضه عشرة ملايين من الفدادين، وأن الشخص الواحد يكفيه في غذائه فدان واحد، فتكون أرض هذا الإقليم كافية لغذاء عشرة ملايين من الأنفس، فهي زائدة تسعة ملايين عن حاجة أهلها الموجودين بها، فكل إنسان من الأهالي يشتغل بقدر ما يلزم لحاجته، فالعمل الزراعي لا يكون من الجميع إلّا بقدر المؤنة اللازمة للجميع، دون الزيادة عليها، وفي هذه الحالة يكون عمل كل إنسان بأقلّ من طاقته وجهده، ودون قواه الطبيعية، بحيث يكون له من البطالة نصيب عظيم، وأيضًا لا يزرعون في هذه الحالة من إقليمهم إلّا المزارع الخصبة التي تكون سهلة الحراثة قريبة السقي، بدون أن يكون فيها كبير مشقّة على الحارث، فتلك الأمّة، التي فرضنا اتّصافها بتلك الصفات، تقنع بالفلاحة اليسيرة، وتكتفي بقدر القوت الضروري، لملازمة الكسل وحب الراحة للطبع

البشري، فكل فرد من أفراد هذا الإقليم مستعدّ لأن يصرف ثلاثة أرباع زمنه في التمتّع بلذّة البطالة والراحة، بدون أن يعود عليه ضرر في احتياجاته الأولية وأقواته المعاشية، فلا يضرّه ضياع الأوقات. والغالب أيضًا أنّ الأهالي، الذين هم بهذه المثابة، لا يكادون يخرجون عن هذه الحالة، ما لم تغلب على طباعهم وأحوالهم حالة أخرى تعادل قوة الاحتياجات الأوليّة، كالتناسل والتوالد، أو تشوقهم الحكومة إلى ذلك، أو تجبرهم عليه، فإن الكثرة تستجلب الحاجة، فبهذا يزيد عددهم وينمو في قليل من السنين، ويصير ضعفين، فيتضاعف مقدار زراعتهم بذلك، فيكون للمليونين من الأنفس مليونان من الفدادين، وفي مدة مساوية لما ذكر يكون عدد الأهالي أربعة ملايين، وهكذا، إلى أن يبلغ مقدار الأهالي عشرة ملايين بقدر ما تكفيه من الغذاء، فتحسّ الأمة إحساسات قوية بصعوبة تحصيل غذائها لكثرة أهاليها، فلا تكاد تتحصّل منه على الكفاية، فكل شخص من الأهالي نقص له شيء من غذائه اضطرّ على أن يصرف جميع زمنه وجميع قواه في تحصيل الغذاء والمؤنة، ففي هذه الحالة يتجدّد لأهالي هذا الإقليم صفة نشاط أخرى، فيكون مقدار الشغل عندهم والعمل الكافي لهم صرف ما يستطيعونه من الكدّ والاجتهاد والقوة والنشاط، ولا تزال تتزايد عندهم القوة النشاطية والانتفاع بالأراضي الزراعية أيًا ما كانت خصوبتها. (طهطاوي، اكا١، ٣١٤، ٣٠)

مقدام

- أمّا الشجاع: فالداعي إلى البراز، والمجيب داعيه إلى ذلك، والبطل المحامي لظهور القوم إذا ولّوا، والعرب تسمّي ذلك كله شجاعة، ويجعلون أول مراتب الشجعان الهمّام، سمّي بذلك لاهتمامه وعزمه. ثانيها: المقدام، سمّي بذلك للإقدام، وهو ضدّ الإحجام. (طهطاوي، اكا١، ٥٦٢، ٦)

مقدّر

- لم يرد في الكتاب ولا في السنّة، ولا عن أحد من الخلفاء أو المحقّقين، من صدور هذه الأمّة، إنّ الله تعالى خلق وجودًا محضًا حادثًا وجعله للموجودات الحادثة، على معنى أنّه تعالى: خلق الحوادث، وخلق لها أيضًا وجودًا حادثًا. وإنّما الوارد في الشرع أن الله تعالى خالق كل شيء، أي: مقدّر للأشياء بمقادير معلومة له سبحانه. كما قال تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ (الفرقان: ٢). فالخَلْق هو التقدير، لا الإيجاد. ولئن كان هناك وجود حادث أيضًا خلقه الله تعالى للأشياء كما خلق الأشياء، فإن ذلك الوجود الحادث، وتلك الأشياء كلها قائمة بالوجود القديم. وذلك الوجود الحادث، مع تلك الأشياء، معدومات في ذلك الوجود القديم، فانيّات فيه، لا وجود لها غيره، على كل حال. والأشياء هي الظاهرة لبعضها بعضًا، بإظهار الله تعالى، ذلك بمنزلة شعاع الشمس الظاهر عن الشمس القائم بها. (نابلسي، وج، ١٥٠، ٢٢)

مقدّم

- القضيَّة قول خَبَري. وهي تنقسم باعتبار تركيبها إلى حمليّة وهي ما كانت قضيَّة واحدة نحو زيد كاتب. وشرطيَّة وهي ما تركَّبت من قضيَّتين نحو إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. ويُسمَّى الطرف الأول من الحملية موضوعًا

والثاني محمولًا. والطَّرف الأول من الشرطية مُقدَّمًا والثاني تاليًا. (يازجي، قم، ١٨، ٢)

مقدمة

- إعلم أنّ المركّب التام المحتمل للصدق والكذب يُسمّى كما قاله في التلويح من حيث اشتماله على القضاء بمعنى الحكم قضية، ومن حيث احتماله للصدق والكذب خبرًا، ومن حيث إفادته الحكم إخبارًا، ومن حيث كونه جزء من الدليل مقدّمة، ومن حيث كونه يطلب بالدليل مطلوبًا، ومن حيث كونه يحصل من بالدليل نتيجة، ومن حيث كونه يسئل عنه مسئلة، ومن حيث كونه يفتقر إلى دليل دعوى ومن حيث كونه محلًّا للبحث مبحثًا، فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات. (بيجوري، حبم، ٧١، ٣١)
- قوله (السنوسي) طرف إحدى مقدّمتيه الخ هذا هو المسمّى عندهم بالحدّ الأصغر، وهذا بقطع النظر عن كونه موضوع تلك المقدّمة أو محمولها على التفصيل الآتي في الأشكال، وكذا يقال فيما بعد وقوله أصغر المطلوب، أي الذي هو النتيجة، وسيذكر في الشرح وجه تسمية ذلك أصغر قوله وهو أي أصغر المطلوب وقوله موضوعه أي المطلوب وقوله إن كان أي المطلوب، وكذا يقال فيما بعد، فإذا قلت مثلًا كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم أنتج كل إنسان جسم، فطرف إحدى المقدّمتين وهو الإنسان أصغر المطلوب وهو موضوعه لأنّه حملية، وقوله ومقدّمه إن كان الخ فإذا قلت مثلًا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلّما كان النهار موجودًا فالليل معدوم أنتج كلما كانت الشمس طالعة فالليل معدوم، فطرف إحدى المقدّمتين وهو كلما كانت الشمس طالعة أصغر المطلوب وهو مقدّمة لأنّه شرطيّة قوله وتسمّى هذه المقدّمة أي التي طرفها أصغر المطلوب قوله وطرف المقدّمة الأخرى الخ وهذا هو المسمّى بالحدّ الأكبر، وقوله وهو محموله إن كان الخ، فإذا قلت مثلًا كل إنسان حيوان إلى آخر ما تقدّم فطرف المقدّمة الأخرى وهو الجسم أكبر المطلوب وهو محموله لأنّه حمليّة، وقوله وتاليه إن كان الخ فإذا قلت مثلًا كلما كانت الشمس طالعة الخ فطرف المقدّمة الأخرى وهو الليل معدوم أكبر المطلوب وهو تاليه لأنّه شرطية، وقوله وتُسمّى هذه المقدّمة أي التي طرفها أكبر المطلوب، قوله في ثالث وهو الوسط أي وهذا هو المسمّى بالحدّ الوسط فتلخّص أنّ الحدود ثلاثة. (بيجوري، حبم، ١٧٣، ٣١)

مقدّمة صغرى

- القياس قول مؤلّف من أقوال متى سُلّمت لزم عنها لذاتها قول آخر. نحو كل جسم مركّب. وكل مركَّب حادث. فكل جسم حادث. وتُسمَّى القضية الأخيرة نتيجة. وموضوعها حدًّا أصغر. ومحمولها حدًّا أكبر. والمكرَّر في القضيّتين الأوليين حدًّا أوسط. والقضيَّة المشتملة على الحدّ الأكبر مُقدَّمة كبرى. والمشتملة على الحدّ الأصغر مقدَّمة صغرى. واقتران الصُّغرى بالكبرى ضربًا. ونسبة الحدّ الأوسط إلى الأصغر والأكبر شكلًا. (يازجي، قم، ٢٩، ١١)

مقدّمة كبرى

- القياس قول مؤلَّف من أقوال متى سُلّمت لزم عنها لذاتها قول آخر. نحو كل جسم مركّب. وكل مركَّب حادث. فكل جسم حادث.

وتُسمّى القضية الأخيرة نتيجة. وموضوعها حدًّا أصغر. ومحمولها حدًّا أكبر. والمكرَّر في القضيّتين الأوليين حدًّا أوسط. والقضيَّة المشتملة على الحدّ الأكبر مُقدَّمة كبرى. والمشتملة على الحدّ الأصغر مقدَّمة صغرى. واقتران الصُغرى بالكبرى ضربًا. ونسبة الحدّ الأوسط إلى الأصغر والأكبر شكلًا. (يازجي، قم، ٢٩، ١٠)

مقدّمتان

- أمّا القياس، وهو المقصود الأصلي من علم المنطق، فهو ما يلزمه لذاته تصديق آخر، مثال ذلك ما إذا قلنا: إنّ الله سبحانه وتعالى لا بدّ أن يقتص من الظالم للمظلوم، فإنّك تقول: هكذا الله سبحانه وتعالى حكم عدل، وكل من كان كذلك فإنّه يقتص للمظلوم من الظالم، فتكون النتيجة هكذا: الله سبحانه وتعالى يقتص للمظلوم من الظالم. فمتى سلمنا القضيتين الأوّليتين فلا بدّ أن نسلم القضية الثالثة، والقضيّتان الأولتان تسمّيان: مقدّمتين، وإحداهما تسمّى: صغرى، والأخرى: كبرى، وروح القياس هو النتيجة. (طهطاوي، اكا٢، ٢٤١، ٨)

مقدّمون

- المقدّمين جمع مقدّم وهو الذي يقدّمه القاضي على المحجور والصبي. (سنوسي، مدر، ٢٠٨، ١٨)

مقدور

- وقع المقدور مكتنفًا بأمرين: التوكّل الذي هو مضمون الاستخارة قبله، والرضى بما يقضي الله بعده. (وهاب، مع، ١٦٥، ٣)

مقدور واحد

- لمّا ثبت بالبرهان أنّ الخالق هو الله سبحانه وتعالى، وبالضرورة إنّ لقدرة العبد مدخلًا في بعض الأفعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش، احتجنا في التخلّص عن هذا المضيق بأنّ الله خالق للفعل لكن للعبد في الاختياري منه كسب، والمقدور الواحد يدخل تحت قدرتين بجهتين مختلفتين، فيدخل تحت قدرة الله تعالى بجهة الخَلْق، وتحت قدرة العبد بجهة الكسب. (بيجوري، تمر، ٦٠، ٩)

مقدورات

- المرادات والمقدورات والظهورات والتعيّنات لا نهاية لها، ولا حدَّ تقف عنده من حيث أشخاص الأجناس. (جزائري، مواف٢، ٦٠٩، ٩)

مقطوع

- المقطوع هو: الموقوف على التابعي، قولًا أو فعلًا، متّصلًا كان أو منقطعًا، وليس بحجّة، والمنقطع: ما سقط من رواته واحد قبل الصحابي. (سنوسي، موم، ٥٠، ١)

مُقلِّد

- قال القرافي في (الذخيرة في الباب السادس منها) يُحرّم على المُقلِّد إتّباع الأدلّة، ويجب عليه ألا يعمل إلّا بقول عالِم وإن لم يظهر له دليله لقصوره عن رتبة الإجتهاد. (سنوسي، كو، ٥٢، ٢)
- إنّ المُقلِّد الصرف ممنوع من العمل بالحديث والاستدلال به وأقوال الصحابة، وإنّما وظيفته اتباع مُقلِّده خاصّة. (سنوسي، كو، ٥٢، ٥)
- إعلم أنّ الله ورسوله وأئمة الدين من العلماء قد

أوضحوا الفرق بين التقليد الذي عرفت حدّه أول الباب (الثالث)، والأتباع الذي هو سلوك طريق المتبع والإتيان بمثل ما يأتي به، وقد قدمت الفرق بينهما. وإذا عقدت هذا الفصل له فأزيده إيضاحًا، قال ابن عبد البر، قال أهل العلم والنظر، حدُّ العلم التبيين وإدراك المعلوم على ما هو به، فمن بان له الشيء فقد عَلِمه، قالوا والمُقلِّد لا علم له ولم يختلفوا في ذلك واستشهد بقول البحتري:

عرف العالمون فضلك بالعلـ
م وقال الجهّال بالتقليد

وقال ابن خويز منداد المالكي التقليد معناه في الشرح الرجوع إلى قول لا حجّة لقائله عليه وذلك ممنوع منه في الشريعة، والأتباع ما ثبتت عليه حجّة، وقال في موضع آخر من كتابه كل من اتّبعت قوله من غير أن يجب عليك قبوله لدليل يوجب ذلك فأنت مُقلِّده، والتقليد في دين الله غير صحيح، وكل من أوجب عليك الدليل اتّباع قوله فأنت متبعه والاتّباع في الدين متبوع والتقليد ممنوع، فعلم أن الاتّباع أن لا يقدَّم على ما جاء به الرسول صلّى الله عليه وسلّم قول أحد ولا رأيه كائنًا من كان بل ينظر في صحّة الحديث أولًا ثم في معناه ثانيًا، فإذا تبيّن له لم يعدل عنه ولو خالفه من بين المشرق والمغرب، ومعاذ الله أن تتّفق الأمة على ترك ما جاء به نبيُّها صلّى الله عليه وسلّم. (سنوسي، كو، ١١٨، ١٣)

- قال القرافي في الفرق الثامن والسبعين: إنّه لا يجوز العمل والفتوى بقول الإمام المخالف نص الكتاب والسنّة، وأنّ العامل والمفتي به عاص للّه ورسوله، وإن كان الإمام غير عاص؛ لأنّه قائل باجتهاده: فهو مأجور والمقلّد له عاص؛ لأنّه مصادم لما جاء عليه النص، فهو مأزور لعمله وإفتائه بغير شرع، والعمل والفتوى بغير شرع حرام. قال: فعلى أهل العصر تفقد مذاهبهم، فكلما وجدوه من هذا النوع حرّم عليهم الفتوى به والعمل، ولا يعرّى مذهب من المذاهب عنه. وليس للمقلّد أن يقول: لعلّ إمامي اطّلع في ذلك على ما لم يطّلع عليه، كما يقول به أهل الطريقة الثانية: فإنّ غاية ما فيه احتمال أنّه بلغه ذلك الحديث أو لم يبلغه، وعلى احتمال بلوغه: هل ثبت عنده مرجّح أو لم يثبت؟ وعلى احتمال الثبوت: هل ذلك المرجّح هو المعمول به في نفس الأمر أو ضدّه؟ (سنوسي، شص، ٢١، ١٨)

- قال العلماء: المقلّد قسمان محيط بأصول مذهب مقلّده وقواعده بحيث تكون نسبته إلى مذهبه كنسبة المجتهد المطلق إلى أصول الشريعة وقواعدها، فهذا يجوز له التخريج والقياس بشرائطه كما جاز للمجتهد المطلق، وغير محيط فلا يجوز له التخريج لأنّه كالعامي بالنسبة إلى جملة الشريعة ينبغي أن يحمل قوله على القسم الثاني فيتّجه وإلّا فمشكل. (سنوسي، معش، ٥٩، ١٤)

- المُقلِّد له حالتان: تارة يحيط بقواعد مذهبه فيجوز له تخريج غير المنصوص على المنصوص بشرط تعذّر المفرق، ومع إمكانه يمتنع لأنّ نسبته إلى إمامه وقواعده مثل نسبة المجتهد المطلق إلى صاحب الشريعة وشريعته حكمًا، فكما للمجتهد المطلق التخريج عند عدم الفارق فكذلك هذا المُقلِّد، وتارة لا يحيط بقواعد مذهبه فلا يجوز له التخريج وأن بعد الفارق لاحتمال أنّه لو اطّلع على قواعد مذهبه

لأوجب له الاطّلاع على المفرق، ونسبته إلى مذهبه كنسبة من دون المجتهد المطلق إلى جملة الشريعة. فكما يُحرّم على المُقلِّد التخريج فيما ليس مذهب العلماء ويُحرّم عليه اتباع الأدلّة ويجب عليه أن لا يعمل إلّا بقول عالِم وإن لم يظهر له دليله لقصوره عن رتبة الاجتهاد، فكذلك هذا وهو المراد بما تقدّم في شروط القضاء أنه لا يفتي ولا يحكم إلّا بالنصوص، فافهم هذا التحرير فإنّه يطرد في القضاء والفتيا أيضًا. (سنوسي، معش، ٥٩، ٢٠)

- الفرق بين المُتَّبِع والمقلِّد، فإنّ المُقلِّد كما في الإيقاظ إنما يسأل عن مذهب إمامه فيما يجهله ليعمل به، ولو ظهر له أن مذهب إمامه مخالف لكتاب الله وسنّة رسوله لم يرجع إليهما، والمُتَّبِع إنّما يفتّش على حكم الله ورسوله ولا يسأل عن رأي أحد ومذهبه، ولو وقعت له نازلة أخرى فتّش أو سأل من اتّفق له من العلماء، ولا يلزمه أن يسأل العالِم الأول عنها بل أي عالِم لقيه، ولا يلزمه أن يتقيّد برأي الأول بحيث لا يسمع رأي غيره ويتعصّب للأول وينصره بحيث لو علم أنّ نصّ كتاب أو سنّة خالف ما أفتاه به لا يلتفت إليه، فهذا هو الفرق بين التقليد الذي عليه المتأخّرون، والإتباع الذي عليه السلف الصالح الماضون. (سنوسي، معش، ١٠١، ٢٤)

مُقلِّد صرف

- المُقلِّد الصرف الذي يستفتي علماء المذاهب ويعمل على فتواهم. (دهلوي، رد، ٤١، ٢٧)

مقول

- الجنس هو الكلّي فقط، والمقول توطئة لما بعده. (بيجوري، حبم، ٦٥، ٢١)

مقول في جواب ما هو

- المقول في جواب ما هو ومعناه المحمول والمخبر به في ذلك. (بيجوري، حبم، ٥٦، ٩)

مقول في طريق ما هو

- المقول في طريق ما هو ومعناه المذكور في طريق بيان حقيقة ما هو. (بيجوري، حبم، ٥٦، ٩)

مقولات

- من المعلوم أن أرسطاطاليس حصر الأشياء المتعلّقة في عشر مراتب تسمّى: مقولات، فجعل المواد داخلة تحت الأولى، وجعل سائر الأعراض داخلة تحت التسعة الأخرى. (طهطاوي، اكا٢، ٢٤٣، ٤)

مقولة الإضافة

- مقولة الإضافة، وهي النسبة بين شيئين، مثل الأب والابن، والمخدوم والخادم، والملك والرعية، وكنسبة القدرة والإرادة لمتعلّقيها، والبصر للمبصر بالقوة، وكالنسبة التي تقتضي المشاركة كالشبيه والمساوي والمباين والأصغر. (طهطاوي، اكا٢، ٢٤٣، ١٩)

مقولة الانفعال

- مقولة الانفعال، مثل الانكسار والانحراف. (طهطاوي، اكا٢، ٢٤٤، ٤)

مقولة الأين

- مقولة الأين، يعني جواب السؤال الذي يتعلّق بالمكان، مثل قولك: في مصر، في الحريم، في الفراش. (طهطاوي، اكا٢، ٢٤٤، ٥)

مقولة الجوهر

- المقولة الأولى: مقولة الجوهر، وهو جسماني وروحاني. (طهطاوي، اكا٢، ٢٤٣، ٦)

مقولة الفعل

- مقولة الفعل، سواء كان قائمًا بالفاعل، مثل المشي والقيام والرقص والمعرفة والعشق، أو واقعًا منه على غيره، مثل الضرب والقتل، إلى آخره. (طهطاوي، اكا٢، ٢٤٤، ١)

مقولة الكم

- الكم، وهو إما منفصل، إذا كانت الأجزاء متفرّقة مثل العدد، أو متّصل إذا كانت الأجزاء مجتمعة، وهو إما متتابع، مثل حركة الفلك، أو وقار، وهو المسمّى العظم أو الامتداد للجسم من الطول والعرض والعمق، فمن الطول وحده تتعقّل الخطوط، ومن الطول والعرض تتعقّل السطوح، ومنهما مع العمق يحصل الجسم التعليمي. (طهطاوي، اكا٢، ٢٤٣، ٧)

مقولة الكيف

- الكيف وقسّمه أرسطو إلى أربعة أقسام: فالأول: هو الاستعدادات، يعني تهيآت العقل أو الجسم المكسوبة بالأعمال المتكرّرة، مثل العلوم والفضائل والرذائل والقدرة على الكتابة والرسم والرقص، والثاني: القوى الطبيعية، مثل قوة النفس والبدن كالإدراك والإرادة وقوة الحفظ والحواس الخمسة والقدرة على المشي، والثالث: القوى المشاهدة، مثل الصلابة والرخاوة والكثافة والبرد والحرّ والألوان والأصوات والروائح والأذواق، والرابع: الصور والأشكال التي ينتهي بها الكم، مثل الاستدارة والتربيع والكروية والتكعّبية. (طهطاوي، اكا٢، ٢٤٣، ١٢)

مقولة المتى

- مقولة المتى، وهي جواب السؤال الذي يتعلّق بالزمان، كما إذا قلت: متى كان موجودًا فلان؟ فقيل: من منذ مائة سنة، أو متى وقع هذا؟ فقيل: البارحة. (طهطاوي، اكا٢، ٢٤٤، ٧)

مقولة الملك

- مقولة الملك، وهو وجود شيء مع الإنسان منسوب إليه كاللباس والزينة والسلاح، فتعلّق ذلك به وحوزه له هو هذه المقولة. (طهطاوي، اكا٢، ٢٤٤، ١٢)

مقولة الوضع

- مقولة الوضع، كحالة الجلوس والوقوف، وكونه قبل أو بعد أو أمام، على اليمين أو على اليسار. (طهطاوي، اكا٢، ٢٤٤، ١٠)

مقوّمات صحة السياسة

- حالة الاستواء: إن أعظم المقوّمات لصحّة السياسة وإقامة الحق هو أن يكون مجرى شرائعها متساويًا على كل أبنائها دون أدنى امتياز بين الأشخاص أو تفريق بين الأحوال. فلا يجب الأخذ بيد الكبير ودفع الصغير. ولا الالتفات إلى الغني والإعراض عن الفقير. ولا مؤازرة القوي ومواراة الضعيف. بل يجب معاملة الجميع على حدّ سواء كيلا يقع خلل في نظام الحق. لأن كل فئة من الناس لها منزلة في طريق السياسة تستدعي النظر إليها. فكما أن العظماء والأغنياء هم القوة الواصلة كذلك

الصغار والفقراء هم الآلة الموصلة. فلولا يد الصغير لم يطُلْ ساعد الكبير. ولولا تعب ذوي الفاقة لم تتسهل متاجر أرباب الغنى ولم تُحرَسْ أموالهم ولم تقُمْ قصورهم العالية وسرادقهم المشيّدة. (مرّاش، غبح، ٤٤، ١٦)

مقيّد

- يقول - رضي الله عنه (ابن عربي) -: الربُّ المطلق الذي تعلمه مطلقًا هو عين الربِّ المقيّد الذي تشهده مقيّدًا. فكلُّ مشهود مقيّد لك؛ فهو الربُّ المطلق حقيقة وعينًا. فالمقيَّد وجه من وجوه المطلق، واعتبار من اعتباراته. إذ لو علم المطلق من حيث هو، أو شوهد من حيث هو؛ لانقلبت حقيقته. وانقلاب الحقائق محال. وحيث كان الربُّ المطلق هو عين الربِّ المقيَّد بالصور. وصورتك من جملة ما تشهده، ومقيّدًا بها؛ فالربُّ عينك. فكن واعتقد أنك أنت الموصوف بكل ما وصفته به تعالى، إذ الصور أحكام الممكنات في الوجود الظاهر في الصور. فهي للحق - تعالى - أسماء. وللممكن نعوت وصفات، من حيث أن الممكن متّصف بها. (جزائري، مواف٣، ١٠١١، ١٥)

مكاتب عمومية

- إعلم أنّ طبقات المتعلّمين عندهم ثلاث، لأنّ المتعلّم إمّا مبتدئ أو متوسّط أو منته، وانقسام الفنون على هذه الطبقات باعتبار سهولة الفن وصعوبته، فالفنون الأوّلية مثل علم الأخلاق وأصول الديانة والقراءة والكتابة والمفردات اللغوية وأصول الحساب والوزن والكيل وأصول التاريخ والجغرافيا ومبادئ سرّ الطبيعة والاستدلال بالموجودات الأرضية ومبادئ الفلاحة والصناعات وقانون حفظ الصحة وأصول المساحة ورسم الأرض والتصوير الخطّي والألحان وكيفيّة تقوية الأعصاب بالحركات الرياضية فهذه الفنون الأولية تدرس في المكاتب العمومية المقامة من الدولة أو الايالة أو البلدة أو القرية وفي المكاتب المطلقة ومحال المرحمة المقامة من خصوص أشخاص من الناس وجمعيات من المحسنين. وأمّا فنون الطبقة المتوسّطة التي ينتقل إليها بعد تحصيل ما يجب تحصيله من المعارف الأولية فهي علم اللغات القديمة والحادثة وعلم البيان والمنطق والفلسفة والعلوم الرياضية والطبيعية والتاريخ، وجميع هذه العلوم تدرس في مكاتب للدولة ومكاتب لأهل البلدان وأماكن خصوصية ومحال صغيرة لتعليم الرهبان. وأمّا الطبقة المنتهية فمنهم من يتعلّم بالمكاتب العالية ومنهم من يحضر مجامع مدرسي العلوم والإنشاء الذين يجيزون الطلبة بعد امتحانهم بحضرتهم، والمجامع المشار إليها مشتغلة بدراسة العلم الإلهي وأحكام النوازل وصناعة الإنشاء ونحو ذلك. (تونسي، أقوم، ٦٦، ٤)

مكاسب

- ما دامت المنافع متفرّقة في الجهات، فلتكن الهمم في تحصيلها من جهاتها قضايا موجّهات، فلا بدّ لكل إنسان وكل مملكة من الحصول على المادة الكافية لبلوغ الوطر، لا سيّما التي لا يُعرّى منها بشر، قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَٰهُمْ جَسَدًا لَّا يَأْكُلُونَ ٱلطَّعَامَ وَمَا كَانُوا۟ خَٰلِدِينَ﴾ (الأنبياء: ٨) فإذا انعدمت المادة، التي هي قوام النفس، لم تدم الحياة، ولم تستقم الدنيا لأهلها، فإذا تعذّر على الإنسان

شيء من معايش الدنيا لحقه الوهن والاختلاف في دنياه، بقدر ما تعذّر من المادة عليه، لأن الشيء القائم بغيره يكمل بكماله، ويختلّ باختلاله، ولمّا كانت المواد مطلوبة لحاجة الكافّة إليها وجب الحصول عليها من جهاتها، ثم أن أسباب المواد مختلفة، وجهات المكاسب متشعّبة، وإنما كانت كذلك ليكون اختلاف أسبابها علّة الائتلاف بها، وتشعّب جهاتها توسعة لطلابها، كي لا يجتمعوا على سبب واحد فلا يلتئمون، أو يشتركوا في جهة واحدة فلا يكتفون، وقد هداهم الله سبحانه وتعالى بعقولهم، وأرشدهم إليها بطباعهم، حتى لا يتكلّفوا ائتلافهم في المعايش المختلفة فيعجزوا، ولا يعانوا تقدير موادهم بالمكاسب المتشعّبة فيختلوا، حكمة من الله سبحانه اطلع بها على عواقب الأمور. (طهطاوي، اكا١، ٢٥٩، ٢٦)

- قد علمنا سبحانه وتعالى وجوه المكاسب والمنافع، والهمنا دقائق الفنون والصنائع، حيث مدح السعي وذمّ البطالة بقوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ (النجم: ٣٩) وقال تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَوٰةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ﴾ (الجمعة: ١٠) أي اطلبوا المعاش الذي فيه قوامكم. وفضل الله هو رزقه الذي تفضل به على عباده، وأباحه بالبيع والتجارات المشروعة. قال سعيد بن جبير، رضي الله عنه: "إذا انصرفت من الجمعة، فخرجت من المسجد، فساوم بالشيء، وإن لم تشتر". انتهى. فلا خلاف في أن طلب الرزق مشروع، قال صلّى الله عليه وسلّم: "اطلبوا الرزق في خبايا الأرض". وإنما الكلام في أنّ التكسّب، بعد الطلب، هل يدخل في حدّ الفرض؟ وجوابه ما قاله الإمام الراغب: من أنّ التكسّب في الدنيا، وإن كان معدودًا من المباحات من وجه، فإنّه من الواجبات من وجه، وذلك أنّه إذا لم يكن للإنسان استقلال بالعبادة إلّا بإزالة ضروريّات حياته فإزالتها واجبة، لأنّ كل ما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب كوجوبه، وإذا لم يكن له إلى إزالة ضرورياته سبيل إلّا بأخذ تعب من الناس فلا بدّ أن يعوّضهم تعبًا له وإلّا كان ظالمًا، فمن توسّع في تناول عمل غيره في مأكله وملبسه ومسكنه وغير ذلك فلا بدَّ أن يعمل لهم عملًا بقدر ما يتناوله منهم وإلّا كان ظالمًا لهم، قصدوا إفادته أو لم يقصدوها. (طهطاوي، اكا٢، ٣١٥، ٦)

- إنّ ما يضرُّ الحكومة يُضِرُّ الشعب وبالعكس. فإن افتقر الشعب تفتقر الحكومة، وإن قلَّت الأمنية تقلُّ الأعمال فتقلُّ المكاسب ويضعف ينبوع مداخيل الخزينة. فإنّ الحكومة هي للشعب الروح، والشعب هو للحكومة الجسد، فإن ضعف الجسد تتعب الروح، وإن تعبت الروح يضعف الجسد. على أن الروح هي الجوهر الذي يقوم به الجسد وهو بالنسبة إليها عَرَض. (سبستاني، فجل١، ٨٠، ١٦)

مكاشفة

- (المكاشفات) جمع مكاشفة وهي بلوغ ما وراء حجاب العلم من المشاهدة الإلهية احترازًا عن المكاشفة الصوَريّة، وهي كشف الصور مثل الإخبار بوقت قدوم غائب والإخبار بما وراء الجدار مما لم يشاهد بالحسّ ونحو ذلك؛ وتلك المكاشفة ليست في طريق الله تعالى بل هي قاطعة عنه؛ ولذلك لم تختصّ بها ملّة دون أخرى. (نابلسي، رت، ٤٨، ١٩)

- (المعرفة) بالله تعالى المستفادة من العلم اللدنيّ الوهبي (طريق الكشف) عن الغيب ورفع حجاب الشكّ والريب، وقد سبق ترغيف المكاشفة وهي الكشف بمعنى واحد، (والكشف) المذكور (طريق الفناء) في الحق تعالى بحيث لم يبق من العبد ولا من غيره في بصيرته شيء، ويبقى الحق في نفسه قائمًا بالحق وهذا هو الوصول إلى الله. قال النبي صلّى الله عليه وسلّم في هذا المقام (كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان) ومعلوم أن كان في حق الله تعالى معناها الدوام والاستمرار لا المضي والانقطاع. (نابلسي، رت، ١٠٥، ٥)

مكان

- المكان هو الأمر الموهوم أيضًا يفهم من تراكم الكائنات بعضها على بعض والتصاق بعضها ببعض بحيث لا خلاء موجود بل الكل ملأ، فإنّ الأرض لاصقة بالماء وبعضها لاصق بالهواء كالماء والهواء لاصق بالنار، والنار لاصقة بفلك القمر وجميع الأفلاك والأملاك العلوية لاصق بعضها ببعض إلى الكرسي والعرش، والكرسي لاصق بالعرش وكذلك سائر الكواكب والمواليد الأرضية لاصق بعضها بالأرض وبعضها بالماء وبعضها بالهواء وبعضها بالنار، وجميع الكائنات العلوية والسفلية متراكم بعضها على بعض تراكم أجزاء الشيء الواحد بعضه على بعض، ثم إن الشيء الأسفل يسمّى مكانًا للشيء الأعلى منه، والأشياء المحيطة بالشيء الواحد تسمّى حيّزًا لذلك الشيء الواحد، وهكذا في كل شيء، ومجموع الكائنات كلها لا مكان لها ولا حيّز لها فكيف الله تعالى يكون له مكان أو حيّز. (نابلسي، رت، ٦٤، ٥)

مُكْتَسب

- إنّما خُصَّ الضروريّ بالعقل والمُكْتسب بالبيان لأنّ الأول ملازم للعقل، والثاني هو الذي يحتاج للبيان لتقدّم الجهل به، والفرق بين هذا الاحتمال المبني على مذهب إمام الحرمين أنّ المراد بالعقل هنا جميع العلوم الضروريّة، والمراد هناك بعضها، وأنّه أطلق عليها هنا مجازًا مع أنّه غيرها، وأطلق عليها هناك حقيقة لأنّه عينها. (بيجوري، حبم، ١٤، ٦)

مكروه

- المكروه ما ثبت النهي عنه بدليل فيه شبهة أو اقتضى ترك سنّة أو واجب، وعند الإطلاق ينصرف إلى كراهة التحريم ما لم يُقيَّد بالتنزيه. (نابلسي، رق، ٥٧، ٤)
- يرسم المكروه بأنّه: الذي يثاب تاركه، ولا يعاقب فاعله. (طهطاوي، اكا٢، ٧٢١، ٥)

مكلَّف

- المكلّف أي العاقل البالغ. (نابلسي، رق، ٨٧، ٤)
- المكلّف هو البالغ العاقل الذي بلغته الدعوة سليم الحواس، وهذا في الإنس، وأمّا الجنّ فهم مكلّفون من أصل الخلقة، فلا يتوقّف تكليفهم على البلوغ، وخرج بالبالغ الصبي فليس مكلّفًا، فمن مات قبل البلوغ فهو ناج ولو من أولاد الكفّار، ولا يعاقب على كفر ولا غيره خلافًا للحنفية حيث قالوا بتكليف الصبي العاقل بالإيمان لوجود العقل، وهو كاف عندهم. (بيجوري، تمر، ١٨، ٥)

- المكلَّف المأمور المنهي من هذه الهيئة الاجتماعية، من هو؟ فإن قلت: المكلَّف منها هو الشق الخلقي، وهو الأعراض المجتمعة القائمة بالوجود الذات فهو محال، إذ التكليف لا يكون إلّا لمن له الاقتدار على ما كُلِّف به من الأفعال. أو مسك النفس في المنهيات. والشقُّ المخلوق من المسمَّى عبدًا؛ لا اقتدار له على شيء من ذلك. وإن قلت: المكلَّف هو الشقُّ الربِّي منها، فذلك أيضًا محال. فإن الشيء لا يكلِّف نفسه بالأمر والنهي. والتخلُّص من هذا كشفًا لا عقلًا، هو أن المجموع أعطي معنى لم يعطه كل واحد على انفراده. وقد علمت أنَّ مسمَّى العبد هو المجموع من الصورة والهوية. فالحقّ هو المسمّى ربًّا وعبدًا، فهو من حيث الصورة من جملة من يعبد الله. ومن حيث باطنه كما ذكرنا. فإيّاه عبد وعبد. فهو سبحانه يطيع نفسه إذا شاء بخلقه، وينصف نفسه. كما تعيَّن عليه من واجب حقِّه. فالتكليف متوجِّه من إسم إلهي على إسم إلهي. ومن أراد أن يفرِّق بين الربِّ والعبد من حيث النشأة الإنسانية، ويجعل الربَّ مباينًا للعبد، منفصلًا عنه، كما هو مذهب جميع المتكلِّمين من سنِّي ومعتزلي وحكيم. وينسب الفعل المكلَّف به إلى الربِّ أو العبد فلا يسلم له دليل من طعن أبدًا. وقد أكثر إمام العلماء بالله محيي الدين، في الفتوحات المكّية وغيرها، الكلام على نسبة الفعل لمن هي؟! تارة بالأدلّة العقلية والشرعية. وتارة بالأدلّة الكشفية. فتارة يخلصه للربِّ. وتارة يجعل للعبد نسبة ما. (جزائري، مواف٣، ١٠١٣، ٢٣)

- ليس ثَمَّ قدرة حادثة أصلًا يكون عنها فعل في شيء، وإنّما وقع التكليف والخطاب من إسم إلهي على إسم إلهي في محل عبد كياني. فيُسمّى ذلك العبد مُكلَّفًا، وذلك الخطاب تكليفًا. (جزائري، مواف٣، ١٣٣١، ٢)

مكلَّفين من الثقلين

- المراد بالمجيء الإرسال، فتفسيره به تفسير مراد لأنّه تفسير بالسبب، فإنّ الإرسال سبب للمجيء، وقد أرسله الله تعالى على رأس الأربعين سنة إلى جميع المكلَّفين من الثقلين أي الإنس والجن، سمّيا بذلك لأنّهما أثقلا الأرض وقيل لثقلهما بالذنوب، وقيل لثقل ميزانهما بالحسنات، وخرج بالثقلين الملائكة، فإنه لم يرسل إليهم إرسال تكليف بل أرسل إليهم إرسال تشريف، لأنّ طاعتهم جَبْليّة لا يكلَّفون بها. (بيجوري، تمر، ٧، ١٦)

ملائكة

- إنَّ الملائكة أجسام نورانيّة بسيطة مقدَّسة عن ظلمة الشهوة، وكُدُورة الطبع، ذات حياة مستقرَّة وعقل ونطق، وقد جعل الله فيهم قوَّة التشكُّل في صورة مجسَّمة مرئيَّة، والقرآن والسنَّة يدلّان على ذلك، فلا يبعد من أن تكون الملائكة قد تصوَّرت في صور مجسَّمة، ونزلت على قبره الشريف فصار لها أشباح تُرى، وكان من لطف الله بالزائرين أن ترى الأشباح دون صورها، إذ لا يلزم من رؤية الأشباح رؤية الأشخاص، وإن كان رؤيتها دون أشخاصها من غير المألوف للإنسان بحسب العادة، هذا وقدرة الله صالحة أنَّا نرى الشَّخص ولا شبح له كالنبي صلّى الله عليه وسلّم، كما قالوا إنَّه عليه السَّلام لا شبح له يُرى على الأرض، أو نرى شبحًا دون شخص كما هنا. أو لا نرى شخصًا

ولا شبحًا مع وجود ذات حاضرة، كما ورد أنّ جبريل كان ينزل على النبي صلّى الله عليه وسلّم في صورة رجل، والحاضرون عند النبي صلّى الله عليه وسلّم لا يرونه، لا شخصًا ولا شبحًا، والجنّ أيضًا يرونا ولا نراهم لا شخصًا ولا شبحًا، وقد نراهم إذا تشكّلوا، وقدرة الله صالحة لكل ممكن. (نابلسي، حن، ٢٠٩، ٢٥)

- إعلم أنّ الملائكة أجسام لطيفة نورانيّة قادرة على التشكّل بأشكال مختلفة في أشكال حسنة شأنها الطاعة ومسكنها السموات غالبًا، ومنهم من يسكن الأرض يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون لا يوصفون بذكورة ولا بأنوثة، فمن وصفم بذكورة فسق ومن وصفهم بأنوثة كفر. (بيجوري، تمر، ٧٥، ٣٦)

ملاحن وألغاز

- معرفة المَلاحِن والألغاز: وقد ألّف في الملاحن ابن دريد تأليفًا لطيفًا. وقد كانت العرب تتعمّد ذلك وتقصِده إذا أرادت التّورية أو التّعمية، وهو من اللّحن. مثاله: ما كلّمته: أي ما جرحته. ولا أخذت منه كلبًا: أي مسمارًا في قائم السّيف. ولا جارية: أي السّفينة. ولا كسرت له سِنًّا: أي عُشبًا. ولا ظلمْتُ فلانًا: أي ما سقيتُه ظَلِيمًا: وهو اللّبن قبل أن يَروب. ولا أتلفْتُ لفلان ثمرة: أي طرف السّوْط. ما رَوَيت هذا الحديث ولا دريْته؛ فرويته: بمعنى شَدَدْته بالرّواء، وهو الحَبْل، ودَرَيته: أي خَتَلْته. والألغاز أنواع قصَدتْها العرب، وقصَدتْها أئمّة اللّغة، وهي نوعان: - من حيث المعاني، وألّف فيه ابن قُتَيبة مجلّدًا حسنًا، وسمّوه أبيات المعاني؛ لأنّها تحتاج إلى أن يُسأل عن معانيها، ولا تُفْهَم من أوّل وهلة. ومن حيث اللّفظ والتّركيب والإعراب. (مخان، بصل، ٢٣٦، ٥)

ملاك

- إنّ المقتطف لثمار هذه التحسينات الزراعية، المجتني لفوائد هذه الإصلاحات الفلاحية، الناتجة في الغالب عن العمل واستعمال القوى الآلية، والمحتكر لمحصولاتها الإيرادية، إنّما هو طائفة الملاك، فهم من دون أهل الحرفة الزراعية هم متمتّعون بأعظم مزية، فأرباب الأراضي والمزارع هم المغتنمون لنتائجها العمومية، والمتحصّلون على فوائدها، حتى لا يكاد يكون لغيرهم شيء من محصولاتها له وقع، فلا يعطون للأهالي إلّا بقدر الخدمة والعمل، وعلى حسب ما تسمح به نفوسهم، في مقابلة المشقّة، يعني أنّ الملّاك في العادة تتمتّع بالمتحصّل من العمل، ولا تدفع في نظير العمل الجسيم إلّا المقدار اليسير الذي لا يكافئ العمل، فما يصل إلى العمّال في نظير عملهم في المزارع، أو إلى أصحاب الآلات في نظير اصطناعهم لها، هو شيء قليل بالنسبة للمقدار الجسيم العائد إلى الملاك، فإن المالك يستوفي لنفسه أكثر محصول الأرض، فإنه بعد تصفية حساب مصاريف الزراعة وجميع كلفها، يأخذ محصولها بتمامه، بوصف إيراد للأرض وعلف للمواشي وأجرة للآلات، ولا يعطي لأرباب الأعمال والأشغال منها إلّا قدرًا يسيرًا، ولا ينظر إلى كون بعض هؤلاء العمّال هو الذي حسّن الزراعة بشغله، واخترع لها طرائق منتجة، واستكشف استكشافات عظيمة، بتنمية الزراعة وتكثير أشغالها، فإنّ حق التمليك ووضع اليد على

المزارع سوّغ للملّاك ولواضعي الأيدي أن يتصرّفوا في عمليات أملاكهم التصرّف التام، وأن يعطوا للعمّال بقدر ما يظنّون أنه من لياقتهم، ويعتقد المالكون أنّهم أرباب استحقاق عظيم بسبب التملّك، وأنّهم هم الأولى بالسعادة والغنى مما يتحصّل من عمليات الزراعة، وأن من عداهم من أهل المملكة لا يستحقّ من محصول الأرض شيئًا إلّا في مقابلة خدمته ومنفعته المأمور بإجرائها في حق أرضهم، فيترتّب على هذا أنّ كل ما يريد من الأهالي أن يتعيّش من الخدمة، التي هي العمل، يصير مضطرًّا لأن يخدم بالقدر الذي يتيسّر له أخذه من الملّاك بحسب رضائهم، ولو كان هذا القدر يسيرًا جدًّا لا يساوي العمل، لا سيّما إذا وجد بالجهة كثير من الشغالين، فإنهم يتناقصون في الأجرة، ويتنافسون في ذلك لمصلحة صاحب الأرض، مع أن الأرض إنّما تتحسّن محصولاتها بالعمل، فلا يمكن أن يكون ذلك التحسّن والزيادة والخصب إلّا بالعمليات الفلاحية الصادرة من هؤلاء الأجرية الذين تناقصت أجرتهم، وكما أن أرباب الأملاك يحتكرون جميع الأعمال الزراعية من طائفة الفلاحة، كذلك يحتكرون ثمرات جميع الصنائع، لأن الصنائع كلها تسعى وتنهض في الأشغال والعمليات التي تستدعيها حاجة الفلاحة، كالحدادة والنجارة وجميع صنائع أهل الحرف المتعلّقة بأمور الفلاحة. (طهطاوي، اكا١، ٣١٦، ١٠)

ملّة

- الدين يطلق لغة على عدّة معان منها الطاعة والعبادة والجزاء والحساب، ولهم فيه اصطلاحًا تعريفان أحدهما مختصر وهو ما شرّعه الله تعالى على لسان نبيّه من الأحكام، وسُمّي دينًا لأننا ندين له وننقاد، ويُسمّى أيضًا ملّة من حيث أنّ الملك يمليه على الرسول وهو يمليه علينا، ويُسمّى شرعًا وشريعة من حيث أنّ الله شرّعه لنا أي بيّنه لنا على لسان النبي صلّى الله عليه وسلّم، فالله هو الشارع حقيقة والنبي شارع مجازًا، وثانيهما مطوّل وهو وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم المحمود إلى ما هو خير لهم بالذات. (بيجوري، تمر، ٩، ٦)

- إعلم أنّ كلًّا من الشريعة والشرع والدين والملّة بمعنى الأحكام التي أتى بها النبي صلّى الله عليه وسلّم، فهذه الألفاظ الأربعة متّحدة بالذات لكنّها مختلفة بالاعتبار، فالشريعة والشرع كل منهما بمعنى الأحكام، باعتبار كونها تشرّع لنا، والدين هو هي باعتبار كوننا ندين لها وننقاد، والملّة هي هي باعتبار كونها تملي علينا وعلى الرسول صلّى الله عليه وسلّم. (بيجوري، حبم، ٧، ٣)

- الملّة في عرف السياسة، كالجنس: جماعة الناس الساكنة في بلدة واحدة، تتكلّم بلسان واحد، وأخلاقها واحدة، وعوائدها متّحدة، ومنقادة غالبًا لأحكام واحدة، ودولة واحدة. وتسمّى بالأهالي، والرعيّة، والجنس، وأبناء الوطن. وينبغي أن تكون الأمة المستحقّة لأن تتّصف بهذه الصفات وتتلقّب بهذه الأسماء ذات شهامة وشجاعة وذكاء وميل إلى حب المجد والفخار وشرف العرض، تحب حرّيتها، وتتولّع بقوة رئيس دولتها، وتنقاد لقوانين مملكتها وسياستها. (طهطاوي، اكا٢، ٤٣٧، ٣)

مَلِك

- الملك هو المقول على كون الشيء محاطًا بشيء آخر ينتقل بانتقاله كالتقمّص والتعمّم. (بيجوري، حبم، ٦١، ١٣)

- في ولاة الأمور: وظيفة ولاة الأمور من أعظم واجبات الدين، وأهمّ أمور المتوطّنين، فهم قوام الدين والدنيا، وعليهم في حركة الأعمال مدار البركة العليا، وبدونهم يختلّ نظام العالم لوجود المفسدين من بني آدم، فلولا وليّ الأمر لما قدر العالِم على نشر علمه ولا الحاكم الشرعي والسياسي على تنفيذ حكمه، ولا العابد على عبادته، ولا الصانع على صناعته، ولا التاجر على تجارته، ولولاهم لانقطعت السبل وتعطّلت الثغور، وكثرت الفتن والشرور، ولولا ردع الملوك لتغالبت الناس وتهارجت، وطمع بعضهم في بعض، واستولى الأقوياء على الضعفاء، وتمكّن الأشرار من الأخيار، فيضطرّون إلى التشرُّد والتفرُّد، وفي ذلك خراب البلاد وفناء العباد، فالملك كالروح والرعية كالجسد، ولا قوام للجسد إلّا بروحه. ولكن من لطف الله تعالى بعباده أجرى عادته في كل زمان أن ينصب في الأرض من ينصف المظلوم من الظالم، ويردع أهل الفساد عن المظالم، ويصنع للرعيّة جميع المصالح، ويقابل كل أحد يستحقّه من صالح وطالح. (طهطاوي، اكا١، ٥١٦، ١٠)

- إنّ الملك الذي يحب رعاياه يحب تقدّمهم في المناصب الملكية للاستعانة بآرائهم، التي هي في حقّه ضروريّة، فهو أحقّ باصطفاء رجاله منه باصطفاء أمواله، لأنّه مع استبداده بالنهي والأمر وسموّ المقام وجلالة القدر لا يكتفي بالوحدة، ولا يستغني عن الكثرة، فمثله كمثل المسافر في الطريق البعيد يجب أن تكون عنايته بفرسه المجنوب . . . كعنايته بفرسه المركوب، ومن أحبّ المقاصد والنتائج سهّل الوسائل والمقدّمات. (طهطاوي، اكا١، ٥١٨، ٢٠)

- إنّ الحكومة التي عبّرنا عنها فيما سبق بالقوة الحاكمة هي من مقولة النسب والإضافات، تقتضي حاكمًا ومحكومًا، يعني مَلِكًا ورعيّته، فلا يفهم المُلْك إلّا بالرعيّة، ولا تفهم الرعيّة إلّا بالمُلْك، كالأبوّة والبنوّة، فلهذا وجب أن نبيّن كلًّا منهما، مع ما يتعلّق به. (طهطاوي، اكا١، ٥١٩، ٣)

- تأسّست الممالك لحفظ حقوق الرعايا، بالتسوية في الأحكام، والحرية، وصيانة النفس والمال والعرض على موجب أحكام شرعية، وأصول مضبوطة مرعية، فالملِك يتقلّد الحكومة لسياسة رعاياه على موجب القوانين. (طهطاوي، اكا١، ٥١٩، ١٢)

- لمّا كانت السياسة جسيمة لا يقوم بها واحد اختصّ المَلِك بمعالي الأحكام وكلّياتها، وخلع بعض نفوذه في جزئيّات الأحكام على المحاكم والمجالس، وجعل لهم لوائح وقوانين خصوصيّة ترشد أفعالهم ولا يتعدّونها. قال بعضهم: ليست في الدنيا جمعية منتظمة ولا مملكة معتدلة الأحكام إلا وتكون القوة فيها بالأصول العدليّة، فالأصول العادلة تصون ناموس الدولة عن الملامة، ولهذا كان جميع ما أمضاه الملك السالِف من الأحكام وأجرى مقتضاه بالفعل والتنجيز لا يسوغ لمن جاء بعده أن يخدشه ويبطل أحكامه التي جرى مقتضاها، وهذه القاعدة جارية في سائر الممالك، فحرمة الأصول الملكيّة بصونها عن نقض مجرياتها راجعة في الحقيقة لحفظ

حرمة الملك، فإنّ بتّ الحكم في عهد الملك أثر نتائج أفكاره أو ثمرة أوامره ونواهيه وتصديقه عليه فهو منسوب إلى المنصب الملوكي فلا يسوغ نقضه. (طهطاوي، اكا١، ٥١٩، ١٣)

- ثم بتداول الأزمان وترتيب البلدان وانضمام عدّة أقاليم أو مدن تحت رياسة واحدة تنظّمت النواحي تنظيمًا رسميًا تابعًا لانقسام البلاد إلى ممالك، والممالك إلى إيالات، والإيالات إلى كور أو مديريات، والمديريات إلى أقسام، والأقسام إلى أخطاط، والأخطاط إلى نواحي ودوائر بلدية، أو إلى مدن، والمدن إلى أجزاء، وسمّي شيخ المملكة سلطانًا أو ملكًا أو رئيس جمهورية، وسمّي حاكم الإيالة واليًا أو أميرًا، وحاكم المدينة محافظًا أو مأمورًا، وحاكم المديرية مديرًا، وهكذا، وحاكم البلد شيخ البلد أو عُمْدة، وهكذا على حسب عرف كل بلد، واختلفت الأسماء باختلاف عرف الأقاليم والنواحي، والمسمّيات متّحدة. (طهطاوي، اكا١، ٥٢٥، ٢٠)

- لا ريب أنّه إذا تطلّبنا معرفة أصل انتماء وانقياد العالم البشري إلى بعضه البعض وكيفيّة انتشار السيادة والشريعة فيه لدعا الأمر إلى التوغّل في أودية التواريخ الفسيحة. وهناك تبرز لدينا عروسة غابة الحق من خباء الأزمنة السالفة مقدّمة لنا بين أناملها زهرة المراد. وهكذا نعلم حينئذٍ أن الإنسان لم يسد في أول أمر إلّا على عائلته وتوابعها فقط ثم آلت به حركات الظروف إلى أن يسود ويسطو على قبيلة ثم أفضت به تلك السيادة والسطوة إلى التسلّط على شعوب مختلفة وقبائل متنوّعة حيثما نُودي به "يعيش الملك". (مرّاش، غبح، ٣٥، ٢١)

- لو اشتغل أهل البلد، بالحرب مع الأعداء، مثلًا؛ تعطّلت الصناعة. ولو اشتغل أهل الحرب والسلاح، بالصناعات وطلب القوت؛ تعطّلت البلاد عن الحرّاس، وهلَكَت الناس. فلزم؛ أن يمدّهم أهل البلد، بأموالهم، ليحرسوهم، فتحدث الحاجة إلى الخراج. ثم، يتولّد بسبب الحاجة إلى الخراج، علوم أُخر. إذ يُحتاج إلى مَن يوظّف الخراج بالعدل، على أرباب الأموال، وهم العُمَّال. وإلى مَن يستوفي منهم بالرفق، وهم الجُباة. وإلى من يُجمع عنده، إلى وقت التفرقة، وهم الخُزَّان. وإلى مَن يُفرّق بالعدل، وهو الفارض للعساكر. وهذه الأعمال، لو تولّاها أناس كثيرون، لا يجمعهم إنسان واحد؛ لانخرم النظام. فحدثت الحاجة إلى ملك، يدبّرهم بالعلوم السياسيّة، التي تلزم معرفتها كلَّ ملك. فيكون الخلق – كلّهم – بالنسبة إلى العلوم المحتاج إليها؛ ثلاثة طوائف: الأولى؛ الفلّاحون والمحترفون. والثانية؛ الجند الحماة بالسيوف. والثالثة؛ المتردّدون بين الطائفتين، بالأخذ والعطاء. (جزائري، ذغ، ٧٣، ٩)

- المَلِك اسم للمرتبة التي تحتها أسماء الأفعال فقط، وهذا هو الفرق بين مرتبة الربوبيّة والمَلَكيّة، فإنّ الربوبيّة – كما قدَّمنا – جامعة للأسماء المشتركة بين الحق والخلق، والمختصَّة بالخلق، والمَلَكية مختصَّة بالأسماء المختصَّة بالخلق، كالقادر والمريد والمعطي والمانع والضارّ والوهاب ونحوها، فهو قادر على الممكنات لا على نفسه، ومريد لها، وقس على هذا جميع أسماء الأفعال. فالملك لا يكون بغير مملكة يتصرَّف فيها، فالمَلَكيّة تحت الربوبية، كما أن الربوبية تحت

الرحمانيّة، كما أن الرحمانية تحت الواحديّة، كما أنّ الواحديّة تحت الأحديّة. (جزائري، مواف١، ٣٨٧، ٢٠)

- لمّا كان لا بدّ لكل قوم انفردوا منذ الابتداء في رفع أو خفض من هيئة اجتماعية، وكان لا بدّ لتلك الهيئة الاجتماعية من صوالح خصوصية وعمومية بنسبتها بعضها إلى بعض وبنسبة كل فرد من أفرادها إلى غيره من الأفراد وإليها جميعها وبنسبتها جميعها إلى غيرها بحسب زمان الصلح أو الحرب للمهاجمة أو المدافعة أو لكليهما في وقت واحد، وكان إخلال فرد من أفراد تلك الهيئة أو أكثر من فرد من أفرادها بأصولها مما يكدر تلك النسبة وبالنتيجة يسلب راحة أعضائها، كان لا بدّ لها ممن يحافظ على أصول تلك الهيئة ويسوس مهامها في زمان الصلح والحرب ويسعى في ترقية أسباب كل ما من شأنه أن يؤول إلى توطيد أركان النجاح والراحة ويأتيها بالثروة والقوة الماديّة والأدبيّة. ولمّا كان في أول الأمر، أي عندما أخذت أمم الدنيا في الافتراق بعضها عن بعض واجتماع البعض منها في الأماكن التي كانت تترصّد فيها قيام الأود بحسبما ارتأته كلها أو أكثريتها عدد المجتمعين قليلًا، وكان محصورًا على الغالب في الذين ربطتهم العلاقات النسبية برباطات الوداد والحب. كان أمر إدارة هيئتهم الاجتماعية منوطًا بكبيرهم سنًّا. فكان يقوم برئاسة أعمالهم الدينية والسياسية والأبوية. على أن هذا الترتيب الطبيعي لم يدم زمانًا طويلًا لأنّ الطمع البشري وفساد شنشنة الإنسان كان يحمل بعض تلك الهيئات على طلب التغلُّب على غيرها من اللواتي كنَّ دونها قوة، وهكذا أخذت الهيئات الغالبة بالاتّساع ملكًا وقوة وغنى. فنتج من ذلك الحكومة الملكية المطلقة التي نقلت سلطة كبير القوم إلى ولده وإن كان أصغر من غيره سنًّا وأقلّ منهم حكمة. فأصبحت السلطة الأبوية ملكية، ومع تمادي الأيام أصبح الملك مالكًا مطلقًا بالسلطة السياسية والدينية معًا، وأصبحت أكثر هيئات العالم الاجتماعية مقسومة بحسب أعمال وحرف أهاليها. وهذه هي الهيئة المعروفة بالهيئة الإصنافية. (سبستاني، فجل١، ١٠٥، ١)

- إنّ الملك ورئيس الجمهورية والأمير وصاحب كل سيادة أولية موروثة كانت أو انتخابية هو النقطة التي تدور عليها رحى الأمة. فإنّنا إذا صرفنا النظر عن جعل الشعوب المتمدّنة على هذه الحال نرى أنّها أصبحت في إدارة ذات أركان متينة مؤسّسة على القوانين والنظامات، وأنّ الملك وكل من هو صاحب سيادة أولية هو حافظ تلك القوانين وحاميها من آفات الزمان وطوارق الحدثان. (سبستاني، فجل٢، ٥٧٠، ٣٢)

- معلوم أنّ مصلحة المَلِك متعلّقة بمصلحة المملكة، فلا بُدَّ للملك الحريص على مصلحة نفسه أن يحرص على مصلحة بلاده لأنّ عمرانها يقضي برفعة شأنه وتوطيد ملكه، والعكس بالعكس. وعمران البلاد ينشأ عن حسن قانونها، والعدل في إنفاذه، وهذا وذاك متعلّقان بالحكومة فهي التي إذا أرادت عمران بلادها، جعلت لها قانونًا يلائمها، وأقامت على إنفاذه قومًا لا تأخذهم في الحقّ لومة لائم، ومن الحكومات مَن تراعي ذلك فتجزيه إيثارًا لمصلحة بلادها، وحرصًا عليها، ومنها مَن تمتنع عنه فتكره عليه ومثال هذه حكومة

إنكلترة وفرنسا وإسبانيا، ومثال تلك حكومة الدولة العليّة والحكومة الخديوية، فإنّهما أيّدهما الله قد جعلتا حكومتيهما شورويّة ولا حامل لهما على ذلك إلّا الرغبة في عمران البلاد، وإحياء العباد، شأن الحكومة الحكيمة من قبلهما ومن بعدهما، وليس الشورى في الحكومة أو الحكومة بالشورى بدعة جديدة، فإن شواهد النقل، مؤيّدة بدلائل العقل، تثبت قدمها. فمن ذلك التواريخ على علّاتها وقوانين الأمم على اختلاف عاداتهم ومشاربهم، وكتب الشرائع، وأقوال الشارعين العظام، وفي ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ (آل عمران: ١٥٩) نعم الدليل. (إسحق، درر، ٤٤، ١٥)

- إعلم أنّ قوة التنفيذ بيد الملك، فهو الذي ينفّذ القوانين بواسطة وزرائه، وإن تاج البريتانية العظمى ينتقل بالوراثة، يرثه الأكبر فالأكبر من السلسلة الواحدة من العائلة على ترتيبهم في الولادة، بمعنى أنّه ينقل من الأب إلى الإبن البكر وهكذا ويتقدّم الذكر على الأنثى إذا كانا في درجة واحدة مثل الأخ الصغير يتقدّم على أخته الكبيرة. (تونسي، أقوم، ٢٠١، ٩)

مُلْك

- قال بعض الملوك لوزيره يومًا: ما أحسن المُلْكَ لو كان دائمًا، فقال الوزير: لو كان دائمًا ما وصل إليك. (عاملي، كشك١، ١٥٦، ٩)
- قال ابن عرفة المُلْك استحقاق التصرّف في الشيء بكل أمر جائز فعلًا أو حكمًا لا بنيابة، فيدخل ملك الصبي ونحوه لاستحقاقهما ذلك حكمًا، ويخرج تصرّف الوصي والوكيل وذي الأمرة. (سنوسي، مدر، ٢٣٨، ٢٣)
- ما لم يكن للمُلْك ثلاثة أركان لا يكون ثابت الدعائم وهي: القوة الإدارية والقوة العسكرية والقوة الماليّة أو رجال ورجال ورجال، فإنّ تدابيرهم هي التي تمدّ رباطات الحب والصداقة بين السائس والمسوس وتحافظ على الصلات الموافقة بين الدولة والدول الأجنبية وتقصيراتهم وتعدّياتهم وأغراضهم هي التي تجعل تذمّرات الأمم تنمو في حقول البلدان فتنبت شوكًا بين سنابل القمح فتضعفها بل تتركها يابسة إذا طال زمانها ولم تفز بالإصلاحات الموطّدة لأركان الصداقة وحب الدولة صيانة لصالح عام إنّما يصان باجتماع الرعيّة حول راية الراعي ولو قادتهم إلى خوض بحار المنايا في سبيل الدفاع عن استقلال وذمار، فهذه هي نتائج القوة الإدارية وينبوعها الذين يقومون بها وهم رجال الأمة وبدونها تتضعضع أحوال الأمم في زمان جعل الله به مصالح الرعيّة في المحل الأول أو جعلها تدعي بأن لها المكان الأهمّ، لأنّ الدول لراحة الأهالي فهي العلّة وتلك المعلول، أمّا القوّة العسكرية فهي من الأركان الأولى في الملك غير أنّها نتيجة الركنين الآخرين وهما القوة الإدارية والقوة المالية، ولولا أهمّية العدد لسقطت كل السقوط من سلك تلك الأركان، لأنّ القوة الإدارية لا تغفل عن تشييد القوة العسكرية إذا كانت ذات حذق وأمانة جاعلة كل شيء بعد المهام العامة. ولا تقام العسكرية ما لم تكن مستندة إلى المالية فإنّها حياتها الطبيعية ووسائط هجومها ودفاعها، وما الفائدة من الإدارة والمال إذا لم يكن في البلاد رجال شأنهم بذل أنفسهم في سبيل خدمة مصلحتهم العامة كما يبذل الأصيل جهده لقيام صالحه، وليس كما يبذله الوكيل المُستأجَر. والقوّة

المالية هي مصدر للقوة العسكرية وهي روح الإصلاحات العمومية ورفع أثقال مالية مضرّة عن عاتق الفلاح والصانع والتاجر فتنمو أسباب الثروة ويكثر المال إلى أن تصير الأمة قادرة على حمل أثقل الأحمال المالية بدون أن تشعر بثقلها، لأنه باجتماع الثروة الكثيرة يصير وضعها على ما لا يضرّ بأركان الثروة الثلاثة وهي قوة الإيجاد وقوة تغيير الهيئة وقوة تغيير الزمان والمكان أو أحدهما دون الآخر؟ (سبستاني، فجل١، ٣١٥، ٣٤)

- المُلْك إمّا استبداديّ أو شورويّ، والشورى إمّا جمهورية أو ملكيّة، وهذه مراتب المُلك منذ كان القانون ووجب حفظه، وخرج عن هذه المراتب، الحكومة الفوضى، إن صحّت تسمية الفوضى بحكومة. (إسحق، درر، ٤٤، ٢)

- إنّ المُلْك لمّا كان عبارة عن المجتمع الضروري للبشر ومقتضاه التغلّب والقهر اللذان هما من آثار القوة الغضبية المركّبة في الإنسان، كانت أحكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحق مجحفة بمن تحته من الخلق لحمله إيّاهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من شهواته فتعسر طاعته لذلك، وتجيء العصبية المفضية إلى الهرج والقتل فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم، وإذا خلت الدولة عن مثل هذه السياسة لم يستقم أمرها ولا يتمّ استيلاؤها، فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية، وإذا كان فرضها من الله تعالى بشارع يقرّرها كانت سياسة دينية نافعة في الدنيا والآخرة. (تونسي، أقوم، ١٢، ٨)

- مِنْ حِكَم أرسطو العالم بستان سياجه الدولة، والدولة سلطان تحيا به السنّة، والسنّة سياسة يسوسها المَلِك، والمُلْك نظام يعضده الجند، والجند أعوان يكلفهم المال، والمال رزق تجمعه الرعيّة، والرعيّة عبيد يكنفهم العدل، والعدل مألوف وبه قوام العالم، فقد تضمّنت هذه الكلمات الحكمية الإشارة بجعل العالم بستانًا إلى تشبيه الرعيّة بشجر ثمرته المال وحارسه الجند، وإن استقامة الدولة بها حياة السنّة السياسية التي هي مادة حياة بستان العالم. (تونسي، أقوم، ٢١، ١٠)

- لكن حيث كانت طبيعة العدوان بمقتضى التزاحم على المشتهيات، خصوصًا المعنوية، التي هي الرياسة ومقام الملك والتدبير غالبة على غيرها من الطباع الإنسانية، كان ذلك النظر التعقّلي مغلوبًا مقهورًا، حتى توجّهت الأفكار إلى أحكام القلاع والحصون والافتنان في الآت القتال حتى كان الحكم قهريًّا. (حرصيفي، ركث، ٨٠، ١٧)

مُلك الإسلام

- إنّ مُلْك الإسلام مؤسّس على الشرع الذي من أصوله المشار إليها سابقًا وجوب المشورة وتغيير المنكر، والعلماء أعرف الناس به، كما أنّ الوزراء أعرف بالسياسة ومقتضيات الأحوال. فإذا اطّلع العلماء والوزراء على شيء يخالف الشريعة والقانون الخادم لها فعلوا ما تقتضيه الديانة من تغيير المنكر بالقول أوّلًا، فإن أفاد حصل المقصود، وإلّا أخبروا أعيان الجند بأن وعظهم لم ينفع، وبيّن في القانون المذكور ما يؤل إليه الأمر إذا صمّم السلطان على أن ينفذ مراده وإن خالف المصلحة، وهو أنّه يخلع ويولي غيره من البيت الملكي. وأخذ

على ذلك العهود والمواثيق من العلماء ورجال الدولة، واستمرّ العمل على ذلك فكانت منزلة العلماء والوزراء بالدولة بمقتضى هذا القانون في الاحتساب على سيرة السلاطين كمنزلة وكلاء العامة في أوربا الآتي بيانهم، بل هي أعظم باعتبار أن الوازع الدنيوي الداعي إلى الاحتساب متأيّد بالوازع الديني عندنا، فبذلك القانون المشار إليه استديم نجاح الدولة وحسن سيرتها. (تونسي، أقوم، ٣٢، ٩)

مَلِك شوروي

- إنّ أهمّ ما يلقى على عاتق الملوك والأمراء الشورويين من الفروض هو المحافظة على النظامات والقوانين الموضوعة وتحقيق جريها في مجاريها مع صيانة انتظام الهيئة الاجتماعية من جهاتها الأدبية والمادية. والملك الشوروي وإن كان غير مسؤول إلى أحد فهو يعين الوزارة التي تكون مسؤولة إليه وإلى الأمة والأجانب. ومن المحقّق عند جميع الذين اختبروا الأمور السياسية ووقفوا على الحكمة التاريخية إن الثبات على الموضوعات في الإدارة وعلى أسباب نفوذها هو وحده ضمانة النجاح والتقدّم. ومن أعظم الأمور التي تدلّ على حكمة الحضرة الخديوية اختيارها وزارة ذات قواعد ومبادئ تدرك منافع الثبات ومضارّ الاستبداد وتثبيتها في مناصبها لإكمال إنفاذ النوايا الخديوية الخيرية وسياستها المصيبة، وذلك من أعظم أسباب الأركان إلى استمرار تقدّم مصر في السبل المستقيمة التي سلكتها أقلّ من سنة وجاءت بما أكسبها ثناء الأمة والأجانب وألقت عقول رجال السياسة في حيرة وتعجّب. (سبستاني، فجل٢، ٥٧٨، ٢٥)

مُلْك عقاري

- الملك العقاري هو حق إطلاق التصرّف والانتفاع في العقار الحقيقي والحكمي على حدّ التراتيب، وقد سبق تعيين العقار الحقيقي والعقار الحكمي، فأمّا إطلاق التصرّف فيهما للمالك فهو شرعي في الفقه الإسلامي، وأما قصره على التراتيب فهي إذا كانت معروفة عرفًا تكون بمثابة المشروط شرطًا، وفي ذلك من الجري على حكم العوائد وصيانة الحقوق الجوارية والحقوق العمومية ما سيتّضح لك وجهه الشرعي. (سنوسي، مدر، ١٠٣، ٨)

مَلِك الناس

- ملك الناس أي المتصرّف فيهم وهم عبيده ومماليكه، المدبِّر لهم كما يشاء الذي له القدرة والسلطان عليهم، فليس لهم مَلِكٌ يهربون إليه إذا دهمهم أمر؛ يخفض ويرفع ويصل ويقطع ويعطي ويمنع. (وهاب، تفس، ٣٨٧، ١١)

مَلَكات

- إنّ المراد هنا هو النظر إلى تحسين العادات والأخلاق الشخصية أي التي تخصّ الشخص المفرد. وهي: إما أنها طبيعية أو أدبية. فالطبيعية تدعى ملَكَات والأدبية عادات. وجميعها ترجع إلى التطبّع لأنّ الأصل لجميع هذا الباب. ولذلك يجب أن يكون المدار عليه فنقول: "إنّ الإنسان حينما يولد على الأرض يكون خاليًا من جميع العوائد والأخلاق جيّدة كانت أو رديئة. ولا يوجد فيه شيء سوى الاستعداد إلى التطبّع. فإذا كان استعداده جيدًا مال إلى اقتباس الجيد وإذا كان رديئًا مال إلى اقتباس الرديء. فلا يوجد لتحسين العادات والأخلاق الشخصية أهمّ من إخضاع الاستعداد

الإنساني منذ نعومة الأظفار إلى التطبّع بالطبائع الحسنة والتخلُّق بالأخلاق الجيّدة. على أنه في هذه المدة من الحياة تكون الطبيعة شديدة الخضوع لقبول التأثيرات والانفعالات. ولذلك فكلُّ عادة وجدت في الحداثة ولم تُستدرَك طبعت أثرها على الفطرة وكانت ملكة عند الكبر لا تسمح باستئصالها إلّا تحت مشاق التعب الزائد. وهكذا كل خلق. ومتى حصل الانتقال إلى سنّ البلوغ فصاعدًا صار التطبُّع صعبًا جدًّا على الطبيعة ولا يعود للملكة سلطان عليها بل تصير خاضعة لغلبة العادة التي ليس لإزالتها صعوبة". أمّا كيفية ذلك الإخضاع للاستعداد الإنساني فهي تتمّ بإمالة الأميال عن التطبّعات بالعوائد والأخلاق المنكرة وإلحاقها بالمقبولة. ولا يمكن التسليم بكون الشخص متمدّنًا طالما تكون عوائده وأخلاقه غير موافقة لما يقتضيه التمدُّن من التعوّد والتخلّق. (مرّاش، غبح، ٤٩، ٢)

ملكانيّة

- الملكانية، يقولون قد حلَّ جزء من اللاهوت بالناسوت، واتّحد بجسد المسيح، وتدرع به ولا يسمّون العلم قبل تدرّعه ابنًا. وهؤلاء قد صرّحوا بالتثليث، وإليهم الإشارة بقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾ (المائدة: ٧٣). وهؤلاء قالوا إن القتل والصلب وقع على الناسوت لا على اللّاهوت. (عاملي، كشك٢، ١٦٨، ٢)

ملكوت

- ملكوت كلُّ شيء؛ هو باطنه وما تضمَّنه من الدلالة والمثالية. والموقن الثابت الذي لا يتزلزل علمه ولا تطرّقه الشبه، وليس ذلك إلّا من علم بواطن الأشياء وحقائقها، وأمّا من كان علمه مقصورًا على ظواهر الأشياء وصورها، التي هي كالصدف على الدرّ؛ فعلمه عرضة لكلِّ شبهة، وغرض لكل شكٍّ، فلا إيقان له، فالأكوان خلقها - تعالى - سلاليم يتوصَّل بها إلى المعاني الإلهية الباطنة فيها، فمن قصر نظره، ووقف مع المثال؛ ضلَّ وحار، ومن ارتقى إلى الحقيقة اهتدى. (جزائري، مواف٢، ٥٦٧، ٨)

مَلَكية

- المَلَكيّة، والحرية والمراد بالمَلَكيّة أتباع الملك القائلون بأنه ينبغي تسليم الأمر لولي الأمر من غير أن يعارض فيه من طرف الرعيّة بشيء، والأخرى يميلون إلى الحرية، بمعنى أنهم يقولون: لا ينبغي النظر إلى القوانين فقط، والملك إنما هو منفّذ للأحكام على طبق ما في القوانين، فكأنه عبارة عن آلة. ولا شكّ أن الرأيين متباينان، فلذلك كان لا اتّحاد بين أهل فرنسا، لفقد الاتفاق في الرأي. والمَلَكية أكثرهم من القسوس وأتباعهم، وأكثر الحريين من الفلاسفة والعلماء والحكماء وأغلب الرعيّة. فالفرقة الأولى تحاول إعانة الملك، والأخرى ضعفه وإعانة الرعيّة. ومن الفرقة الثانية طائفة عظيمة تريد أن يكون الحكم بالكلية للرعيّة، ولا حاجة إلى ملك، ولكن لمّا كانت الرعيّة لا تصلح أن تكون حاكمة ومحكومة وجب أن توكل عنها من تختاره منها للحكم، وهذا هو حكم الجمهورية، ويقال للكبار مشايخ وجمهور، وهذا مثل مصر في زمن حكم "الهمامية"، فكانت إمارة الصعيد جمهورية إلتزامية. فعلم من هذا أن بعض الفرنساوية يريد المملكة المطلقة،

وبعضهم يريد المملكة المقيّدة بالعمل بما في القوانين، وبعضهم يريد الجمهورية. (طهطاوي، اكا٢، ٢٠١، ٣)

- المَلِك اسم للمرتبة التي تحتها أسماء الأفعال فقط، وهذا هو الفرق بين مرتبة الربوبيّة والمَلَكيّة، فإنّ الربوبيّة - كما قدّمنا - جامعة للأسماء المشتركة بين الحق والخلق، والمختصَّة بالخلق، والمَلَكية مختصَّة بالأسماء المختصَّة بالخلق، كالقادر والمريد والمعطي والمانع والضارّ والوهاب ونحوها، فهو قادر على الممكنات لا على نفسه، ومريد لها، وقس على هذا جميع أسماء الأفعال. فالملك لا يكون بغير مملكة يتصرَّف فيها، فالمَلَكيّة تحت الربوبية، كما أن الربوبية تحت الرحمانيّة، كما أن الرحمانية تحت الواحديّة، كما أنّ الواحديّة تحت الأحديّة. (جزائري، مواف١، ٣٨٧، ٢٢)

- لمّا كانت العادات والأخلاق والتقاليد متباينة في أقسام الأرض، لزم من ذلك أن تكون القوانين التي هي بمنزلة أزمة الهيئة الإجتماعية مختلفة على حسب اختلاف مواضعها. فنتج عن ذلك وجود المشارب المتنوّعة والمذاهب المتلوّنة، المعبّر عنها الآن بالجمهورية (الأصولية والمعتدلة) والملكيّة (الدستورية والاستبدادية)، والانطلاق المسمّى تارة بالاجتماعية ومرّة بالاشتراكية، إلى غير ذلك ممّا أوجبه الاعتدال في الأمور أو الإفراط في الإقدام أو التفريط فيه. ولكل من هذه المذاهب مقام لا تثمر إلّا في أرضه، ولا تحيا إلّا تحت سمائه. فمن حاول وضع الجمهورية الأصولية في أرض الصين، كان كمن رام إرجاع الملكية الاستبدادية إلى فرنسا وإنكلترة. (إسحق، كسج، ٢٧١، ٦)

ملوك

- إنّ حالة الملوك بمقتضى الطبيعة البشرية لا تخرج عن صور ثلاث، لأنّ الواحد منهم إمّا أن يكون كامل المعرفة والمحبة لخير الوطن قادرًا على إجراء المصالح بمراعاة الأصلح، أو يكون كامل المعرفة ولكن له أغراض وشهوات خصوصية تصدّه عن مراعاة المصالح العمومية، أو يكون ناقص المعرفة ضعيف المباشرة، ومثل هذه الصور الثلاث يعتبر في الوزير المباشر، ولا يخفى أن لزوم المشورة ومسؤولية الوزراء في الصورة الأولى لا يعطل كامل المعرفة عن مقصده الحسن، بل يعينه حيث أن آراء الجميع متعاضدة على المصلحة، كما أنّه يسهل دوام الملك في عائلته ولو كانوا من ما صدقات الصورتين الأخيرتين. الواضح فيهما تأكّد المشورة والمسؤولية لوجوب المعارضة في الثانية، والإعانة في الثالثة، فبذلك يستقيم حال المملكة، ولو كان الوالي أسير الشهوات أو ضعيف الرأي كما قال المترجم لتاريخ شتِوَرْد مِلْ الإنكليزي، إنّ رفعة شأن الأمة الإنكليزية بلغت الغاية في مدّة الملك جورج الثالث الذي كان مجنونًا وما ذاك إلّا بمشاركة أهل الحلّ والعقد ومسؤولية الوزراء لهم. (تونسي، أقوم، ١٣، ٦)

- الرئاسة التي هي أعظم الخطط البشرية وأصعبها، فيجب على متقلّدها من الاستعداد والمعرفة بمقتضيات الأحوال المختلفة ما لا يجب على غيره لاسيّما معرفة أهل الخبرة والمروءة والنجدة من رجال المملكة لينتخبهم للخطط المعتبرة مع التفطّن لدسائس الحسّاد والمفسدين، فإنّ المطلوب من الملوك ليس هو مجرّد فصل النوازل الشخصية كما هو مشاهد

في بعض الممالك الإسلامية ولا مباشرة جزئيات الإدارة التي يمكن إجراؤها بغيرهم من المتوظّفين، وإنّما المطلوب منهم النظر في كلّيات الأمور من معرفة الرجال اللائقين بالخطط وامتحانهم وتعقّبهم بالمراقبة لإرشاد جاهلهم وزجر متجاهلهم وتفقّد أحوال الرعايا والإعانة على تكثير الصنائع والعلوم الموصلة إلى تهذيب الأخلاق ونموّ الأرزاق والعناية بتنظيم العساكر البرية والبحرية وتحصين الثغور بالعدّة المانعة والقوة الدافعة لحفظ الدين والوطن وإصلاح أحوال الخلطة السياسية والمتجرية مع الدول الأجنبية بما ينمو به عزّ المملكة وثروتها إلى غير ذلك من الكلّيات، فإنّ سعادة الممالك وشقاوتها في أمورها الدنيوية إنّما تكون بقدر ما تيسّر لملوكها من ذلك وبقدر ما لها من التنظيمات السياسية المؤسّسة على العدل ومعرفتها واحترامها من رجالها المباشرين لها. (تونسي، أقوم، ٧٣، ٥)

ملوك الإسلام

- قال حجّة الإسلام الغزالي الخلفاء وملوك الإسلام يحبون الردّ عليهم ولو كانوا على المنابر، فقد قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهو يخطب "أيّها الناس من رأى منكم فيَّ اعوجاجًا فليقوّمه" فقام له رجل وقال والله لو رأينا فيك اعوجاجًا لقوّمناه بسيوفنا، فقال الحمد للّه الذي جعل في هذه الأمة من يُقوِّم اعوجاج عمر بسيفه. (تونسي، أقوم، ١١، ١٠)

ملوك وحكّام وأمراء

- لجميع الناس مطلوب واحد، هم عليه متزاحمون وإلى الاختصاص به متسابقون، وهم مع ذلك مضطرّون إلى مساعدة بعضهم بعضًا. إذ كان كل واحد، كما ترى، لا يمكنه أن يستقلّ بتحصيل جميع حاجاته، سيّما والإنسان ضعيف البدن لا يقاوم سبعًا ولا يكف عادية بهيمة. فلو فرضنا أنه يعيش فيما خلق الله من ماء وشجر، يتغذّى بالثمار ويستتر بالأوراق، فكيف له بدفع السباع الكاسرة، وكفّ البهائم العادية؟ لا يتهيأ له ذلك إلّا بالإجماع والمساعدة على اتّخاذ أشياء تقوم له مقام أنياب السباع ومخالبها وقرون البهائم وما اختصّت به تلك الحيوانات من قوة البطش وسرعة العدد وبُعد الوثب، إلى غير ذلك ممّا خلا الإنسان عن بعضه. ومنه يتبيّن لك معنى قولنا إن المعلّم الأول هو طبيعة الموجودات وحاجة الإنسان. فالناس بين مزاحمة تقتضي عداوة ومساعدة تقتضي محبّة، وهما الأصل الذي يدور عليه جميع أعمال الإنسان. فيجب اعتبارهما إدامة ملاحظتهما ومحاولة إضعاف الأولى إذا كانت أصل كل ضرر وتقوية الثانية إذ كانت أصل كل منفعة. وذلك وإن كان في وجدان كل واحد، وهو شاعر به، وإن لم يجد أن يعبّر عنه، فلا سبيل إلى جعل جميع الناس يعتبرونه ويهتمّون بتعديله. فوجب إفراد طبقة منهم لملاحظة ذلك وتعديله وضبط كل عند حدّ. فإن كانت هذه الطائفة عارفة خيره، اجتهدت في إضعاف معنى العداوة بضبط المزاحمة ووضع الحدود لها وتقوية معنى المساعدة. وتلك الطائفة هي التي تسمّى ملوكًا وحكّامًا وأمراء، إلى غير ذلك من الأسماء، وإن كانت على غير تلك الصفة قويَ أمر العداوة لسبقها وضعف أمر المساعدة. (حرصيفي، ركث، ٩٨، ١٧)

ممالك

- تأسّست الممالك لحفظ حقوق الرعايا، بالتسوية في الأحكام، والحرية، وصيانة النفس والمال والعرض على موجب أحكام شرعية، وأصول مضبوطة مرعية، فالملِك يتقلّد الحكومة لسياسة رعاياه على موجب القوانين. (طهطاوي، اكا١، ٥١٩، ١٠)

- إنّ الممالك التي لا يكون لإدارتها قوانين ضابطة محفوظة برعاية أهل الحل والعقد خيرها وشرّها منحصر في ذات الملك، وبحسب اقتداره واستقامته يكون مبلغ نجاحها، ويشهد لذلك حالة الممالك الأورباوية في القرون الماضية قبل تأسيس القوانين، فقد كان لهم في ذلك الوقت من الوزراء من لهم شهرة إلى الآن بتمام المعرفة والمروؤة، ومع ذلك لم يتيسّر لهم حسم مواد الخلل المنبعث من صورتي استبداد الملوك المشار إليهما، لا يقال إنّ مشاركة أهل الحلّ والعقد للأمراء في كلّيات السياسة تضييق لسعة نظر الإمام وتصرّفه العام، لأنّ نقول هذا التوهّم يندفع بمطالعة الأحكام السلطانية للماوردي، فإنه قال فيه عند بيان وزارة التفويض هي أن يستوزر الإمام من يفوّض إليه تدبير الأمور برأيه، وإمضاءها على اجتهاده، وليس يمتنع جواز هذه الوزارة فإن الله تعالى يقول حكاية عن نبيّه موسى عليه السلام ﴿وَٱجْعَل لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي ○ هَٰرُونَ أَخِي ○ ٱشْدُدْ بِهِۦٓ أَزْرِي ○ وَأَشْرِكْهُ فِيٓ أَمْرِي﴾ (طه: ٢٩ - ٣٢)، فإذا جاز ذلك في النبوءة كان في الإمامة أجوز. (تونسي، أقوم، ١٥، ٧)

ممتلكات

- أمّا ينبوع ظهور السياسة والسيادة والشرائع فهو جارٍ من تغلّب الناس على بعضهم البعض منذ القديم، الأمر الذي أنتج التملّك والممتلكات على وجه الأرض. فلا سبيل لمن يرغب في الاطّلاع على حقائق الحوادث البشرية وطرائق حدوثها إلّا في إطلاق طيور التبصّرات الدقيقة حتى تحوم باسطة أجنحة البحث والاستقصاء على شواجن التاريخ العام حيثما يشتبك شجر المواقع في منحدرات الأجيال الغابرة وتهوي غدران الوقائع من شواهق القدمية العالية. (مرّاش، غبح، ٣٥، ١٢)

ممكن

- قال سلطان العارفين "الشيخ محيي الدين ابن العربي" قدّس الله سرّه في كتابه الفتوحات المكّية: "أنّى للمُقيَّد بمعرفة المطلق، وذاته لا تقتضيه! وكيف يمكن أن يصل الممكن إلى معرفة الواجب بالذات؟ وما من وجه للممكن إلّا ويجوز عليه العدم والدثور والافتقار! فلو جمع بين الواجب بذاته والممكن وجه لجاز على الواجب ما جاز على الممكن من ذلك الوجه من الدثور والافتقار. وهذا في حق الواجب محال. فإثبات وجه جامع بين الواجب والممكن محال! فإنّ وجوه الممكن تابعة له، وهو في نفسه يجوز عليه العدم، فتوابعه أحرى وأحقّ بهذا الحكم؛ وثبت للممكن ما ثبت للواجب بالذات من ذلك الوجه الجامع. وما ثم شيء ثبت للممكن، من حيث ما هو ثابت للواجب. فوجود وجه جامع بين الممكن والواجب بالذات محال". (نابلسي، وج، ٦٩، ٣)

- المراد بالممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه لذاته، ولو وجب وجوده أو عدمه لغيره فالذي تعلّق علمه تعالى بوجوده من الممكنات فهو

وإن كان ممكنًا في ذاته لكن وجب وجوده لغيره، كإيمان من علم الله إيمانه، والذي تعلّق علمه تعالى بعدم وجوده فهو وإن كان ممكنًا في ذاته لكن وجب عدم وجوده لغيره، كإيمان من علم الله عدم إيمانه كأبي جهل، لكن تَعلّق القدرة بالذي تعلّق علم الله بعدم وجوده تعلّق صلوحي لا تنجيزي، وإلّا لانقلب العلم جهلًا وهو محال. (بيجوري، تمر، ٤٧، ١٨)

- من المعلوم البيّن أنّ القدرة على الفعل والترك والمشيئة وسائر الإدراكات؛ تابعة للوجود. فما لا وجود له، لا فعل ولا ترك ولا إدراك له، والإنسان وكل ممكن؛ لا وجود له، مستقلًّا لا قديمًا ولا حادثًا برهانًا وكشفًا، أما الكشف فالعارفون مجمعون على هذا، وأما البرهان فلأنه لو كان لممكن، أيٍّ ممكن كان، وجود مستقلّ مباين لوجود الحق تعالى؛ فوجوده عارض لماهيته، والفطرة السليمة قاضية بديهة بأن ثبوت كلّ صفة لموصوف؛ فرع ثبوت الموصوف في نفسه، فالممكن - على هذا - ممتنع الوجود إذ لو وجد؛ لكان وجوده عارضًا لماهيَّته، وعروض الوجود له؛ متفرّع على وجوده أولًا، فهذا الوجود السابق إمّا أن يكون عين اللاحق، أو غيره. والأول مستحيل، ضرورة تقدّم الشيء على نفسه، والثاني مستحيل أيضًا، لأننا نحوّل الكلام إلى الوجود السابق، فيلزم الدور أو التسلسل وكلاهما محال. (جزائري، مواف١، ٣١، ١٢)

- الممكن من حيث هو؛ لا عين له قائمة، وإنّما هو أمر معقول، لأنّه برزخ بين الواجب، الذي لا يقبل الانتفاء. وبين المستحيل، الذي لا يقبل الثبوت. وكلّ برزخ؛ لا صورة له قائمة. ولا يكون محسوسًا أبدًا. (جزائري، مواف١، ٥٢، ٤)

- ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠). وهي الشيئيّة المعلومة المجرّدة عن الوجود العينيّ. ولحقائق الممكنات استعدادات، معلومة له - تعالى - ثابتة معدومة. وكما أن عدم الممكنات، السابق على وجودها غير مراد ولا مجعول؛ فكذلك استعدادتها وطبائعها الكلّية غير داخلة تحت الإرادة والجعل، لأنها اقتضاءات الأسمائية الإلهية، التي هي حقائق أُوَل، وهذه حقائق ثواني، والممكن من حيث هو ممكن، بالنظر إلى حقيقة الإمكان؛ لا يقتضي شيئًا لذاته، فلا بدَّ له من مرجِّح، إذ وقوع أحد المتساويين بلا مرجّح محال لما يلزم من التساوي، وعدم التساوي، والمرجِّح لا يرجِّح إلّا بالعلم، وإرادة المتقدّمين على الترجيح. (جزائري، مواف٢، ٥٠١، ٨)

- الممكن لا اقتدار له أصلًا، إذ لا فاعل إلّا الله، فلا حقيقة للممكن يطلع بها على اقتدار الله وتجلّيه بالأشياء. إذ كلُّ شيء إنّما يشهد الله من نفسه، وممَّا هو عليه. (جزائري، مواف٢، ٥٩٦، ٥)

- إنّ معنى كون الشيء ممكنًا هو كونه قابلًا لظهور الوجود الحق - تعالى - به، لتتميّز عين الممكن وحقيقته في حال اتّصافها بالعدم الإضافي، وهو الإمكان والثبوت. فتكون لها صورة علمية عن العدم المطلق، وهو المحال الذي لا عين له في العلم الإلهي، إذ المحال لا صورة له في العلم، بخلاف الممكن. (جزائري، مواف٢، ٧٤٩، ٢١)

- أمّا المحال فلا خلق ولا شيئيّة له ثبوتية، فلا

تتعلّق به إرادة، بل المحال لذاته غير معلوم علم إحاطة. فإنه تعالى يعلم المحال محالًا فقط، ولا يحيط به إسم المحيط، حيث أنه لا صورة له، كما هي للممكن، فلا يحيط الاسم المحيط إلّا بمسمّى الشيء. وهو الممكن الثابت المعدوم، الذي له صورة في العلم. سواء وجد في الخارج أم لم يوجد. فهو قابل للإيجاد. فلذا هي علّة الإيجاد، مركّبة من الفاعل والقابل، وهو الممكن. فالوجود بين الاقتدار الإلهي وبين القبول من الممكن، مهما ارتفع واحد منهما؛ ارتفع الوجود الحادث. وليس ذلك عجزًا في الاقتدار الإلهي. وإنّما ذلك لعدم تعلُّق الإرادة به، لأنّه لا استعداد له للوجود. والحقُّ - تعالى - إنّما يعطي الوجود للمستعدِّ، الطالب للوجود باستعداده، فهو الجوّاد الحكيم، لا يمنع مستعدًّا طالبًا، ولا يعطي غير مستعدٍّ طالب. (جزائري، مواف٣، ٩٨١، ٥)

- العلّة التامّة لوجود الأشياء مركّبة من الفاعل والقابل، فإيجاد العالم مستند إلى العالم من حيث القبول والتأثّر، وإلى الله - تعالى - من حيث الفاعلية والتأثير، فإن الممكن لولا ما هو قابل لأن يتأثّر ما أثر فيه الاقتدار الإلهي، لأنّه لا يؤثّر في الممتنعات وهي التي لا تقبل التأثّر والانفعال. وسمّي الممكن ممكنًا لتمكينه الفاعل فيه من الفعل. وسمّي المستحيل ممتنعًا لامتناعه من قبول أثر الفاعل وعدم تمكينه من الفعل فيه. فالعلّة التامة مجموع التأثير، والتأثّر. (جزائري، مواف٣، ١٣٠١، ٣)

ممكن مُحْدَث

- إنّه - تعالى - قسّم ذاته قسمين، من غير تعدُّد في العين، فسمّى أحد القسمين بالواجب القديم الربَّ الفاعل، وسمّى القسم الآخر بالممكن المُحْدَث، العبد المنفعِل، فأوّل ما ظهر من ذلك القسم الثاني؛ محل حكمًا، لأنّه مكان متوهّم، يقول فيه بعض أهل الله: "فلك الإشارات"، وهو المسمّى بالهباء، عند بعض أهل الله. و"بالنفس الرحماني" و"بالخيال" عند بعضهم وبغير هذا من الأسماء. لأنّ العالم متحيِّز، ولا بدَّ للمتحيِّز من مكان يحلُّه. فإذا كان المكان مخلوقًا؛ دخل في حكم العالم، ولا بدَّ له من مكان، ويتسلسل أو يدور أو ينتهي إلى محل حكمي لا يقال فيه خلق - على الإطلاق - لئلّا يدخل في جنس العالم، ولا حق - على الإطلاق - لأنّ الحق ليس بظرف لغيره. كما أنّ غيره لا يكون ظرفًا له. فكان الهباء ظرفًا للعالم حكمًا، كظرفية العلم للمعلومات. فإنّ المعلوم في العلم حكمًا. ويُسمّى الهباء بالحق المخلوق، وتقيّد الحق بالمخلوقية في هذه المرتبة من أجل ذلك الانقسام. فالهباء جوهر العالم، والعالم كلّه فيه بالصالحيّة والقوّة، مثّلوه بطرح البَنّاء الجصَّ ليفتح فيه ما شاء من الأشكال والصور، ملأ الله به الخلاء، وهو الفراغ المتوهَّم. (جزائري، مواف٢، ٦٢٣، ٣)

ممكن مخلوق

- إنّنا إذا أطلقنا القول بأنّنا نحن الحق - تعالى - ، من جهة وجودنا فإنه لا وجود لنا إلّا وجوده لا قديمًا ولا حادثًا، فنحن هو، إذ "نحن" عبارة عن الموجود الذات الظاهر بأحوال أعياننا الثابتة في العلم أزلًا وأبدًا، فمسمَّى الممكن المخلوق - كان ما كان - ليس هو إلّا الوجود الحقُّ متعيّنًا بأحوال ذلك المخلوق

المسمّى حيوانًا أو إنسانًا أو ملكًا أو غير ذلك، مع عدم عين ذلك المخلوق بالنسبة إلى الوجود، المسمّى بالوجود في الخارج. (جزائري، مواف٢، ٧٥٦، ١٣)

ممكنات

- حاصل ما اتّفق عليه العارفون هو أن جميع الممكنات هالكة في حال وجودها حقيقة. إنّما الموجود بل الوجود هو الله تعالى، تجلّى فيها كما تجلّى الشخص الواحد في المرايا المتعدّدة، وليس لها جهة في "الموجوديّة" سوى هذا التجلّي. ومن هذه الجهة يطلق عليها لفظ "الموجود". (نابلسي، وج، ٩٨، ٢١)

- إعلم أنّه إذا لم يكن الوجود صفة للأشياء، باعتبار نفس الأمر، فليس بممتنع أن يكون وصفًا للأشياء باعتبار ما يظهر للعقل والحسّ. خصوصًا وقد ذكرنا ذلك في "تنزل الأمر الإلهي". قال الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ (الحديد: ٣). فإذا لم تتّصف الأشياء بالوجود فهو الأوّل، لأنّ الوجود هو الأول. وإذا اتّصفت الأشياء بالوجود، ثم زال اتّصافها، فهو الآخر، فإنّ الوجود هو الآخِر حينئذٍ. وإذا اتّصفت الأشياء بالوجود كان هو الوجود، ولا اتّصاف للأشياء به، لأنّها معدومة حينئذٍ، فهو الظاهر. وإذا لم تتّصف الأشياء بالوجود، فهو الباطن. فهذه الأسماء الأربعة له تعالى، باعتبار اتّصاف الأشياء بالوجود وعدم اتّصافها به، لا بل هي أوصاف له تعالى أصلية، لا باعتبار شيء أصلًا. وإنّما تظهر عندنا بالاتّصاف المذكور وعدمه. فالله تعالى هو الأول والآخر والظاهر والباطن في حال واحد لذاته. ويتجلّى على القلوب بأي اسم شاء، متى شاء، ويحتجب كذلك. وليس لهٌ تعالى أول ولا آخر، بل هو الأول والآخر، لأنّه قديم باقٍ. وليس له أيضًا ظاهر ولا باطن، بل هو الظاهر والباطن، لأنّه ليس مركّبًا ولا متجزّئًا ولا متبعّضًا. وأما مخلوقاته سبحانه، وهي الممكنات كلها، فلها أول وآخر، لأنّها حادثة فانية. ولهذا ظاهر وباطن لأنّها مركّبة متجزّئة متبعّضة. فإن طرأ عليها الاتّصاف بالوجود كان لها أوّل، لا أنّها هي الأوّل، لسبقه تعالى عليها بالاتّصاف عندها بالوجود. وإن زال عنها ذلك الاتّصاف بالوجود كان لها آخر، لا أنّها هي الآخر، لأنّ الخلق لا ينقطع أبد الآبدين، وإن أدركها المدرك حين اتّصافها بالوجود فلها ظاهر، لا أنّها هي الظاهر، لِطَرَآن وصف الظهور لها. وإن لم يدركها المدرك حين الاتّصاف بالوجود فلها باطن، لا أنّها هي الباطن. فهو تعالى قابل للاتّصاف بالأضداد، وليس له ضدّ سبحانه. ومخلوقاته لا تقبل الاتّصاف بالأضداد، لأنّ لها أضدادًا. فهو تعالى في حال كونه أولًا هو آخر، وفي حال كونه ظاهرًا هو باطن. ومخلوقاته في حال كونها أولًا لا تقبل أن تكون آخرًا، وفي حال كونها ظاهرة لا تقبل أن تكون باطنة. (نابلسي، وج، ١٠٤، ٢)

- الإرادة إنّما تتعلّق بها (الممكنات) تَعلُّق تخصيص، فتخصّص كل ممكن ببعض ما يجوز عليه من الممكنات المتقابلات كالوجود أو العدم وكونه بهذه الصفة أو بصفة أخرى، وهكذا ويدلّ على عموم تعلّق الإرادة الأدلّة العقلية، كأن يقال لو تعلّقت بالبعض دون البعض للزم عليه الترجيح بلا مُرجِّح واللازم باطل. (بيجوري، تمر، ٤٨، ٤)

- الممكنات لا نهاية لها، فهي متجدِّدة لا إلى

آخر، وهذا هو الذي حيَّر العقول وما قبلته، وكذا الظاهر والباطن، فهو ظاهر من حيث ما هو باطن، وباطن من حيث ما هو ظاهر من جهة واحدة، فظهوره عين بطونه، وبطونه عين ظهوره، من حيث الجمع الذاتي، ولكلٍّ واحد منهما أحكام وخصوصيّات، من حيث الفرق الصفاتي، هذه الجملة لقَّنينها الحق في النوم فألحقتها، فالاسم الباطن؛ هو النفس الرحماني، والاسم الظاهر هو العماء. والنفس عين العما، ولكن تبدّلت صورته التي هي أمر اعتباري، والعماء عين العالم، فالباطن عين الظاهر، والظاهر عين الباطن، ... فلا ظاهر إلّا هو، ولا باطن إلّا هو، فكل باطن وظاهر هو، فهو الشاهد والمشهود والشهادة، ولا نقول: ظاهر بأسمائه، باطن بذاته، كما يقول الفقيه، لأنّ الأسماء أمور معنوية يستحيل ظهورها دون الذات المسمّاة بها، فهو الظاهر بالذات، الباطن بالذات، الظاهر للأبصار والبصائر، الباطن عن الأبصار والبصائر، فأين الله وأين العالم؟! فما تمَّ إلّا الله المسمَّى بالعالَم، فهو الظاهر في عين العالَم، والعالم مُظهِر له. وكل ظاهر في مظهر؛ فقد انضمّ الظاهر إلى المظهر من غير حلول ولا اتّحاد ولا امتزاج وكيف يتَّحد الوجود بالعدم؟ أم كيف يحلّ الحدوث في القدم؟ (جزائري، مواف١، ٢٣٥، ١٨)

- إنّه قد تقرّر عند أهل الكشف الاعتصامي: أنّ الذات من حيث هو هو مادّة العدم والوجود، فأحد طرفيها العدم وطرفها الآخر الوجود، إذ العدم المطلق هو الذات المتجرِّدة تجرّدًا أصليًّا، وهو في مقابلة الوجود المطلق الذي هو وجود لنفسه واجب، وما من نقيضين متقابلين إلّا وبينهما برزخ معقول فاصل به يتميّز كل واحد من الآخر، وهو المانع أبدنا الواحد الآخر قال تعالى: ﴿بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ﴾ (الرحمن: ٢٠). أي لولا ذلك البرزخ لم يتميّز أحدهما من الآخر ولأشكل الأمر وأدّى إلى قلب الحقائق، فبين الوجود المطلق والعدم المطلق برزخ، وهو حضرة الإمكان وهو البرزخ الأعلى المسمّى ببرزخ البرازخ، له وجه إلى الوجود ووجه إلى العدم، بل هو وجه واحد لأنّه لا ينقسم، فهو يقابل الوجود المطلق والعدم المطلق بذاته. وفي هذا البرزخ المسمّى بالحقيقة الكلّية جميع الممكنات أعيان ثابتة لا موجودة من الوجه الذي ينظر إليها الوجود المطلق، والممكنات في هذا البرزخ بما هي عليه وما تكون إذا كانت مما تتّصف به من الأحوال والأعراض والصفات والأكوان، فإن نسبت هذه البرازخ إلى الوجود وجدت فيه من رائحة لكونه ثابتًا معقولًا. وإن نسَبتَه إلى العدم صدقت لأنّه لا وجود له سبب نسبته الثبوت إليه مع نسبته العدم هو مقابلته للأمرين بذاته، وذلك أن العدم المطلق قام للوجود المطلق كالمرآة، فرأى الوجود المطلق فيه صورته، فكانت تلك الصورة عين حضرة الإمكان، فلهذا كان للممكنات أعيان ثابتة وشيئته في حال عدمها. وخرج الممكن على صورة الوجود المطلق، وكان أيضًا الوجود المطلق كالمرآة للعدم المطلق، فرأى العدم المطلق في مرآة الحق نفسه، فكانت صورته التي رأى في هذه المرآة عين العدم الذي اتّصف به هذا الممكن، فاتّصف الممكن بأنه معدوم، فهو كالصورة الظاهرة بين الرائي والمرآة، لا هي عين الرائي ولا غيره. فالممكنات ما هي من حيث ثبوتها

عين الحق - تعالى - ولا غيره، ولا هي من حيث عدمها عين المحال ولا غيره، فمن هذه الحضرة البرزخية والحقيقة الكلّية وجد العالم بواسطة الحق - تعالى - وأسمائه وليست هذه الحقيقة الكلّية البرزخية بموجودة، فيكون الحق أوجدنا من وجود قديم فيثبت لنا القدم. (جزائري، مواف٣، ١١٣١، ٦)

ممكنات متقابلات

- له (الله) إرادة ويرادفها المشيئة وهي لغة مطلق القصد، وعرفًا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به تخصّص الممكن ببعض ما يجوز عليه وهو الممكنات المتقابلات الستة المنظومة في قول بعضهم:

الممكنات المتقابلات
وجودنا والعدم الصفات
أزمنة أمكنة جهات
كذا المقادير روى الثقات

ومعنى كونها متقابلات أنّها متنافيات، فالوجود يقابل العدم بالعكس فهما قسم أول وبعض الصفات يقابل بعضًا فكونه أبيض مثلًا يقابل كونه أسود وهذا قسم ثان، وبعض الأزمنة يقابل بعضًا فكونه في زمن الطوفان مثلًا يقابل كونه في زمن سيّدنا محمد وهذا قسم ثالث، وبعض الأمكنة يقابل بعضًا فكونه في مكان كذا كمصر يقابل كونه في مكان غيره كبولاق. (بيجوري، تمر، ٣٨، ١١)

منابع الثروة

- إنّ منابع الثروة ترجع إلى أربعة أشياء وهي الزراعة، والصناعة، والتجارة، وتنمية الحيوانات. وأمّا الإمارة فهي القوة المدبّرة لهذه المنابع، ويمكن إدخال تنمية الحيوانات في الزراعة، فتكون أصول المكاسب ثلاثة، وأفضل هذه الأشياء الزراعة لأنّها أطيب الجميع، حيث هي إلى التوكّل أقرب، والله يحب المتوكّلين. قال النووي: إنما كانت الزراعة أفضل من غيرها لأن نفعها يتعدّى إلى غير الزراع من الطيور والبهائم وكثير من الحيوانات، وما كان متعدّيًا فهو أفضل من اللازم في غالب الأوقات. وقد قال، صلّى الله عليه وسلم: "لا يغرس مسلم غرسًا ولا يزرع زرعًا فيأكل منه إنسان أو دابة أو طير إلّا كانت له صدقة يوم القيامة". (طهطاوي، اكا١، ٣٠٧، ٤)

- منابع الثروة: ولمّا كانت الدولة الإنكليزية قد أحسّت أن منبع ثروة أهاليها لا تنتج إلّا من التجارة والصناعة، وإنّ كلًّا منهما يحتاج إلى الحرية التامّة، وإلى الاستجلاب والتوزيع للبضائع المختلفة، واستحصال الأثمان، وتكثير أموال المملكة بتوزيعها بين الأهالي براحة جميعهم ليكونوا مشتركين في السعادة المالية، فتحت هذه الدولة بلادًا واسعة في أقطار شاسعة في الهند وبلاد أمريكا وجزائر البحر المحيط الأكبر، لتقديم صناعتهم وتجارتهم بالأخذ والإعطاء، ليعود ذلك كله بالفوائد الجمّة على أهالي مملكتهم بالأصالة وعلى غيرها بالتبعية، وكذلك غيرهم من ممالك أوروبا كالإسبانيين والبرتغال والفرنساوية والفلمنك وغيرهم ويقال لهذه الحركة التقدمية "أندوستريا قولنية" يعني تجارة خارجية. ومن المعلوم أنّ فروع التجارة والصناعة والزراعة كثيرة متنوّعة، بقدر ما في الأقاليم والممالك من طبيعة أرضها وأهلها، فكل إقليم يوافقه بعض الفروع دون بعض،

ويروج ما لا يروج في غيره، فالمنافع العمومية على اختلافها مبنية على المعاوضات والمبادلات بما تقتضيه أصول حرية البلدان، ومدار حركتها على ثلاثة أشياء ضروريّة: الأول: هو المواد والأجزاء الواقع عليها التشغيل، كالقطن والصوف والحديد ونحوه من كل ما يصنع. والثاني: الآلات والأدوات التي يستعان بها على الصناعة، وهذان الشيئان تحصيلهما أصعب من الثالث: الذي هو عبارة عن أجرة الأعمال ومكافأة العمّال، لأنّه وإن كان في العادة يدفع نقدًا ويعطي عدًّا إلّا أنّ المشغولات إذا كانت رائجة ناضة فأجرة العمل تعتبر صنفًا، فلا مانع أن يعطى الأجير من عمله وشغله، لما قدّمنا أنّ قيمة العمل مجسّمة للمصنوعات والمشغولات لا سيّما في هذه الأوقات الأخيرة التي صارت فيها الزراعة والتجارة والصناعة مبنيّة على أصول ومحاسبات دقيقة. (طهطاوي، اكا١، ٣٤٦، ٩)

مناجاة

- إعلم أن الوجه الإلٰهي الذي هو الاسم الله: إسم جامع لجميع الأسماء، مثل الرب والقدير والشكور وجميعها كالذات الجامعة لما فيها من الصفات، فالاسم الله مستغرق لجميع الأسماء، فتحفظ عند المشاهدة منه فإنك لا تشاهده أصلًا، فإذا ناجاك به، وهو الجامع، فانظر ما يناجيك به، وانظر المقام الذي تقتضيه تلك المناجاة أو تلك المشاهدة، وانظر أيّ اسم من الأسماء الإلهية ينظر إليها، فذلك الاسم هو الذي خاطبك أو شاهدته، فهو المعبّر عنه بالتحوّل في الصورة، كالغريق إذا قال يا الله، فمعناه يا غيث أو يا منجّي، أو يا منقذ، وصاحب الألم إذا قال يا الله فمعناه يا شافي، أو يا معافي وما أشبه ذلك. وقولي لك: التحوّل في الصورة ما رواه مسلم في صحيحه أن الباري تعالى يتجلّى فينكر ويتعوّذ منه، فيتحوّل لهم في الصورة التي عرفوه فيها، فيقرّون بعد الإنكار. وهذا هو معنى المشاهدة هاهنا والمناجاة والمخاطبات الربانية. (عاملي، كشك٢، ٢٣٦، ١٧)

مناززل الإيمان

- أمّا منازل الإيمان، فهي جميع جوارح العبد الظاهرة والباطنة، وأصلها القلب، أو ما ينزل الإيمان فيه، ثم يتفرّق منه في بقيّة الأعضاء، وله في كل جارحة مخصوصة لائقة بتلك الجارحة فيسمّى فيها باسم خاص لا يسمّى به في الجارحة الأخرى. فهو في القلب تصديق، وفي العقل إذعان وتسليم، وفي النفس طمأنينة، وانقياد، وفي العين نظر إلى بدائع صنع الله تعالى، وفي الأذن سماع كلام الله تعالى وكلام نبيّه صلّى الله عليه وسلّم وكلام الصالحين من الأمة، وفي اليد تناول ما فيه من طاعة الله تعالى، وفي الرجل المشي في مرضاة الله تعالى إلى غير ذلك من الشعب الكثيرة المتشعّبة من الأصل الذي في القلب. (نابلسي، أش، ٢٦٤، ١٧)

منازل الكفر

- منازل الكفر خمسة: الجهل، والشكّ، والعناد، والتوهّم والغرور. (نابلسي، أش، ٢٠١، ٥)

مناظرة

- كان رحمه الله تعالى يقول في كيفيّة مناظرة

المخالفين لأهل السنّة وإلزامهم الحجج العقلية والنقلية: لا يخفى على كل متناظرين في فن من الفنون أنّه لا بدّ لهما من أصل يرجعان إليه عند الاختلاف يكون متّفقًا عليه عندهما. فإذا كانت المناظرة مثلًا بين حنفي وشافعي في مسئلة فقهية فإنّهما يرجعان إلى الكتاب والسنّة أو الإجماع أو القياس، فمن أقام دليله منهما بواحد من هذه وعجز الآخر كانت الغلبة له أعني من أقام الدليل، وأمّا إذا لم يكن لهما أصل يرجعان إليه عند الاختلاف يكون متّفقًا عليه عندهما بأن كان كل منهما يرجع إلى أصل لا يقول به الآخر فلا تمكن المناظرة بينهما. (دحلان، رسر، ٩٩، ٨)

- إذا كانت المناظرة بين سنّي وغيره من المبتدعة من أي طائفة كانت فلا بدّ أن يتّفقا قبل المناظرة على أصل يرجعان إليه عند الاختلاف، فإن كان المبتدع لا يقول بالعمل بكتب أهل السنّة ولا بقول الأئمة الأربعة وغيرهم من المحدثين وغيرهم من أهل السنّة فلا بدّ أن السنّي يجتهد باللطف وحسن السياسة حتى يلزمه أولًا بالإلزامات العقلية التي تلجئه إلى الإقرار والاعتراف بأصل يكون مرجعًا عند الاختلاف كالقرآن العزيز. (دحلان، رسر، ١٠٠، ١)

- لا بدّ أيضًا قبل المناظرة أن يُمهّد بين المتناظرين أصل آخر يكون المرجع إليه عند الاختلاف كالكتاب والسنّة الصحيحة والإجماع والقياس، والمراد بالسنّة الصحيحة ما صحّحه أئمة الحديث الثقات المشهورون بين الأمة في مشارق الأرض ومغاربها المشهود لهم بالعلم والمعرفة والإتقان الذين أفنوا أعمارهم في تحصيل الحديث وتدوينه ورحلوا في تحصيله إلى مشارق الأرض ومغاربها وعرفوا الصحيح من الضعيف والموضوع وعرفوا الرواة وميّزوا الثقة التي تقبل الرواية عنه من غيره. (دحلان، رسر، ١٠٦، ١١)

- إذا صارت المناظرة والاستدلال من أحد من المتناظرين لا يقبل شيئًا من الروايات ولا من الرواة إلّا من حكم الأئمّة العارفون بقبوله ولا تقبل رواية المجهول ولا من حكموا عليه بالضعف وعدم القبول ولا يقبل في الجرح والتعديل إلّا قول الأئمة العارفين، وأما غيرهم ممّن لا معرفة له بالحديث أو لم يذكره أحد من أئمة الحديث ولم يترجموا له في رجال الحديث ولم يبيّنوا أوصافه فإنّه لا يقبل قوله ولا روايته ولا تصحيحه ولا تضعيفه ولا جرحه ولا تعديله. (دحلان، رسر، ١٠٧، ٧)

- إذا حصلت المناظرة بينهما فليكن السنّي حريصًا على إقامة البرهان والحجّة على خصمه أولًا بالآيات القرآنية التي تلزم خصمه الاعتراف بنزاهة الصحابة عمّا يقدح فيهم وفي عدالتهم، ثم بالأحاديث النبوية الدالّة على ذلك أيضًا، ولا يذكر له شيئًا من الأحاديث إلّا بعد إلزامه بما تضمّنته الآيات القرآنية، فإنّ البحث مع المبتدعة في الأحاديث قبل إلزامهم بما تضمّنته الآيات لا ينتج بفائدة، وكذلك البحث معهم قبل تقرّر المرجع عند الاختلاف على الوجه المذكور آنفًا لا ينتج بفائدة لأن أدلّتهم التي يستدلّون بها على مطالبهم كلّها تمويهات لا محصول لها عند التحقيق، ولهم أكاذيب واختلاقات ينسبونها إلى سيّدنا علي رضي الله عنه وإلى أهل البيت لا يثبت شيء منها عند التحقيق. (دحلان، رسر، ١٠٨، ٧)

منافع

- ما دامت المنافع متفرّقة في الجهات، فلتكن الهمم في تحصيلها من جهاتها قضايا موجّهات، فلا بدّ لكل إنسان وكل مملكة من الحصول على المادة الكافية لبلوغ الوطر، لا سيّما التي لا يُعرّى منها بشر، قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَٰهُمْ جَسَدًا لَّا يَأْكُلُونَ ٱلطَّعَامَ وَمَا كَانُوا۟ خَٰلِدِينَ﴾ (الأنبياء: ٨) فإذا انعدمت المادة، التي هي قوام النفس، لم تدم الحياة، ولم تستقم الدنيا لأهلها، فإذا تعذّر على الإنسان شيء من معايش الدنيا لحقه الوهن والاختلاف في دنياه، بقدر ما تعذّر من المادة عليه، لأن الشيء القائم بغيره يكمل بكماله، ويختلّ باختلاله، ولمّا كانت المواد مطلوبة لحاجة الكافّة إليها وجب الحصول عليها من جهاتها، ثم أن أسباب المواد مختلفة، وجهات المكاسب متشعّبة، وإنما كانت كذلك ليكون اختلاف أسبابها علّة الائتلاف بها، وتشعّب جهاتها توسعة لطلابها، كي لا يجتمعوا على سبب واحد فلا يلتئمون، أو يشتركوا في جهة واحدة فلا يكتفون، وقد هداهم الله سبحانه وتعالى بعقولهم، وأرشدهم إليها بطباعهم، حتى لا يتكلّفوا ائتلافهم في المعايش المختلفة فيعجزوا، ولا يعانوا تقدير موادهم بالمكاسب المتشعّبة فيختلوا، حكمة من الله سبحانه اطلع بها على عواقب الأمور. (طهطاوي، اكا١، ٢٥٩، ١٩)

- المنافع، جمع منفعة، وهي في اللغة: ضدّ المضرّة، . . . وتطلق على المنفعة الشرعيّة، فتكون عبارة عن جميع ما شرّع من أنواع البر للتعاون عليه، كالقرض، والعارية، والهبة، والصدقة، والوقف، وما أشبه ذلك مما يقتضي الألفة وإنفاق الآراء في تدبير المعاش والمعاد. وتطلق في عرف تدبير المنزل على ما يفعل لمصلحة تخصّ بلدة أو مدينة أو مملكة، لراحة أهلها وتنظيم أحوالها، من كل ما يعود عليهم بفائدة لها وَقْع في المملكة، وبها يترقّى الوطن، وتشترك في ثمرتها أربابه، فلهذا تُقيَّد بالعمومية، فهي بالمعنى العرفي تخصّ السياسة حيث أنّه قد لا تقتضي الأوضاع الشرعية المتأدّب بها في المملكة عين المنفعة السياسية إلّا بتأويلات للتطبيق على الشريعة، ومع ذلك فمبنى المنفعة في السياسة الشرعية على طريق اكتساب المال من غير مهانة ولا عسف، وإنفاقه في المصارف الحميدة العاقبة، الجميلة الذكر، ومبنى المنفعة أيضًا على صرف الهمّة إلى إزالة المكروه عن الناس بقدر ما تسعه القدرة البشرية، من إسعافهم وإعانتهم. (طهطاوي، اكا١، ٢٦٥، ٣)

- قد علمنا سبحانه وتعالى وجوه المكاسب والمنافع، والهمنا دقائق الفنون والصنائع، حيث مدح السعي وذمّ البطالة بقوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ (النجم: ٣٩) وقال تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ (الجمعة: ١٠) أي اطلبوا المعاش الذي فيه قوامكم. وفضل الله هو رزقه الذي تفضل به على عباده، وأباحه بالبيع والتجارات المشروعة. قال سعيد بن جبير، رضي الله عنه: "إذا انصرفت من الجمعة، فخرجت من المسجد، فساوم بالشيء، وإن لم تشتر". انتهى. فلا خلاف في أن طلب الرزق مشروع، قال صلّى الله عليه وسلّم: "اطلبوا الرزق في خبايا الأرض". وإنما الكلام في أنّ التكسُّب، بعد الطلب، هل

يدخل في حدّ الفرض؟ وجوابه ما قاله الإمام الراغب: من أنّ التكسُّب في الدنيا، وإن كان معدودًا من المباحات من وجه، فإنّه من الواجبات من وجه، وذلك أنّه إذا لم يكن للإنسان استقلال بالعبادة إلّا بإزالة ضروريّات حياته فإزالتها واجبة، لأنّ كل ما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب كوجوبه، وإذا لم يكن له إلى إزالة ضرورياته سبيل إلّا بأخذ تعب من الناس فلا بدّ أن يعوّضهم تعبًا له وإلّا كان ظالمًا، فمن توسّع في تناول عمل غيره في مأكله وملبسه ومسكنه وغير ذلك فلا بدَّ أن يعمل لهم عملًا بقدر ما يتناوله منهم وإلّا كان ظالمًا لهم، قصدوا إفادته أو لم يقصدوها. (طهطاوي، اكا٢، ٣١٥، ٦)

منافع عمومية

- لا شكّ أنّ الوطن كالجسد، يصلحه إزالة العضو الغير النافع، إن الشجرة تثمر بتقليم الغصن اليابس، وإبقاء الثمر النافع، فلهذا بذلت المجهود، لبيان الغرض والمقصود، بتصنيف نخبة جليلة، وترصيف تحفة جميلة، في المنافع العمومية، التي بها للوطن توسيع دائرة التمدّنية. اقتطفتها من ثمار الكتب العربية اليانعة، واجتنيتها من مؤلّفات الفرانساوية النافعة، مع ما سنح بالبال، وأقبل على الخاطر أحسن إقبال، وعزّزتها بالآيات البيّنات، والأحاديث الصحيحة والدلائل المبيّنات، وضمّنتها الجمّ الغفير من أمثال الحكماء، وآداب البلغاء، وكلام الشعراء. (طهطاوي، اكا١، ٢٤٧، ١١)
- المنافع العموميّة، التي تعود بالثروة والغنى، وتحسين الحال، وتنعيم البال، على عموم الجمعية، وتبعدها عن الحالة الأوّلية الطبيعية، فإنّ نور التمدّن الجامع لهاتين الوسيلتين، تذوق به العباد طعم السعادة، ويعدُّ تمدّنًا عموميًّا. وأمّا إذا كان في البلد تقدّمات جزئيّة، في أشياء خصوصية، كالبراعة في الفلاحة، فلا يعد هذا التمدّن إلّا محليًّا، ولذلك نرى كثيرًا من الممالك والأمصار امتاز أهلها بمزايا خصوصية، وبرعوا فيها، بحيث لا تصل إلى اصطناعها الممالك المتمدّنة، ومع ذلك فلا تعد في باب التمدّن مثل غيرها متمكّنة. (طهطاوي، اكا١، ٢٥٠، ١٠)
- ثم إن أحوال المنافع العمومية تختلف بتنقّل الأحوال، وتغيُّر العادات، ولا يمكن استيعاب طرق تحسينها، وأدوات تمكّنها، وإنّما يجتهد كل إنسان في الحصول على ما بلغه من الوسع في صنائع زمانه، وما استحسن عرفًا من مُحسّنات عصره وأوانه، ولولا تغيّر الأحوال والعادات لكان المتقدّم كفى المتأخّر تكلّفها، وإنّما حظ المتأخّر أن يعاني نشد الشارد، مع حفظه، وجمع المتفرّق بلحظه، ثم يعرض ما تقدّم على حكم زمانه، وعادات وقته وأوانه، فيثبت ما كان موافقًا، وينفي ما كان مشاققًا، ثم يستمدّ خاطره في استنباط الزوائد، واستخراج الفوائد، واختراع ما به السهولة، وابتداع ما يبلغ رب البصائر مأمولة. (طهطاوي، اكا١، ٢٦٠، ٢٥)
- الصدقة الجارية، خصّها بعض العلماء بالوقف، وجعلها من أدلّة تشريعه، وقال بعدم الوصيّة في معنى الصَدَقة، وبعدم دخول صدقة التطوّع، والقرينة دالّة على العموم، لا سيّما إذا كان الحديث في معرض فضائل الأعمال، فالعبرة بعموم لفظه، فالمدار على أن تكون الصَدَقة جارية مستمرّة باقية مخلّدة، لا ينقطع

نفعها، ولا يمتنع من الدرّ ضرعها، كحفر الآبار في أي محل من المحال، حيث يصير النفع بها، رصدت على جهة أم لم ترصد، وغرس الأشجار التي يتظلّل بها، وإجراء الأنهار، وتسليك الطرق، وجميع الأفعال الخيرية الدائمة، فالصدقة الجارية بهذا المعنى جامعة لأكثر أركان المنافع العموميّة، والأوقاف داخلة فيها، مما يرصد للمساجد والمارستانات، ونحو ذلك مما يبتغي به الواقف وجه الله تعالى، حتى يكون من المنافع العمومية، والباقيات الصالحات، والأعمال الحسنات، فإن كثيرًا من أرباب اليسار يحرصون على بناء المساجد والمدارس، ويحبسون عليها الدور والخانات والحوانيت وغيرها، ويكتبون أسماء عليها ليتخلّد ذكرهم، ويذكر في الصحف أهل الخير خيرهم، فإذا كان هذا البناء وما يرصد عليه من وجه حلال طيّب، كان من مصداق الحديث، يعني من الصدقات الجارية النفع والثواب، وإلّا بأن كان بوجه الاغتصاب أو كان لمجرّد الفخر، كان راصده مجرّدًا عن الآخر، مجازى بالعقاب، فلو كان صاحبه ردّ المال على أربابه لكان أولى. وكذلك من تظاهر بصرف ماله على الفقراء، كمن يرسل إلى نظار الجوامع والمساجد أشياء جسيمة لا تصل إلى أربابها المحتاجين إليها، بل أخذها من لا يستحقّها، ويظنّ مرسلها أن صدقته صادفت محلًا، فقد تساهل في صدقته، إذ قد تعدّت مصارفها الحقيقية، فأولى من هذه الصدقات الظاهرية صرف الأموال في منفعة عموميّة حقيقية يكون فيها الغبطة والمنفعة للفقراء والمساكين، بحيث تعود عليهم مستمرّة لا منقطعة. (طهطاوي، اكا١، ٢٧١، ٢١)

- معلوم أنّ الولد الصغير مستعدّ بأصغريه إلى استكمال أكبريه، فيحتاج إلى التربية، التي هي صفة المربّي الذي يقيمه الوليّ لتأديب الصبي فيها يقصد منه، فيجب على الولي أن يتأمّل في حال الصبي، وما هو مستعدّ له من الأمال ومتهيّئ له منها، فيعلم أنّه مخلوق له، لحديث: "اعملوا فكل مُيسَّر لما خلق له"، فلا يحمله على غيره، فإنّه إن حمله على غير ما هو مستعدّ له لم يفلح فيه عادة، فيفوته ما هو متهيّئ له، فإذا رآه حسن الفهم صحيح الإدراك جيّد الحفظ واعيًا، فهذا من علامة قبوله للعلوم والفنون وتهيّئه لها، فلينقشها في لوح قلبه ما دام خاليًا، فإنها تتمكّن من القلب وتستقرّ فيه وتزكو معه، وإن رآه بخلاف ذلك من كل وجه، علم أنّه لم يخلق لذلك، فإن رأى عينه طامحة إلى صنعة من الصنائع مستعدًا لها، قابلًا عليها، وهي صناعة مباحة نافعة لأهل وطنه، فليمكّنه منها، وهذا كله بعد تعليمه المعارف الابتدائية التي يشترك فيها كل فرد من أفراد الجمعية التأنّسية، وهي الكتابة والقراءة، وما يحتاج إليه في دينه من العقائد وغيرها، وأصول الحساب، ونحو ذلك من السباحة والعوم، والفروسية وأسبابها من ركوب الخيل والرمي واللعب بالرمح والسيف وأشباه ذلك من آلات الحرب، ليتمرّن على وسائل الدفع عن وطنه والمحاماة عنه، فإن هذه الأشياء من المنافع العمومية التي ينبغي تمرين الأطفال في زمن الشبوبية عليها. هذا بالنسبة للذكور، وأمّا بالنسبة للبنات فإن وليّ البنت يُعلّمها ما يليق بها من القراءة وأمور الدين وكل ما يليق بالنساء من

خياطة وتطريز وإن اقتضى حال البلاد تعليم النساء الكتابة وبعض مبادئ المعارف النافعة في إدارة المنازل، فلا بأس بتعليم الحساب وما أشبهه لهنَّ ويشترك الصبيان والبنات في تعليم الأخلاق والآداب وحسن السلوك. (طهطاوي، اكا١، ٢٩٦، ٢٨)

- إعلم أنّ ما عبّرنا عنه هنا بالمنافع العموميّة يقال له في اللغة الفرنساوية "اندوستريا"، يعني التقدّم في البراعة والمهارة، ويعرف بأنه: فن به يستولي الإنسان على المادّة الأولية التي خلقها الله تعالى لأجله، مما لا يمكن أن ينتفع بها على صورتها الأولية، فيجهّزها بهيئات جديدة يستدعيها الانتفاع وتدعو إليها الحاجة، كتشغيل الصوف والقطن للباس الإنسان، وكبيعهما. فبهذا المعنى يقابل "الأوندستريا"، وتكون عبارة عن تقديم التجارة والصناعة، فيقال: الملك الفلاني يشوق الزراعة "والأوندستريا" أي التجارة والصناعة، يعني يسعى في تقديم المنافع العمومية. وتطلق بمعنى آخر أعمّ من الأول، فتعرف بأنّها: فنّ الأعمال والحركات المساعدة على تكثير الغنى والثروة، وتحصيل السعادة البشرية. فتعمّ التشغيلات الثلاثة الزراعية والتجارية والصناعية وتقديمها، فتكون مجمع فضائل المنافع العمومية، وكثرة التصرّف والتوسيع في دائرتها. ثم إنّ براعة المنافع العمومية بالمعنى العام متولّدة من كون الإنسان له اختيار وميل إلى ما فيه نفعه، وإلى قضاء وطره، وإلى تحصيل حوائجه المعاشية، وأنّه محل لهذه الفضائل. (طهطاوي، اكا١، ٣٤٣، ٤)

- اختراع العرب "للبصلة" من المنافع العمومية المتأخّرة التي كان لا يعرفها المتقدّمون، ومع ذلك فاهتدوا، كغيرهم، بالنجم، ووصلوا إلى الأقطار القاصية، كالصوريين الذين نحن بصددهم، وذلك أنّه لما ظهر الإسلام واستولى العرب بالفتوحات على ممالك الدنيا برًّا وبحرًا تأهّلوا لقبول التمدّن الذي كانت آثاره لم تزل موجودة في الدنيا عقب انقراض دولة الروم، فتصدّوا للأسفار البحرية، وأظهروا الحروب، وفازوا بظفر الفتوح، وكانوا كالرومانيين في مبدأ أمرهم، فركبوا السفن، وجنّدوا الجنود، وشنّوا الغارات، واستداموا في الأزمان والأماكن على تجشّم الأخطار واقتحام البحار للتمتّع بالتجارة، واخترعوا "بيت الإبرة" التي أعانت على الأسفار، فكانت تجارتهم في القرن الثالث في الأقطار المشرقية تنمو وتزيد في البحر المتوسط، وقد لاحت أعلام الخلفاء على بحر الهند، فتصدّى تجار العرب للتجارة في جميع البلاد. (طهطاوي، اكا١، ٣٦٨، ١٧)

- حيث كانت التجارة من منابع الثروة العظيمة، فلا شكّ أن صاحب الاشتغال بها، الباذل همّته وسعيه فيها، ذهنه مصروف إليها بالكلية، ففكره عادة ملهى عن الأفكار الباطلة التي يتسبّب عنها هدم بنيان الأمة بالفتن والشرور، ومتى كانت التجارة متّسعة في مملكة تنصرف الهمم إلى التشبّث بالأرباح الحقيقية، وتشتدّ الرغبات في الأسباب والمسبّبات المكوّنة لاتّساع رؤوس الأموال، وفي تمكين القوة الصناعية بالقوى العلمية، من كل ما يسهل طرق المكاسب ويحوّلها إلى درجات كمالية، مما يهتمّ به الآن بالنظر لتقديم المنافع العمومية أصالة والمنافع السياسية تبعًا. وقد اختلفت هذه الأزمان

الحديثة عمّا كان يجري في الأزمان القديمة من صرف المساعي والهمم في تسهيل وسائل الدولة بالأصالة مما يكون لمنافع الرعيّة حاصلًا غير مقصود، فقد دلّت التواريخ على أن المخترعات الجديدة في الدول المتأخّرة لم تخل عن مقابل لها من بعض الوجوه في الدول القديمة، كالطرق الحديدية والتلغراف ونحوها، فكان البريد وحمام الرسائل قائمًا مقامها في مصالح الدولة. وكذلك هجن الثلج والمراكب المسفرة بالثلج في البحر "لشر ابخانة" السلطنة المصرية، وكذلك المناور لاستطلاع أخبار العدو والاحتراس منه، والمحرقات للزروع والمراعي لقطع رجاء العدو المريد الإغارة على بلاد السلطنة، فجميع هذه إنما كانت منافع سلطانية كما سيعلم. (طهطاوي، اكا١، ٥٠٠، ٢٦)

- أعظم حريّة في المملكة المتمدّنة حرية الفلاحة والتجارة والصناعة، فالترخيص فيها من أصول فن الإدارة الملكيّة، فقد ثبت بالأدلّة والبراهين أن هذه الحرية من أعظم المنافع العمومية، وأن النفوس مائلة إليها من القرون السالفة التي تقدّم فيها التمدّن إلى هذا العصر، وأن أصعب ما على العاقل الذي يفهم منافع هذه الفنون أن يرى تضييق دائرتها، ولكن قد يكون سبب التضييق في ذلك أن ملوك المملكة الموجود فيها ذلك يرون رعاياهم ليسوا أهلًا لهذه الرخصة، لعدم استكمال التربية الأهلية فيها، وأنهم ينتظرون تقدّم التربية وصلاح حال الأهالي ليبيحوا لهم رخصة اتّساع الدوائر الزراعية والتجارية والصناعية، لأن تهذيب الأهالي وتحسين أحوالهم يكسب عقولهم الرشد والتصرّف في العمليات المتّسعة. (طهطاوي، اكا٢، ٤٧٥، ٢٤)

منافع فن اللغة

- من منافع فنّ اللُّغة التوسُّع في المخاطبات والتمكُّن من إنشاء الرسائل بالنظم والنثر، ومن عجائبه التصرُّف في تسمية الشيء الواحد بأسماء مختلفة لاختلاف الأحوال؛ كتسمية الصغير من بني آدم: ولدًا وطفلًا، ومن الخيل: فلْوًا، ومُهْرًا، ومن الإبل: حُوَارًا وفَصيلًا، ومن البقر: عجلًا، ومن الغنم: سَخْلة وحَمَلًا وعَنَاقًا، ومن الغزال: خِشْفًا ورَشَأ، ومن الكلاب: جَرْوًا، ومن السّباع: شِبلًا، ومن الحمير: جحشًا وتَوْلَبًا وهَنْبَرًا. (مخان، بصل، ٦٠، ٥)

منافق

- المنافق إيمانه على لسانه فقط. (نابلسي، رق، ٢٢، ١١)

- إن عمل بالتوحيد عملًا ظاهرًا وهو لا يفهمه أو لا يعتقده بقلبه فهو منافق، وهو شرّ من الكافر الخالص: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ (النساء: ١٤٥). (وهاب، عس، ١٧٩، ١٧)

منامات

- تعبير المنامات، فهو العبور من ظاهر الصورة التي يراها في منامه، كالسيف مثلًا إلى باطن تلك الصورة وهي المولود، وكذلك في صورة الغائط إلى صورة المال الحرام ونحو ذلك. وكذلك إذا رأى الإنسان في يقظته شيئًا في عالم الحياة الدنيا، فإنّ صورة ذلك الشيء ليست حقيقة في ذاتها فينبغي له العبور منها إلى صورتها الحقيقية إن أراد فهم الحقائق والأسرار الإلهية، فإنّ هذه الأشياء كلها أمثلة

مضروبة لنا لفهم شيء واحد عظيم. (نابلسي، أش، ٢٠٨، ٧)

منتسب

- من شواهد ما ذكرناه كلام الفقيه ابن زياد الشافعي اليمني في فتاواه حيث سئل عن مسئلتين أجاب فيهما البلقيني بخلاف مذهب الشافعي، فقال في الجواب إنّك لا تعرف توجيه كلام البلقيني ما لم تعرف درجته في العلم، فإنّه إمام مجتهد مطلق منتسب غير مستقلّ من أهل التخريج والترجيح، وأعني بالمنتسب من له اختيار وترجيح يخالف الراجح في مذهب الإمام الذي ينتسب إليه، وهذا حال كثير من جهابذة أكابر أصحاب الشافعي من المتقدّمين والمتأخّرين. (دهلوي، رد، ٢٠، ٧)

مندوب

- يرسم المندوب بأنّه: الذي يثاب فاعله، ولا يعاقب تاركه. (طهطاوي، اكا٢، ٧٢١، ٣)

منسوب

- إنّ المنسوب هو الملحق بآخره ياء مشدّدة كما عبّر ابن الحاجب في الشافية ولا يمنع ذلك وجود أن لأنّها إنّما تمحضه للاستقبال حيث كان غير مأول. (أسير، رشه، ٣٥، ٤)

منصات

- للذات الغيب المطلق تجلّيات وتنزُّلات وتعيُّنات وظهورات، تسمّى: بالمراتب والتعيُّنات، والمجالي والمنصّات، والمظاهر، وهي الأسماء الإلهية والمخلوقات الكونية، من العقل الأول إلى آخر مخلوق، لو كان للمخلوقات آخر، ولا آخر لها. (جزائري، مواف٢، ٦٠٢، ٢٠)

منصب ملوكي

- كان المنصب الملوكي في أول الأمر في أكثر الممالك انتخابيًا بالسواد الأعظم وإجماع الأمّة، ولكن لما ترتّب على أصل الانتخاب ما لا يحصى من المفاسد والفتن والحروب والاختلافات اقتضت قاعدة كون درء المفاسد مقدّمًا على جلب المصالح اختيار التوارث في الأبناء وولاية العهد، على حسب أصول كل مملكة بما تقرّر عندها، فكان العمل بهذه الرسوم الملوكية ضامنًا لحسن انتظام الممالك. (طهطاوي، اكا١، ٥١٩، ٢٣)

منصف

- أمّا المنصف فهو إسم لما طُبِخ من ماء العنب حتى ذهب نصفه إذا غلى واشتدّ وقُذِف بالزبد. (جبرتي، رش، ٥٩، ٢٥)

منطق

- إعلم أنّ المنطق في الأصل يطلق بالاشتراك على معان ثلاثة: الأول الإدراك، والثاني القوة العاقلة، والثالث التلفّظ، ثم نقل إلى تلك القواعد للمناسبة بينها وبين المعنى الأصلي، وهي بالنسبة للمعنى الأول أنّه بها يصيب الإدراك، وبالنسبة للمعنى الثاني أنّه بها تتقوّى القوة العاقلة وتكمل، وبالنسبة للثالث أنّه بها تكون القدرة على التلفّظ بالعلوم. (بيجوري، حبم، ١٨، ٨)

- المنطق علم يعرف به صحيح الفكر وفاسده. وموضوعه المعلومات التصوُّرية والتصديقية. وهو يبحث عن العوارض الذاتية اللاحقة لها.

وينحصر في أربعة أبواب. أولها الكلّيّات الخمس. والثاني القول الشارح. وهما من باب التصوُّر. والثالث القضية. والرابع القياس. وهما من باب التصديق. وما سوى ذلك ملحق به لعلاقة بينهما. (يازجي، قم، ٣، ٥)

- في المنطق: هو علم يبحث فيه عن المعلومات التصوريّة والتصديقية من حيث توصيلها إلى غيرها، والمشهور أن واضعه أرسطو الحكيم المسمّى أيضًا أرسطاطاليس، وفي كتب الفرنساوية أن أرسطاطاليس هو الذي قد كمل هذا الفن، وأن أفلاطون أيضًا هذّبه، وأن زنون وضعه، ونسبة هذا العلم للقلب كنسبة النحو للسان، والعروض للنظم، ونحو ذلك، ولهذا العلم مباد ومقاصد، فمباديه: التصوّرات والتصديقات، ومقاصده: التعريفات والأقيسة. (طهطاوي، اكا٢، ٢٣٩، ٢)

- علم المنطق علم يحصل به الاعتصام عن الخطأ في الفكر، كما أنّ علم النحو علم يحصل به الاعتصام عن الخطأ في اللسان، وكل منهما يستعان به على فهم معاني الكتاب والسنّة، فينبغي التكلُّم على البسملة أيضًا بما يناسب علم المنطق فنقول: إن قيل إذا كانت جملة البسملة تُسمّى خبر أو قضية فمن أيّ القضايا هي؟ فالجواب أن ذلك مختلف بالاعتبار وذلك أنّه إن قدّر المتعلّق نحو ابتدئ أو أؤلّف كانت قضية شخصية لأنّ المحكوم عليه فيها مشخّص معيّن، كما هو ضابط القضية الشخصية، وإن قدّر نحو يبتدئ كل مؤمن، كانت قضية كلّية لأن المحكوم عليه فيها كلّي، وقد سوّر بالسور الكلّي كما هو ضابط القضية الكلّية، وأن قدر يبتدئ بعض المؤمنين كانت قضية جزئية، لأنّ المحكوم عليه فيها جزئي وقد سوّر بالسور الجزئي كما هو ضابط القضية الجزئية، وإن قدر نحو يبتدئ المؤمن بقطع النظر عن الكلّية والجزئيّة كانت قضية مهملة، كما هو ضابط القضية المهملة. (دحلان، رسب، ٢٥، ٢)

منفعة

- قال فقهاؤنا في تعريف العارية بأنّها تمليك منفعة مؤقّتة لا بعوض خرج به تمليك الانتفاع، لأنّ مالك المنفعة له أن يستوفيها بنفسه أو بغيره بخلاف مالك الانتفاع، كسكان المدارس والزوايا والرباطات فإنّهم لا ينتفعون إلّا بأنفسهم وليس لهم أن يواجروا ذلك أو يعيروه لغيرهم، قال الدسولي فالانتفاع هو الذي قصد به المعطي خصوص من قام به الوصف أو خصوص ذات المعطى له بالفتح، كسكنى بيوت المدارس استوفاها المعطى له بنفسه أو بغيره فله أن يعيرها أو يستأجرها لمثله. (سنوسي، مدر، ١٤٤، ٧)

- عن فقهائنا أنّ الحبس على نوعين: فمنه ما قصد به المحبس خصوص تمليك الانتفاع لمن قام به الوصف، كتحبيس الدار لسكنى إمام ومدرّس وتحبيس المدرسة لسكنى من يشتغل بقراءة العلم وتحبيس التكايا لسكنى الفقراء، فهؤلاء لا يجوز لهم أن يهبوا انتفاعهم ولا يعيروه المدة الطويلة ولا أن يواجروه، ومنه ما قصد به المحبس تمليك المنفعة كالحبس على شخص وعلى أعقابه وأعقاب أعقابه، فهذا تجوز فيه الهبة والإجارة والإعارة. ومن هذا الفرق بين المنفعة والانتفاع شرعًا يظهر الفرق بين مطلق الهبة وبين الاستعمال والسكنى. (سنوسي، مدر، ١٤٩، ٨)

منفعة بعوض

- العارية مؤداة ترجع لربّها ولا يتركها المستعير عنده بعد قضاء وطره أو انقضاء مدّته (موت ذي المنفعة)، لأنّ المالك خصّه بها، فإذا مات انقضت، وقد قرّر الفقهاء في المنفعة بعوض أن من اكترى دارًا لسنة فيسكنها ستة أشهر ثم فلس أو مات قبل أن ينقد شيئًا فلربّها محاصة الغرماء في الستة الأشهر المسكونة، ثمّ هو أحقّ بداره انقضاء مدة الانتفاع يرجع به الحق للمالك من غير خلاف. (سنوسي، مدر، ١٤٧، ٢٤)

منفعة الشعر

- أمّا منفعة الشعر عند العرب فإنه كان ديوانهم الوحيد، ومجمع سياستهم الفريد، لأنهم كانوا يرجعون إليه عند اختلافهم في الأنساب والحروب، فكان مستودع علومهم، وحافظ آدابهم، ومعدن أخبارهم، ولم يزل له عند المتأخّرين هذه المزية. (طهطاوي، اكا٢، ٤٠٥، ٢٣)

منفعة العقار

- منفعة العقار في شريعتنا مذكورة في أبواب مختلفة وعلى وجوه مختلفة لأنها في الأصل إمّا أن تكون لمالك العقار تابعة لملكيته بالثمن أو العطية الشاملة للهبة والصدقة، وتقدّمت في الكلام على الملك العقاري، أو تكون منفعة العقار قائمة بنفسها في مقابلة عوض كالكراء الشامل لأنواع من الخلوات الآتية وتولية الإنزال وسائر التروك، أي ترك حق الانتفاع للغير بالتخلّي كالبركة والملاحة، وسبق الكلام عليهما، والجلسة والجزاء الآتيين على رأي، وكذلك المساقاة وهي قيام بمؤونة النبات من شجر ونحوه بقدر من الغلّة، والمغارسة وهي عقد على تعمير أرض بشجر بقدر معلوم أو بجزء من الأصل، ورهن الاستغلال وهو ما ينتفع به مرتهنه مدّة بقاء المال في ذمّة الراهن. (سنوسي، مدر، ١٣٧، ٢)

منفعة عموميّة

- لما كان من الواجب على كل عضو من أعضاء الوطن أن يُعِين الجمعية بقدر الاستطاعة، ويبذل ما عنده من رأس مال البضاعة لمنفعة وطنه العمومية، وينصح لبلاده ببثّ ما في وسعهم من المعلومية، بذلت جهدي، وجدْتُ بما عندي، وجلت في مضمار المحسنات، وقلت: إنما الأعمال بالنيّات، علمًا بأن من خدم وطنه برهة من الزمن، عطف عليه بتنسيق أحواله الوطن، ومن المعلوم أن طرائق خدمه عديدة، وكلها سديدة مفيدة، وأدناها يرجع إلى تحريض من يعي. (طهطاوي، اكا١، ٢٤٧، ٢)

منقطع

- المقطوع هو: الموقوف على التابعي، قولًا أو فعلًا، متّصلًا كان أو منقطعًا، وليس بحجّة، والمنقطع: ما سقط من رواته واحد قبل الصحابي. (سنوسي، موم، ٥٠، ٢)

منكر من اللغة

- معرفة الضّعيف والمنكر والمتروك من اللُّغات: فالضّعيف (من اللغة): ما انحطّ عن درجة الفصيح، والمُنْكر: أضعف منه وأقلّ استعمالًا، بحيث أنكره بعض أئمّة اللُّغة ولم يعرفه. والمتروك: ما كان قديمًا من اللُّغات، ثمّ تُرِك واستُعمِل غيره، وأمثلة ذلك كثيرة في كتب اللُّغة. (مخان، بصل، ١٦١، ٧)

منهج شرعي

– كانت العامّة في مبدأ الأمر أنكرت تلك التنظيمات (الحديثة) إنكارًا كليًا حتى ظهر في بعض جهات المملكة مبادئ الاضطراب، وسبب ذلك أنّ عمّال تلك الجهات وغيرهم ممن له فائدة في التصرّف بلا قيد ولا احتساب لمّا تيقّنوا أنّ إجراء الإدارة والأحكام على مقتضى التنظيمات مما يخلّ بفوائدهم الشخصيّة، دسّوا للعامّة من قول الزور والغشّ ما ينفرهم منها مثل قولهم هذا شرع جديد مخالف لشريعة الإسلام، وأعانهم على ذلك من كان له من الدول الأورباويّة فائدة في عدم نجاح سعى الدولة في تحسين أحوال ممالكها، فالدولة العليّة عوض أن تغتنم تلك الفرصة وترجع إلى استبدادها كما وقع في بعض الممالك أكذبت تلك الظنون الفاسدة بإرسال فخر علماء ذلك العصر وأتقاهم أعني شيخ الإسلام المقدّس عارفًا بك إلى جهات الاضطراب لوعظ الناس وأمرهم بالطاعة والامتثال، فخطب بذلك على المنابر وبيّن للناس أن تلك التنظيمات ليست خارجة عن المنهج الشرعي، وما هي إلّا ضبط للسياسات الشرعية التي كانت أهملت، وأنّ الداعي إليها ليس إلّا تحسين إدارة المملكة وحفظ حقوق الأمّة في النفس والعرض والمال وكفّ الأيدي الجائرة من الولاة ونحو ذلك من المصالح، فانقادت الرعيّة عند ذلك وسكنت واستمرّ العمل بالتنظيمات في سائر الجهات بقدر الإمكان. (تونسي، أقوم، ٣٤، ١٧)

منيّة

– المنية وبعضهم يصحّفها المنيّة، والرسم واحد في هذه القضية، فإنّ المنيّة بالتشديد هي الموت، وبالتخفيف بمعنى الأمنيّة. (نابلسي، حن، ٥٦، ٦)

مهاجر

– عن ابن عمرو مرفوعًا: "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه". (وهاب، كب، ١١، ٩)

مهاجرة

– الأمم لم تبلغ ما هي عليه الآن إلّا بعد أن تقلّبت عليها الأحوال وحملت مشقّات دور الاستبداد عقيب الدور المسمّى بالحكومة الأبوية وهي كحكومة قبائل البادية في كل زمان وبعد أن يتسنّى لأقوى حاكم من حكّام القبائل أو القطائع التسلّط بقوّة التدبير أو السيف على عدّة منها يقبض على عنان إدارتها بالبطش بالمقاومين والأعداء والتغلّب على الأضداد والمناظرين فيصبح أمره قضاء نافذًا وقانونًا جاريًا. ولا يلبث من أدرك من السطوة هذا الشأو وبلغ من الاستبداد هذا المبلغ أن يساق بطبع النفس وحب الفخر والتنعّم والرفه إلى الإسراف والتبذير طلبًا لمجد النصر والفتوحات ورخاء الترف وإرضاء لهوى النفس، أو دفعًا لمحن والقيام بأعمال لا يتيسّر له القيام بها إلّا ببذل أموال غزيرة وإشغال كثيرين من الأمة في خدمته وإنفاذ أمره، وإن لم يكن فيه شيء من الخير لها فيضعف قوة شعبه بما يلقي على عواتقه من الأثقال المالية وما يشغل بأموره من قوّتها التحصيلية حال كون عمّاله وأعوانه وحاشيته ينهجون منهجه ويحذون حذوه، فينقص تحصيل الأمة عن احتياجها فيلجأ الفلّاح إلى الاستقراض بالرباء الفاحش لسدّ عوزه ودفع مطالب من استبدّ فيه، فينشأ

عن ذلك طبعًا وقوع أهل الزراعة إذا كانت البلاد زراعية وأرباب الصناعة إذا كانت صناعية تحت حمل من الدين تنحني بثقله أظهرهم وتسلب راحتهم وتضيع قوّتهم، وإذا طالت هذه الحال تفسد الهيئة الاجتماعية وتكثر المهاجرة ويخرب العمران. (سبستاني، فجل٢، ٧٠٢، ٥)

مُهْتَدٍ

- المهتدي هو الذي حصل على الهداية بالدليل العقلي والبرهان. والأهدى هو الذي حصل على الهداية بتصديق الرسول والإيمان، والأعظم هدي هو الذي حصلت له الهداية بالكشف والعيان. (جزائري، مواف١، ٢٥٨، ١)

مهمل

- المهمل على ضربين: ضرب لا يجوز ائتلاف حروفه في كلام العرب البتَّة، وذلك كجيم تؤلَّف مع كاف، أو كاف تُقدَّم على جيم، وكعين مع غين، أو حاء مع هاء أو غين، فهذا وما أشبهه لا يأتلِف. والآخر: ما يجوز تألُّف حروفه؛ لكنَّ العرب لم تقُلْه؛ كـ عَضَخ، فهذا يجوز تألُّفه وليس بالنَّافر؛ ألا تراهم قد قالوا: خَضَع، لكنَّ العرب لم تقل: عَضَخ. وأهل اللُّغة لم يذكروا المهمل في أقسام الكلام، وإنَّما ذكروه في الأبنية المهملة التي تستعملها العرب. (مخان، بصل، ١٦٨، ٤)

مهندس

- لا نعني بالمهندس من له إلمام ما بأشكال إقليدس ومقدرة على حلّ مشاكل مثلّثاتها ومربّعاتها بقوّة البراهين الموضوعة لها. بل من له إلمام تام بكل العلوم الهندسية والحسابية. بحيث يمكنه الوصول فيها إلى معرفة أوضاع هذا الكون الخِضَم وأبعاده ومساحاته وحوادث دورانه أفرادًا وإجمالًا. وبذلك يستطيع إرشاد غيره إلى معرفة عظائم هذا العالم الكبير وإلى إدراك سموّ العناية التي علقت ميزانه على عاتق الجاذبية. (مرّاش، غبح، ١٢٣، ٨)

مواد القضايا

- إنّ مواد القضايا أي كيفيّاتها التي هي الضرورة والإمكان والدوام والإطلاق مطلقة ومقيّدة بغير المحمول والامتناع. (بيجوري، حبم، ٩٦، ١٨)

موارد الأموال

- هذه الأرباح أيضًا معدّة لتكوين الإيراد الذي يخرج منه إرزاق الأشخاص المنتجين وغير المنتجين، يعني جميع أهالي البلدة مُكْتسِبة ومرتَزِقة، فمدار مؤنة الأهالي جميعهم على الأعمال المنتجة، يعني موارد الأموال، فكل إنسان أخرج من ماله شيئًا وجعله رأس مال في زراعة أو تجارة فلا يكون غرضه منه إلّا تربيح هذا المال، فلا يصرف منه إلّا للعمّال المنتجين الذين ينض هذا المال بعملهم، فإذا صرف رأس المال على العمل أنتج مما صرفه جزءًا بوصف الربح يعود على العمّال في نظير أجرتهم، فربح الشغالة إنّما هو ناتج من عين عملهم لا من رأس مال المالك، فإذا أراد المالك أن يستخدم خدمًا لعمل غير منتج وجعل لهم مرتّبًا فصرف هذا المرتّب خارج من أصل ماله فيدخل في الحساب ضمن المال المبقى لنفقته، فليس ما ينفق على الخدم من ربح

عملهم كأرباب العمل المنتجين، فأرباب الأعمال غير المنتجة وأرباب البطالة يتعيّشون جميعًا من إيراد واحد له موردان: الأول: محصول الربح السنوي الوارد لصاحبه في مقابلة مال أرضه أو ربح ماله، والثاني: المال الذي يخصّ العامل في نظير عمله بقصد التعيّش به الذي هو عبارة عن رأس مال العمل. (طهطاوي، اكا١، ٣٢٧، ٣)

موافقة الضدين

- قال التفتازاني في المطول ليس المراد بالمتضادين ههنا الأمرين الوجوديين المتواردين على محل واحد بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض بل أعمّ من ذلك وهو ما يكون بينهما تقابل وتناف في الجملة وفي بعض الأحوال سواء كان التقابل حقيقيًّا أو اعتباريًّا، وسواء كان تقابل التضادّ أو تقابل الإيجاب والسلب وتقابل العدم والملكة وتقابل التضائف وما يشبه شيئًا من ذاك، انتهى والمراد بموافقة الضدّين هنا صدق أحد الشيئين الذين بينهما نسبة من هذه النسب على الآخر كما يظهر من الأمثلة، فالوفاق على طبقة من الطباق وهو نوع لم يستخرجه أديب ولا ظفر به لبيب مع أن مهرة كل عصر صرفوا هممهم في استخراج الأقسام وصادة كل مصر نصبوا حبائلهم لتسخير الآرام فألهم الله تعالى أزاد جمع الضدّين ووفّقه بإصلاح ذات البين. (مخان، غبم، ٢٢، ١٥)

مواقع

- المواقع جمع موقع وهو مكان الوقوع، ولكل أرض من الأراضي المتجاورة موقع يغاير الأخرى، وهاته المغايرة هي التي قضت بالحقوق المختلفة. (سنوسي، مدر، ١٦٨، ١٧)

موالات العدو

- موالات العدو: هو أن تودّ العلّة ضدّ معلولها وتوجده، وأسماء هذه الأنواع الخمسة المتعلّقة بالعلل وتعاريفها المشعرة بوجه التسمية من اختراعات أزاد ما هي بترجمة للهندية كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا بَلْ أَحْيَآءٌ﴾ (آل عمران: ١٦٩). فالقتل سبب للموت وههنا صار سببًا لضدّه وهو الحياة. (مخان، غبم، ١٨، ١٢)

موت

- اختُلِف في الموت هل هو وجودي أو عدمي، فذهب الأشعري رحمه الله تعالى إلى الأول وعرّفه بأنّه كيفيّة أي صفة وجوديّة تضاد الحياة، فالتقابل بينهما تقابل التضاد، وذهب الإسفرايني والزمخشري إلى الثاني وعرّفاه بأنّه عدم الحياة عمّا من شأنه أن يكون حيًّا، فالتقابل بينهما تقابل العدم والمَلَكةِ ويدلّ للأول قوله تعالى ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾ (الملك: ٢)، وتأويل الخلق بالتقدير كما قاله من ذهب إلى أنّه عدمي خلاف الظاهر، وفي بعض الأحاديث أنّ الله خلق الموت في صورة كبش لا يمرّ بشيء إلّا مات، كما أنّ في بعض الأحاديث إنّ الحياة خلقها الله على صورة فرس لا تمرّ بشيء إلّا حيي، وهذا إنّما هو باعتبار التمثيل، وإلّا فالموت صفة للميت، كما أنّ الحياة صفة للحي والأولى التفويض في أمثال هذه المقامات. (بيجوري، تمر، ٩٢، ٥)
- الموت خاتمة كل الأحوال ونهاية الأعمال والآمال، فلم تزل الفواعل الطبيعية تصادم

مجال الحركة العضوية، ولم تبرح الأكوان الخارجية تعارض مجرى الأعمال الحيوية، حتى ينقطع الواصل ويتفرّغ الحاصل، إذ يكون الظاهر عاث بالباطن وعبث الراحل بالواطن فينحطّ الركن العضوي ويندكّ الواطد الحيوي. (مرّاش، سام، ١٧٤، ٢)

موثقون من العدول

- لا يخفى على من علم أهمّية الأملاك الغير المنقولة أنّ جميع الأملاك التونسية جرى التصرّف فيها بوجوه شرعيّة، ولجميعها صكوك محرّرة بالاعتبارات الشرعيّة، ملحوظ فيها شروط العقود الشرعية وموجباتها مع الاحتراز عن مفسداتها وما تنحلّ به من المقتضيات الشرعية، يكتبها الموثقون من العدول وهم الذين يعرفون طريق العمل بالأحكام الشرعية عند التعاقد، فيلاحظونها حتى تكون الحجج بيد أربابها على وجه يقضي بصحّته جميع القضاة الشرعيين، فيما عسى أن يعرض فيها من النوازل. (سنوسي، مدر، ٣٩، ١٧)

موجبات

- إعلم أنّ الموجبات عند المتأخّرين خمسة عشر وهي: الضروريّة المطلقة والمشروطة العامة والمشروطة الخاصة والوقتية المطلقة والوقتية المنتشرة والوقتية غير المطلقة والمنتشرة غير المطلقة والدائمة المطلقة والعرفية العامة والعرفية الخاصة والمطلقة العامة والوجودية اللادائمة والوجودية اللاضرورية والممكنة العامة والممكنة الخاصة، فالممكنتان لا ينعكسان عندهم كما تقدّم، والوقتية المطلقة والمنتشرة المطلقة لم يتكلّموا على عكسهما، والباقي وهو الأحد عشر هي التي تكلّموا عليها فتكلّموا على خمسة منها أولًا ثم على أربعة ثم على اثنتين كما لا يخفى. (بيجوري، حبم، ١٤٨، ١٨)

موجبات الثروة

- قال بعضهم: ومن موجبات الثروة، الهمّة، والصنعة، فإن الهمم الموجبة لها في المملكة يقال لها "القوّة المحصلة"، وهي مختلفة في الممالك، فبعض الممالك لا تكون ثروته أزيد من الأخرى، وذلك بنسبة تزايد القوة المحصلة لها ونقصها، والقوة المحصلة للثروة عبارة عن شيئين: سعي الإنسان، وموضوعة الأرض، فإذا نظر في الهيئة الاجتماعية وجد أن الأرض في جميع الأزمان على طبيعتها، وإنّما اختلفت باختلاف الأطوار الحاصلة، كاختراع السفن البخارية والطرق الحديدية واستعمال السلوك البرقية المسمّاة "بالتلغراف" في المخابرات، مما يخترعه الإنسان بواسطة توسيع دائرة العلوم والفنون، فيجعل الإنسان ما لا يمكن تحويله بطبيعته في طرز آخر، وبالتأمّل في أحوال الأمم المختلفة والممالك الداخلة في حوزة حكوماتها بعلم اختلاف الأمزجة والطباع من وجهين: الأول: إنّ أهالي الممالك التي تحت المنطقة الحارة ليست مثل الممالك التي تحت المنطقة المستجمدة، كالبلاد التي بأطراف القطب، في اللوازم الضرورية، فإن أهل المنطقة القطبية المتجمّدة تفتقر إلى زيادة الملبس للتحفّظ من تأثير البرد، بخلاف أهل المنطقة الحارّة فهي بعكسها مفتقرة إلى ما يقيها من تأثير الحرارة والرطوبة، وبخلاف أهل المنطقتين المذكورتين أهالي المنطقة المعتدلة. الثاني: إنّ طبيعة الأراضي والأقاليم ترشد الإنسان إلى وسائط متنوّعة في الصناعة، ونماء

النبات والحيوان إنّما يكون بالنسبة لأهوية المملكة الموجودة، هي فيها، وبعض الممالك مشهور بكثرة الطيور والمراعي النضرة والمعادن، وبعضها ليس فيها شيء من أسباب الثروة الطبيعية بالكلية، ومن الممالك ما تسهل المخابرات فيه بكثرة الأنهار، ومنها ما تشقّ فيه لعدم ذلك، فالإنسان لا يمكنه محوها، وإنّما بالقوة الصناعية العلمية يمكنه تحويل الحال إلى حالة أخرى، وحصول هذه الحالة واختراعها وبلوغها درجة كاملة كالتلغراف مثلًا، إنّما يكون بصرف المساعي والهمم، وكذا سائر الوسائل، كالسفن البخارية والطرق الحديدية وسائر المخترعات النافعة، فكلها من أعظم أركان القوة المحصلة، وتزايدها موقوف على ترقي الفنون والصنائع، وبعظم هذه القوة يرتقي بعض الأمم إلى درجة الثروة، ويضعفها تراجع الأخرى، فعمار المملكة موقوف على وصولها إلى الدرجة الكمالية، وذلك موقوف على اتّساع الدائرة الصناعية، وهو موقوف على تتميم الصناعات الموروثة سلفًا عن خلف، ونقل ما اخترع منها في الممالك إلى البلاد التي ليست فيها هذه الاختراعات موقوف على صرف الهمّة إليها والسعي، فالمدار في استكمال الثروة على السعي. (طهطاوي، اكا١، ٤٩٩، ٢١)

موجود

- يجوز أن يكون الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود أمرًا قائمًا بذاته هو حقيقة الواجب، ووجود غيره تعالى عبارة عن انتساب ذلك الغير إليه سبحانه، ويكون الموجود أعمّ من تلك الحقيقة، ومن غيرها المنتسب إليه، وذلك المفهوم العام أمر اعتباري عُدَّ من المعقولات الثانية، وجُعِل أوّل البديهيات. فإنْ قلت كيف يُتصوّر كون تلك الحقيقة موجودة في الخارج مع أنّها كما ذكرتم عين الموجود، وكيف يعقل كون الموجود أعمّ من تلك الحقيقة وغيرها؟ قلت: ليس معنى الموجود ما يتبادر إلى الذهن ويوهمه العرف من أن يكون أمرًا مغايرًا للوجود، بل ما يعبّر عنه بالفارسية وغيرها بهست ومرادفاته، فإذا فُرِض الوجود عن غيرها قائمًا بذاته كان وجودًا لنفسه، فيكون موجودًا بذاته، كما أنّ الصورة المجرّدة إذا قامت بنفسها فكانت علمًا وعالمًا ومعلومًا، كالنفوس والعقول، بل الواجب تعالى. (عاملي، كشك١، ٢٣٨، ١٢)

- إنّ الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود أمر واحد في نفسه وهو حقيقة خارجية، والموجود أعمّ من هذا الوجود القائم بنفسه، ومما هو متنسب إليه انتسابًا خاصًا، وإذا حمل كلام الحكماء على ذلك لم يتوجّه عليه أن المعقول من الوجود أمر اعتباري، هو وصف للموجودات وهو الذي جعلوه أوّل الأوائل البديهية. (عاملي، كشك١، ٢٣٩، ١٨)

- وليعلم وليّ وفقّه الله تعالى أنّ كل موجود عند سبب ذلك السبب محدث مثله، فإنّ له وجهين: وجه ينظر به إلى سببه، ووجه ينظر به إلى موجده وهو الله تعالى. فالناس كلهم ناظرون إلى وجوه أسبابهم. والحكماء والفلاسفة كلهم وغيرهم. إلّا المحقّقين من أهل الله تعالى كالأنبياء والأولياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام فإنهم مع معرفتهم بالسبب ناظرون من الوجه الآخر إلى موجدهم. ومنهم من نظر إلى ربه من وجه سببه لا من وجهه، فقال حدّثني قلبي عن ربي، وقال الآخر وهو الكامل:

حدّثني ربي. ومن كان وجوده مستفادًا من غيره فإن حكمه عندنا حكم لا شيء، فليس للعارف معوّل إلّا الله سبحانه وتعالى البتّة. (عاملي، كشك٢، ٢٣٦، ١)

- إعلم أنّ الفرق بين الوجود والموجود، عندنا، أمر لازم مُتعيِّن. فإنّ الموجودات كثيرة مختلفة، والوجود واحد لا يتعدّد ولا يختلف في نفسه وهو، عندنا، حقيقة واحدة، لا تنقسم ولا تتجزّأ ولا تتعدّد بتعدّد الموجودات. والوجود أصل، والموجودات تابعة له، صادرة منه، قائمة به. وهو المتحكّم فيها بما يشاء من التغيير والتبديل. ومعنى الموجود: شيء له الوجود، كما سنذكره، لا أنّه هو عين الوجود. وكلامنا إنّما هو في وحدة الوجود، لا في وحدة الموجود. فإنّ الموجود ليس واحدًا، بل فيه الكثرة. كما قال تعالى: ﴿وَٱذْكُرُوٓاْ إِذْ كُنتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ﴾ (الأعراف: ٨٦). (نابلسي، وج، ١٩، ٤)

- إعلم بأننا لم ندر بقولنا: إنّ الوجود هو الله تعالى، إطلاق لفظ الوجود على الله تعالى حتى يقال لنا: "إن أسماء الله تعالى توقيفية، أو غير توقيفية؟"، على حسب الخلاف الواقع في المسألة عند علماء الكلام. و"هل ورد في الأسماء الإلهيّة لفظ "الوجود" أو لم يرد؟". وإنّما أردنا "عبارة توصيلية" تخرج الأفهام عن إرادة المعاني التخيلية؛ فيحصل الانفصال عن معتقد "الفرقة الخيالية التصورية"، العابدين لصور خيالاتهم وعقولهم، كما سنذكره. وتلك العبارة هي لفظ "الوجود" الذي يعرفه كل أحد من أنّه الأمر الواحد الذي يصحّ أن يقال: إن كل شيء قائم به. فإذا قام به الشيء، يصحّ أن يقال لذلك الشيء: إنّه موجود. سواء تسمّى باسم الوجود، أو باسم الحق، أو باسم الله، أو بأي اسم سُمّي به. لكن لمّا رأينا اسم الوجود أقرب إلى فهم الفاهمين، أطلقناه حتى ينصرف إلى ذلك. الأمر القائم به كل شيء. وهو مستغن عن كل شيء، ومفتقر إليه كل ما عداه من الأشياء. فإذا انصرف الفهم إلى ما ذكرناه قلنا له: ذلك هو الله، عزّ وجلّ، لا غير. فلو كان هناك لفظ آخر يساوي لفظ الوجود في إفادة ما ذكرناه، غير لفظ الوجود، لقلناه، وأردنا به ما يفيده من المعنى المذكور. (نابلسي، وج، ٢١، ١٢)

- معنى "الموجود": الشيء الذي له وجود، أي وقع عليه إسم الوجود من غير أن يكون موصوفًا به، كما أنّ المضروب هو الذي له الضرب، أي وقع عليه فعل الفاعل، لا الذي اتّصف بالضرب؛ وإن كانت المضروبيّة وصفًا له في المعنى، كما أنّ "الموجوديّة" وصف للموجود في المعنى، لكن اللفظ لا يدلّ عليه، لأنّها صيغة اسم مفعول، لا صيغة يراد بها الاتّصاف بالوصف. (نابلسي، وج، ٦٠، ١٦)

- حاصل ما اتّفق عليه العارفون هو أن جميع الممكنات هالكة في حال وجودها حقيقة. إنّما الموجود بل الوجود هو الله تعالى، تجلّى فيها كما تجلّى الشخص الواحد في المرايا المتعدّدة، وليس لها جهة في "الموجوديّة" سوى هذا التجلّي. ومن هذه الجهة يطلق عليها لفظ "الموجود". (نابلسي، وج، ٩٨، ٢٤)

- عندنا معاشر أهل الحق من الأشاعرة وغيرهم الشيء هو الموجود، فإنّ الأمر باعتبار تحقّقه في نفسه يقال له شيء وباعتبار تحقّقه في الخارج يقال له موجود فهما متساويان ما صدقا، فكل ما صدق عليه الشيء صدق عليه

الموجود، وبالعكس فكل شيء موجود وكل موجود شيء، والمعدوم ليس بشيء سواء كان ممكنًا أو ممتنعًا لأنّ الأمور قبل وجودها لا ثبوت لها في نفس الأمر، خلافًا للمعتزلة فالمعدوم عندهم شيء لأنّ الأشياء قبل وجودها ثابتة في نفسها إلّا أنّها مستترة كاستتار الثوب في الصندوق، لذلك يقولون إنّ الحقائق ليست بجعل جاعل لم تتعلّق القدرة إلّا بظهورها لاستتارها قبل ذلك، وأمّا أهل السنّة فيقولون إنّها بجعل جاعل تعلّقت القدرة بوجودها لعدم ثبوتها قبل ذلك، وهذا كله إنّما هو في الشيء اصطلاحًا، وأمّا لغة فالشيء هو الأمر مطلقًا موجودًا أو معدومًا. (بيجوري، تمر، ١١٢، ٥)

- إنّ كلّ ما يطلق عليه إسم موجود في أي مرتبة من مراتب الوجود كان، ليس هو إلّا الحقّ - تعالى - ظاهرًا ومقيّدًا بحسب تلك المرتبة التي حصل الظهور فيها. فهو الظاهر في ملابسه اللبسية المتعيّن بأسمائه القدسية، والظهورات والتعيّنات والتقيّدات كلها؛ أمور اعتبارية عقلية لا وجود لها خارج العقل، كسائر الأمور المصدريّة. ولمّا ظهرت حقيقته المطلقة، مقيَّدة في بادئ الرأي والوهم وإلّا فهي مطلقة حالة الحكم عليها بالتقييد، ولا يكون العارف كاملًا؛ حتى يشهد الإطلاق في التقييد، والتقييد في الإطلاق، في آن واحد، انحجب من حيث تقييده عن نفسه، من حيث إطلاقه، فاشتاق المطلق إلى الاتّحاد بالمقيّد. (جزائري، مواف١، ١٠٥، ١٢)

- الموجود إسم مفعول هو الذي وقع عليه الوجود. فلا يجوز إطلاق لفظة موجود على الحق - تعالى - إلّا لضرورة تعليم ونحوه، وإذ قلنا الوجود ذات لا يقبل التعدُّد. فقولنا في المُحدَث موجود معناه له نسبة إلى الوجود، أو إضافة أو نحو ذلك. فالموجودات ما استفادت الوجود من الوجود الحق - تعالى - وإنّما استفادت المظهريَّة للوجود الحق، بمعنى أنها محال لظهوره. (جزائري، مواف٢، ٥٢٥، ٢٠)

- كل موجود قديمًا كان أو حادثًا فله ذات ومرتبة، فذاته حقيقته التي تقوم بها مرتبته، والمراتب أمور اعتبارية، ومرتبته هي حقيقته من حيث جمعها للأسماء والنسب والاعتبارات اللائقة بها، وهي التي تضاف إليها الآثار دون الذات الوجود المطلق من حيث هو مطلق، عن كل اسم ووصف ونسبة، لما تقرّر أنه لو كان التأثير للوجود المجرّد عن النسب لكان تأثيره إمّا بإيجاد مثله أو ضدّه وكلاهما محال، فتعيّن التأثير للمرتبة، وهي الألوهيّة، التي أمرنا بتوحيدها. (جزائري، مواف٢، ٥٣٩، ٢٠)

- العدم والوجود ليسا بشيء زائد على المعدوم والموجود. قال سيّدنا ومولانا في غير هذا الكتاب: الوهم يتخيّل أنّ الوجود والعدم صفتان راجعتان إلى الموجود والمعدوم، ويتخيّلهما كالبيت. والموجود والمعدوم قد دخلا فيه، ولهذا يقول: قد دخل هذا الشيء في الوجود بعد أن لم يكن. وإنّما المراد بذلك عند المتحذلقين أن معناه أن هذا الشيء وجد في عينه. فالوجود والعدم عبارتان عن إثبات عين الشيء أو نفيه. ثم إذا أثبت عين الشيء وانتفى فقد يجوز عليه الاتّصاف بالوجود والعدم معًا، وذلك بالنسبة والإضافة، فيكون زيد الموجود في عينه موجود كذا في السوق، معدومًا في الدار. فلو كان الوجود والعدم من الأوصاف

التي ترجع إلى الموجود، كالسواد والبياض، لاستحال وصفه بهما معًا. فثبت أنّ الوجود والعدم من باب الإضافات والنسب، فليسا بصفة قائمة بموصوف. (جزائري، مواف٣، ١٢٩٧، ١٥)

- لو ثبت للعالم القدم لاستحال عليه العدم. والعدم واقع ومشهود ومن ذلك قوله: العالم كلّه موجود عن عدم ووجوده مستفاد من موجد أوجده وهو الله - تعالى - فمحال أن يكون العالم أزلي الوجود، لأنّ حقيقة الموجود أن يوجد ما لم يكن موصوفًا عند نفسه بالوجود، وهو بالوجود وهو المعدوم لا أنّه يوجد ما كان موجودًا أزلًا فإنّ ذلك محال. فإذا العالم كله قائم بغيره لا بنفسه. ومنها قوله: الحق - تعالى - يقال في حقّه أنّه مقدّر الأشياء أزلًا ولا يقال في حقّه موجدها أزلًا. (جزائري، مواف٣، ١٢٩٨، ٥)

- سألني بعض الأخوان توضيح رسالة الغيب للعارف الشيخ صدر الدين القونوي، ربيب سيّدنا الشيخ الأكبر - رضي الله عنهما - فقلت: ... قوله: (إشارة الموجودات كلها هي الوجود). يعني أن كل ما يُسمّى موجودًا من محسوس ومعقول ومتخيّل وروح وجسم هو الوجود لا غيره، لأنّها كلّها نسب وإضافات للوجود والنسبة. والإضافة ليست غيرًا للمنسوب والمضاف إليه، لأنّها أمور معقولة لا تفيد زيادة فيما نسبت أو أضيفت إليه، ولكن علبة الحجاب والألف صير المعقول محسوسًا. قوله: (الوجود من الوجود). يعني أنّ الوجود الذي تقدّم أنّ الموجودات كلّها هي هو هو من الوجود، ويعني بالوجود الأول ظاهر الوجود، وهو الوجود المتعيِّن بالتعيّنات، الظاهر بالمظاهر، المسمّى بالوجود الإضافي وبنفس الرحمن. وبالوجود الثاني باطن الوجود، وهو الوجود الغيب البحت الذي لا عبارة عنه ولا إشارة. (جزائري، مواف٣، ١٣٥٤، ١٤)

موجود بنفسه

- ثم لما فرغ (النابلسي) من ذكر العارف الذي هو في مقام الصفات شرع في ذكر المستغرق الذي هو في مقام الذات، ولم يذكر حرفًا عاطفًا لعدم مناسبته مع ما قبله كأنه عالِم آخر على حدة فقال: (الموجود) بنفسه في حضرة تجلّي وجود الحق تعالى سبحانه وتعالى حيث هو في مقام العارف بعد فَقْدِ نفسه في نفس المتجلّي الحق سبحانه وتعالى حيث هو في مقام الصدّيق كما سبقت الإشارة (ما له) في نفسه (وجود) ولا في حضرة التجلّي عنده غير وجود المتجلّي من غير تجلٍّ لخروجه من الحضرات الإلهية واندراجه في غيب الهوية، فمقامه جحود مقام العارف كما قلت في هذا الوقت من النظم. (نابلسي، رت، ١٣٨، ٩)

موجود عيني

- الموجود العيني: مرتبة الذات، والوجود العلمي: مرتبة الصفات، والوجود القولي: مرتبة الأفعال، والوجود الرقمي: مرتبة الانفعالات. وهذه الأربع وجودات هي صورة الحق، وقد خلق الله تعالى آدم مشتملًا على هذه الصورة. (نابلسي، أش، ٨٢، ٧)

موجود مستور

- إنّ العدد، وإن تركّب من الواحد ليس الواحد من العدد، لأنّ العدد ما انقسم بمتساويين،

وليس العدد إلّا الواحد متنقلًا في مراتبه. فالواحد موجود في المراتب مستور، لأنّ المراتب تسمَّى اثنان وثلاثة وعشرة ومابة وألف إلى ما لا نهاية له. وليس إلّا الواحد متكرّرًا في مراتبه، فهو موجود؛ لأنّها ما قامت إلّا به. وهو مستور؛ لأن المراتب ما تسمَّى بالواحد، وإنما تسمَّى بأسماء أخر، وكذلك الوجود الحق، ما قامت الأشياء إلّا به، وليس هو من الأشياء، فهو موجود مستور، فهو موجود بالأشياء من غير ظرفيّة ولا حلول. وهو مستور بصورها وأسمائها، لأنها تسمَّى بأسماء غير الوجود الحق تعالى. (جزائري، مواف٢، ٨٩٥، ٢)

موجود مطلق خارجي

- إن قال قائل: "الوجود المطلق" لا يكون إلّا كلّيًا، فلو كان "واجب الوجود" أيضًا وجودًا مطلقًا، لزم أن يكون كليًا، فيلزم تعدّد الكلّي؛ والكلّي لا يتعدّد". قلنا: لا تعدُّد في الكلّي أصلًا. فإنّ الكلّي أمر اعتباري، عقلي. وإنّما يطلق الكلّي على الوجود المطلق، باعتبار ما يفهم من لفظ الوجود المطلق، من حيث كلية مفهوم هذا اللفظ في العقل، لا في الخارج. ويبقى الوجود المطلق إسمًا لوجود الواجب الذي في الخارج بالنسبة إلى وجودات الأشياء. فقيد الواجب هو معنى قيد المطلق، عندنا، كما هو مقتضى الشرع. فـ"الموجود المطلق الخارجي" موجود في الشرع، وغير موجود في العقل، لأنّ العقل، يعتبر إطلاقه قيدًا، ويسمّيه "الوجوب" ليميّزه عن قيود بقيّة الجزئيات، وهي: "الإمكان". والشرع هو الأحقّ أن يتبع دون العقل. فالوجود المطلق حينئذٍ له معنيان: أحدهما هو "المفهوم الكلّي العقلي"، ولم يقل أحد من الناس أصلًا بأنّه هو "واجب الوجود"، والثاني: هو "واجب الوجود" الذي تعتبر أهل النظر من المتكلّمين "قيد وجوبه" فيسمّونه "وجودًا جزئيًا" من جزئيات ذلك المفهوم الكلّي العقلي. ويرجّحون فيه اعتبار جهة العقل على اعتبار جهة الشرع، بل يردون ولا يقبلون فيه اعتبار جهة الشرع الوارد بإطلاقه، كما قدّمناه. (نابلسي، وج، ١٢١، ٧)

موجود مفقود

- (ساكن) لا حركة له من نفسه في باطنه ولا في ظاهره وقد زال اجتهاده بمحبّته زوال اتّكاله بمعرفته، فهو ساكن لا مجتهد ولا متّكل حتى لو ترك سكونه رجع إلى مقام المحبة وزال عنه طور المعرفة الذي لا حركة له فيه من نفسه، (والموجود) بربه (مفقود) عن نفسه فوجوده فقده فلا حركة ولا سكون، فكما زالت عنه الحركة زال عنه السكون أيضًا في مقام الفقد وقام وجود الحق تعالى مقام وجوده فهو الموجود المفقود. وهذا نهاية الوصول إلى الله تعالى، ومتى ترك فقده رجع إلى مقام المعرفة. (نابلسي، رت، ١١٧، ١١)

موجودات

- إنّ الوجود كما ذكرنا، عند العارفين، حقيقة واحدة قديمة. والموجودات كلها حقائق كثيرة مختلفة غير موصوفة بذلك الوجود الواحد القديم في نظر العارفين. لأنه لا يصحّ أن يكون القديم صفة للحادث. ولا يصحّ أن تكون الذات صفة للذات أيضًا. فإنّ الوجود عند العارفين: ذات مستقلّة بنفسها تظهر بالحوادث للحوادث، وتبطن عنهم بهم، وهي ظاهرة

لنفسها أزلًا وأبدًا. وليست هي عَرَضًا حتى تكون صفة للحوادث. ولا يصحّ عند العارفين أن تتّصف الحوادث بالوجود، لأنّه لولا الوجود لما كان حادِث أصلًا. فافتقار الحوادث إلى الوجود مانع من أن يكون الوجود صفة لها، إذ الصفة من شأنها أن تفتقر إلى الموصوف بها. فيلزم الدور في الافتقار، بأن يفتقر الوجود إلى الحوادث من جهة كونه صفة لها. والصفة قائمة بموصوفها، لا قيام للصفة بنفسها أصلًا. وتفتقر الحوادث أيضًا إلى الوجود من جهة قيامها به، وهو باطل محال. (نابلسي، وج، ٥١، ١٣)

- إنّ هذه الموجودات المحسوسة والمعقولة، إمّا أن يكون لها وجود هي قائمة به وسمّيت موجودات بإضافتها إليه، أو لا يكون لها وجود كذلك. فإن لم يكن لها وجود فمن المحال أن تسمّى موجودات لنفسها، وقد كانت معدومات، فصارت موجودات، في الحسّ والعقل. وإن كان لها وجود هي قائمة به، فذلك الوجود لا يخلو: إمّا أن يكون مستغنيًا عنها في كونه وجودًا، وهي كلها مفتقرة إليه في كونها موجودات، أو لا يكون كذلك. فإن لم يكن مستغنيًا عنها، ولا هي مفتقرة إليه، فليس هو بوجود أصلًا، لأنّها ما سمّيت "موجودات" إلّا لقيامها بالوجود، وافتقارها إليه، وهو مستغن عنها في كونه وجودًا. وهي كلها مفتقرة إليه في كونها موجودات. وليس مَعَنَا مَنْ هذا وصفه إلّا الله تعالى. فالله تعالى هو الوجود الصرف. (نابلسي، وج، ١٣٠، ١٥)

- حقيقة الوجود المُقيّد؛ هو الذات المتعيِّن تعيُّنًا نسبيًّا، والتعيُّن غيب محض في الذات المتجرِّدة. فإذا اقتضت ظهورها بتعيُّنها به؛ صار ما كان هو الذات العدم، هو الذات الوجود، وما كان غيبًا تعيّنًا ومظهرًا، فظهور المعدوم من العدم هو تعيُّن الذات الوجود. وتسمّى الذات عند هذا الاقتضاء: "الذات الوجود" وتُسمّى القضايا "موجودات" و"مراتب" فالوجود المطلق، عندما يتجلّى على أعيان الممكنات، وتنصبغ بنوره وينصبغ بأحكامها؛ يصير وجودًا مقيّدًا بالنسبة إلى الممكن، مع إطلاقه حالة تقييده بها، فهو المطلق المقيَّد، المتجرِّد المتعيِّن. قوله "الله" بدل بعض من كلٍّ، باعتبار كون الذات مادّة الوجود والعدم، وبدل شيء من شيء باعتبار كون الوجود عين الذات، وهو هنا إسم الذات الوجود المطلق، كما أن "الرحمن" إسم الذات، باعتبار الوجود المنبسط على أعيان الممكنات الثابتة. (جزائري، مواف٢، ٥٣٨، ٤)

- إعلم أنّ الموجودات ثلاثة لا رابع لها، موجود لا بداية له ولا غاية، وهو الله - تعالى - عزّ شأنه، فهو الأزلي الأبدي، وموجود له بداية ونهاية، وهي الدنيا وما فيها، فهي لا أزلية ولا أبدية من حيث صور ما فيها، لا من حيث جوهرها. وموجود له بداية ولا نهاية له، وهي الدار الآخرة وما فيها فهي أبدية أزلية. أمّا بداية الدنيا فهي ثابتة شرعًا وعقلًا عند جمهور العقلاء. وأمّا نهايتها فهي ثابتة شرعًا وعقلًا عند بعض العقلاء والكتابيين، وهو الأجل المسمّى الذي تجري إليه الأكوان الدنياوية. وأمّا بداية الآخرة فهي ثابتة شرعًا وعند الكتابيين وبعض العقلاء من وجه لا كما عند الإسلاميين، وأما عدم نهايتها أعني الدار

الآخرة فهو ثابت شرعًا، والمراد بعدم نهاية الدار الآخرة هو تجديد الآجال لما فيها فإن الأكوان لها آجال في الدنيا والآخرة مع كون الآخرة لا نهاية لها ولما فيها فلا بدّ لكل مكوّن من غاية. والأشياء لا تتناهى وجوداتها فلا تنتهي غاياتها، فإن الله يجدِّد في كل حين أشياء في كل شيء، وكل شيء له غاية فتلك الغاية أجله المسمّى. وهذا معنى ما ذكره العارف بالله - تعالى - عبد الكريم الجيلي في كتابه "الإنسان الكامل" في باب الأبد حيث قال: إنّ كل شيء من الممكنات له أبد، فأبد الدنيا يحول الأمر إلى الآخرة، وأبد الآخرة يحول الأمر إلى الحق - تعالى - ولا بدّ أن يحكم بانقطاع الآباد، آباد أهل الجنّة وآباد أهل النار، ولو دامت وطال الحكم ببقائها فإن بعدية الحق تلزمنا أن تحكم على ما سواه بالانقطاع، فليس للمخلوق أن يسايره في بقائه، انتهى. (جزائري، مواف٣، ١١٥٦، ١)

موجودات بالإضافة

- إنّ الواجب سبحانه هو الوجود المطلق الذي في الخارج. وإن وجودات الأشياء كلها، حتى وجود العقل والعاقل والمعقول، حتى ذلك المفهوم الكلّي العقلي المسمّى بالوجود المطلق، مستفاد كل ذلك من تجلّي الوجود المطلق الذي في الخارج، المسمّى بـ"واجب الوجود" في اصطلاح العقلاء، والمسمّى بـ"الإله الحق" وببقيّة الأسماء في اصطلاح الشرع. وبظهوره وانكشافه لجميع الأشياء المحسوسة والمعقولة تكون جميع الأشياء موجودات بإضافاتها إلى وجوده، سبحانه، الظاهر المنكشف لها بها. (نابلسي، وج، ١٢٩، ٢)

موجودات بوجود الله

- إعلم بأننا لا نقول بأنّ جميع الأشياء: المحسوسات والمعقولات معدومات غير موجودات. وإنّما نقول: إنّها موجودات بوجود الله تعالى، لا بوجود آخر غير وجود الله تعالى. على معنى أن وجود الله تعالى هو القيّوم على جميع الأشياء، والخالق لها، المقدِّر لها بقدرته وإرادته، على مقتضى علمه سبحانه. ومعنى كون الأشياء موجودات بوجود الله تعالى: أنّ وجود الله تعالى ظاهر بالأشياء بمقتضى اسمه "الظاهر". والأشياء ظاهرة أيضًا بوجود الله تعالى بمقتضى اسمه "الباطن". فإذا كان الله تعالى ظاهرًا بالوجود بطنت الأشياء كلّها وفنيت في وجوده تعالى. وإذا كانت الأشياء ظاهرة بالوجود بطن الحق تعالى، واحتجب بصور الأشياء. فهو سبحانه وتعالى الظاهر - الباطن، وهو الوجود الواحد القائم بذاته، في مراتب أسمائه وصفاته، المقوّم لجميع مخلوقاته. وليس مخلوق من المخلوقات أصلًا قائمًا بنفسه، ولا بوجود آخر غير وجود الله تعالى. فإنّه ليس ثمَّ وجود غير وجود الله تعالى أصلًا. (نابلسي، وج، ٤٧، ٨)

موجودات خارجية

- تسمّي المؤثّرات: أحكام الوجوب، والقوابل المتأثّرات: أحكام الإمكان. فلمّا خرج الإذن الإلهي للأسماء بالظهور والتأثير توجَّه كلُّ إسم إلى ما تقتضيه حقيقته، فكانت الموجودات الخارجية، التي أولها عالم الأرواح العالية العقل الأول، ومن في مرتبته من المهيمين في الله، الذين ما عرفوا أنّ الله - تعالى - خلق غيرهم ولا أنفسهم، وهم الكربيون (بالتخفيف)

سادة الملائكة المقرّبين. بل ليسوا بملائكة، وإنما هم أرواح، والنفس وهو اللوح المحفوظ من العالين، وإن كان مخلوقًا بواسطة العقل الأول. وأمّا العقل الأول والمهيمون فمن غير واسطة. وهذه المرتبة يسمّيها بعض أهل الله "بعالم الملكوت" وبعضهم يسمّيها "بعالم الجبروت" وبعضهم يسمّيها "بعالم الأمر" لوجوده عن أمر الحق فقط من غير واسطة سبب غير الأمر، وهو قوله "كُنْ" فما هو موجود عن مادة وعالم الخلق كل موجود صدر عن مادة وسبب متقدّم، كصدور الولد عن أبويه. وفي التحقيق؛ الكل عالَم الأمر. (جزائري، مواف٢، ٦٢٤، ١٣)

موجودات عقلية وموجودات حسّية

- إعلم بأنّك إذا أردت تهوين الأمر عليك فقل: ما هناك إلّا معاني ومحسوسات لا غير. فقد انحصرت الموجودات العقلية والموجودات الحسّية فيما يُدْرَك بالعقول وما يُدْرَك بالحواس. والكل مخلوق حادِث، لمشاهدة تغيّره وتبدّله في العقل وفي الحسّ. والمتغيّر المتبدّل مخلوق حادث من غير شبهة. وأمّا الخالق الحق القديم سبحانه وتعالى، فهو خارج عن قسم المعقولات وعن قسم المحسوسات كلها. وهو غيب عن جميع ذلك. ولا مشابهة بينه وبين شيء من ذلك أصلًا، ولا بوجه من الوجوه. (نابلسي، وج، ٣٩، ٥)

موجودات ممكنة

- أصل العالم جميعه هي المعاني، ورؤيته لأعيان الأسماء هي رؤية الممكنات التي هي تعيّنات أسمائه تعالى، إذ ما في الوجود إلّا ذاته تعالى، وأسماؤه الظاهرة بوساطة تعيّناتها أو هي نفس تعيّناتها. (وإن شئت قلت بعبارة أخرى أن يرى نفسه). أي ذاته إذ ليس في الوجود الخارجي إلّا الذات، والأسماء أمور معقولة ونسب لا وجود لها في الخارج، بخلاف ما يقوله المتكلّمون من الأشاعرة. والموجودات الممكنة ليس لها وجود ثان وإنّما هي ظهور الحق لنفسه بنفسه. فكل ما سوى الله - تعالى - قد ظهر على صورة موجدة، فما أظهر تعالى إلّا نفسه. فالعالم مظهر الحق إذا اعتبر الإنسان الكامل في جملته وإلّا فليس العالم بمظهر كامل. (جزائري، مواف٣، ١٣٤١، ١٧)

موضوع

- إعلم أنّ كل قضية لها أجزاء أربعة: الأول الموضوع وهو المحكوم عليه من مبتدأ أو فاعل أو نائبه، الثاني المحمول وهو المحكوم به من خبر أو فعل مبني للفاعل أو للمفعول، الثالث النسبة الكلامية وهي ثبوت المحمول للموضوع أي تعلّقه وارتباطه به سواء كانت الجملة موجبة أو سالبة، فالارتباط على وجه الثبوت في الأولى وعلى وجه الانتفاء في الثانية، الرابع النسبة الخبرية وهي وقوع ذلك الثبوت في الموجبة أو عدم وقوعه في السالبة، ولو كان ذلك بخلاف نفس الأمر لأنّ المنظور له في هذا الفن إنّما هو ما اقتضته القضية، وأن فهم حقيقة كل من الأجزاء الأول يُسمّى تصوّرًا كما أشار لذلك المؤلّف بقوله أي معرفة الحقائق الخ، وفهم الجزء الرابع يُسمّى تصديقًا كما أشار لذلك المؤلّف بقوله أي العلم بثبوت أمر الخ، على ما يأتي فقد اتّضح لك الفرق بين التصوّرات والتصديقات. (بيجوري، حبم، ١٦، ١٠)

- للموضوع ثلاثة أمور: الحقيقة والأفراد والموصوف به، مثلًا إذا قلنا كل إنسان حيوان فالموضوع الإنسان وهو محتمل لأن يراد به ذاته وحقيقته التي هي الحيوان الناطق، ولأن يراد به أفراده كزيد وعمرو وهكذا، ولأن يراد به الموصوف بالإنسانيّة أي الشيء المتّصف بها، أي بهذا المعنى الكلّي المعقول في الذهن وإن كان في الخارج هو الأفراد المذكورة. (بيجوري، حبم، ٨٤، ٢١)
- ما صدق أي الموضوع. (بيجوري، حبم، ٨٤، ٢٤)
- القضيَّة قول خَبَري. وهي تنقسم باعتبار تركيبها إلى حمليّة وهي ما كانت قضيَّة واحدة نحو زيد كاتب. وشرطيَّة وهي ما تركَّبت من قضيَّتين نحو إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. ويُسمَّى الطرف الأول من الحملية موضوعًا والثاني محمولًا. والطَّرف الأول من الشرطية مُقدَّمًا والثاني تاليًا. (يازجي، قم، ١٨، ١)
- القضية هي حكم يحصل بإثبات تصوّر إلى آخر أو نفيه عنه، فالتصوّر المسند إليه الإثبات أو النفي يُسمّى الموضوع، والتصوّر المسند إلى الموضوع مما تقدّم يُسمّى المحمول، والموضوع والمحمول يُسمّيان جزئي القضية، وهذان الجزآن يجمعهما جزء ثالث يُسمّى: رابطة، مثال ذلك ما إذا قلت: زيد فصيح، فإنّ زيدًا هو الموضوع، وفصيح هو المحمول، والرابطة مقدّرة، والتقدير: زيد هو الفصيح، أو: زيد يكون فصيحًا، وأمّا إذا قلت: زيد هو الفصيح، فإنّ الرابطة ظاهرة. (طهطاوي، اكا٢، ٢٣٩، ١٧)

موطأ

- حديث في أواخر عصر التابعين تدوين الآثار، وتبويب الأخبار، لما انتشر العلماء بالأمصار، وكثر الابتداع من الخوارج والروافض ومنكري الأقدار، فأوّل من جمع في ذلك: الربيع بن صبيح، وسعيد بن أبي عروبة وغيرهما. فكانوا يضعون كل باب على حدته، إلى أن قام كبار أهل الطبقة الثالثة في منتصف القرن الثاني، فبوّبوا فيه الأحكام. فصنّف الإمام مالك الموطأ، وتوخّى فيه القوي من حديث أهل الحجاز، ومزجه بأقوال الصحابة، وفتاوي التابعين ومن بعدهم. وصنّف ابن جريج بمكّة، والأوزاعي بالشام، وسفيان الثوري بالكوفة، وحماد بن سلمة بالبصرة، وهشيم بواسط، ومعمر باليمن، ومحمد بن المبارك بخراسان، وجرير بن عبد الحميد بالري؛ وكان هؤلاء في عصر واحد، فلا يدري أيهم سبق؛ ثم تلاهم كثير من أهل عصرهم في النسج على منوالهم، إلى أن رأى بعض الأئمة أن يفرد حديث النبي صلّى الله عليه وسلّم خاصة، وذلك على رأس المائتين، فصنّفوا المسانيد. (سنوسي، موم، ٩، ٨)

موطأ مالك

- أمّا تسميته بهذا الإسم فقد قال أبو عبدالله محمد بن إبراهيم الكناني الأصبهاني: قلت لأبي حاتم الرازي: موطأ مالك، لِمَ سُمّي موطأ؟ فقال: شيء قد صنعه ووطأه للناس، حتى قيل: موطأ مالك، كما قيل: جامع سفيان. وقال أبو الحسن بن فهد بسنده إلى بعض المشايخ، قال: قال مالك: عرضت كتابي هذا على سبعين فقيهًا من فقهاء المدينة، فكلهم واطأني عليه فسمّيته الموطأ. قال ابن فهد: لم يسبق مالكًا أحد إلى هذه التسمية. فإنّ من ألّف في زمانه، بعضهم سُمّي بالجامع،

وبعضهم بالمُصنَّف، وبعضهم بالمؤلَّف ولفظة الموطأ بمعنى: الممهّد والمنقّح. وأخرج ابن عبد البر عن المفضل بن محمد بن حرب المدني، قال: أول من عمل بالمدينة على معنى الموطأ عبد العزيز بن عبدالله بن أبي سلمة الماجشون، وعمل ذلك كلامًا بغير حديث، فأتى به مالكًا، فنظر فيه فقال: ما أحسن ما عمل!! ولو كنت أنا الذي عملت لابتدأت بالآثار ثم ثنيت ذلك بالكلام. (سنوسي، موم، ١٦، ٢)

موقوف

- الموقوف هو: ما قصر على الصحابي، قولًا كان أو فعلًا، ولو منقطعًا، وهل يُسمّى أثرًا؟ نعم، ومنه قول الصحابي: كنّا نفعل، ما لم يضفه للنبي صلّى الله عليه وسلّم، وإلّا فهو من قبيل المرفوع، كقول جابر كنّا نعزل على عهد النبي صلّى الله عليه وسلّم. (سنوسي، موم، ٤٩، ١٨)

موكت

- ذكر ابن قتيبة في كتابه أدب الكاتب إنّ أول حمل النخل يسمّى بالطلع، فإذا انشقّ فهو الضحك، وهو الأغريض، ثم البلح، ثم السياب، ثم الجدال إذا استدار واخضرّ قبل أن يشتدّ، ثم البسر إذا عظم، ثم الزهو إذا احمرّ يقال أزهى يزهى فإذا بدت فيه نقط من الارطاب فهو موكت، ويقال قد وكتت فهي بسرة موكتة. (جبرتي، رش، ٦٢، ١٠)

مولّد

- معرفة المُوَلَّد: وهو ما أحدثه المولّدون الذين لا يُحْتَجُّ بألفاظهم؛ والفرق بينه وبين المصنوع أنَّ المصنوع يورِده صاحبه على أنَّه عربيٌّ فصيح، وهذا بخلافه. وقال الزُّبيدي: المُولَّد من الكلام المحدَث. (مخان، بصل، ١٨٢، ٨)

مولود

- التعليم فرض واجب على الوالدين بلا استثناء إلى حدّ ما يستطيعون. ومن المعلوم أنّ الحالة المدنية قد وسعت نطاق الضروري من العلم بما نشأ عنها من تفرّع الحاجات، وتنوّع الحالات، حتى عزّ على كثير من الناس أن يبلغوا بولدهم حدّ اللازم من المعرفة، والضروري من العلم، فصار من الواجب على هيئة الاجتماع أن تعينهم على ذلك بإنشاء المدارس المجّانية. فقامت الدول المتمدّنة بهذا الواجب فلم يبق فيها للوالدين من عذر في التثاقل عن تهذيب أولادهم، فإن فعلوا عنادًا أو عمى قلب، تعيّن على الهيئة الحاكمة المختارة إرشادهم إلى الواجبات الطبيعية بالدعوة، والحثّ، والإغراء، والإلزام. يجب عليها ذلك من وجه إنّ المولود ليس ملكًا للوالد يتصرّف فيه كيف شاء وإنّما هو للّه علّة الوجود، ثم لنفسه، ثم لهيئة الإجتماع. وهذا هو الأصل في قوانين التعليم الإلزامي. (إسحق، كسج، ١٦٥، ١)

ميد

- قال الله تعالى: ﴿وَأَلْقَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِىَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَٰرًا وَسُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (النحل: ١٥)... معنى ﴿وَأَلْقَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِىَ﴾ ألقى جبالًا ثوابت. ومعنى ﴿أَن تَمِيدَ بِكُمْ﴾ أي كراهة أن تميد، أو لئلّا تميد. والميد: اضطراب الشيء العظيم. ووجه كون الإلقاء مانعًا من اضطراب الأرض بأنها كسفينة على

وجه الماء، على ما سبق. (آلوسي، مق، ٨٠، ٧)

مَيْسِر

- المراد بالميسر في الآية: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾ (البقرة: ٢١٩). قمار العرب بالأزلام. قال جماعة من السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم: كل شيء فيه قمار أو نرد أو شطرنج أو غيرهما فهو الميسر حتى لعب الصبيان بالجوز والكعاب إلّا ما أبيح من الرهان في الخيل والقرعة في إفراز الحقوق، وقال مالك: الميسر ميسران اللهو وميسر القمار. فمن ميسر اللهو النرد والشطرنج والملاهي كلها، وميسر القمار ما يتخاطر الناس عليه وكل ما قومر به فهو ميسر. (مخان، نمر، ٤٧، ١٩)

ميسرة الزارع

- ميسرة الزارع أي صاحب الزرع واقتداره على البذر والأجرة ثروة له، فهي منبع الإيراد، بعد الشغل، والشغل، وهو العمل، منبع الإيراد قبل تحصيل البذر وأجرة الحارث، وهذا ينتج أن منبع السعادة الأولى هو العمل والكدّ ومزاولة الخدمة، ومع أن كدّ العمل مصدر السعادة الأصلي فهو أيضًا يعين صاحب الميسرة على تكثير ميسرته، بقوة العمل ومضاعفة الهمّة حسب الطاقة، أزيد مما تساعد خصوبة الأرض عليه، يعني لو زرعنا أرضًا خصبة وميّزنا ما يمكن أن ينسب من إيرادها للعمل وما ينسب للخصوبة منه، وفرزنا كلًّا على حدته وجدنا محصول العمل أقوى من محصول الخصوبة. ودليل ذلك أنّ الأمّة المتقدّمة في ممارسة الأعمال والحركات الكدية، ذات الكمالات في العملية المستكملة للأدوات الكاملة والآلات الفاضلة والحركة الدائمة، قد ارتفعت إلى أعلى درجات السعادة والغنى بحركات أعمالها، بخلاف غيرها من الأمم ذات الأراضي الخصبة الواسعة، الفاترة الحركة، فإن أهاليها لم يخرجوا من دائرة الفاقة والإحتياج، فإذا قابلت بين أغلب أقاليم أوروبا وأفريقية ظهر لك حقيقة ذلك. (طهطاوي، اكا١، ٣١٢، ٢١)

ن

نائرة

- النائرة المنيرة، يقال نار الشيء ينور فهو نائر وهي كما قال كرّم الله وجهه لأولي الألباب، والمراد بمنيرات الإسلام أصوله ومُحْكَماته التي تُردُّ إليها فروعه ومتشابهاته، فالأصول تنير الفروع وتزيل إشكالها، والمُحْكَمات ترفع تشابه المتشابِه برجوعه إليها، فهذا تخصيص بعد تعميم لأهمية هذا الخاص. (سنوسي، سم، ٢١، ١٢)

ناحية

- إنّ الدائرة البلدية والناحية والمشيخة ألفاظ مترادفة في عرف الإدارة على معنى واحد، فحقوق الدوائر والبلدية الامتيازية هي استقلال النواحي بالتصرّفات الرشدية، يعني استقلال كل ناحية بتحسين نظامها من حيث خصائصها البلدية، وحال أهاليها، واستبدادها بحفظ مصلحتها الخاصة بها، تحت ظلّ الحكومة، وهي مجموع قرية أو حارة أو أكثر صارت ناحية لما فيها من الروابط والعلاقات الخصوصية التي استدعتها المنافع العمومية، فهي جزء من المملكة الكلية، امتازت من أجزاء مملكتها بالمزايا الخصوصية البلدية، كاختصاصها بأسواق دورية ومواسم سنوية وعوائد محلية وعمائر خيرية. (طهطاوي، اكا١، ٥٢٤، ٢١)

نار

- إنّ الجنّة والنار مخلوقتان، وأنّهما اليوم موجودتان، وأنّهما لا يفنيان؛ وأنّ المؤمنين يرون ربهم بأبصارهم يوم القيامة كما يرون القمر ليلة البدر لا يضامون في رؤيته. (وهاب، رشح، ١٠، ٦)
- إعلم أنّ الجنّة والنار باقيتان بإبقاء الله، لا نهاية لبقائهما ولا انقطاع، باتّفاق الأمة من علماء الظاهر وأهل الكشف الصحيح. وقد سألني بعض الأصحاب عن قول الشيخ المحقّق العارف الكامل عبد الكريم الجيلي في كتابه "الإنسان الكامل" في باب الأبد، ولا بدّ أن تحكم بانقطاع الآباد، آباد أهل الجنّة وآباد أهل النار، ولو دامت وطال الحكم ببقائها فإن بعدية الحق تلزمنا أن نحكم على ما سواه بالانقطاع، فليس للمخلوق أن يسايره في بقائه. وهذا الحكم ولو نزلناه في الكلام بعبارة معقولة فإنا قد شاهدناه كشفًا وعيانًا، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر. فأجبته بأنّه يصحُّ أن يكون الحق - تعالى - قد جعل لكل أبد من آباد الجنّة، والنار قدرًا واحدًا، فإذا انتهى جدّد لهما أبدًا. وهكذا إلى غير نهاية. (جزائري، مواف٣، ١٠٥٣، ٢٢)

نازلة عمومية

- إعلم أنّ المباحثة في الأمور السياسية بمقتضى القوانين التي قرّرناها لم تكن متيسّرة لمجلس وكلاء العامة ومجلس السناتو إلّا في وقتين: وقت جوابهم عن خطبة الأمبراطور ووقت تأمّلهم في مصاريف الدولة، ثم رُخِّص لأعضاء كل من المجلسين بمقتضى المنشور الذي صدر في ثامن عشر يناير سنة سبع وستين وثمانمائة وألف في سؤال الوزراء عمّا يظهر لهم مدّة

انعقاد المجلس بشرط أن يجتمع رأي خمسة أعضاء فأكثر على الأمر الذي أريد البحث فيه، وأن يعرضوه في مكتوب مبين فيه جهة البحث على رئيس المجلس، وهو يعرضه على جميع أقسام المجلس المنقسم إليها، ويعطي منه نسخة لوزير الدولة المناضل عنها، فإذا اتّفق على قبوله أربعة أقسام من الأقسام التسعة المنقسم إليها مجلس وكلاء العامّة أو قسمان من الأقسام الخمسة المنقسم إليها مجلس السناتو، صار نازلة عمومية تعرض على المجلس وقت اجتماعه العام لتقع المجادلة فيها علنًا بين القادح والمدافع، وبعد تمام النزاع بين الخصمين ينظر، فإن كان رأي غالب المجلس بمقتضى القرعة مع القادح، وجب عرض ذلك على الدولة لتعتبر ما يلزم وتعمل بمقتضاه، وإن كان العكس انتهت النازلة حينئذٍ وأفاضوا في غيرها، وفي كل من الوجهين تحصيل فوائد جمّة. (تونسي، أقوم، ١٤٢، ١١)

ناس

- الناس يكون من الإنس ومن الجنّ، جمع إنس، أصله أناس، جمع عزيز أدخل عليه ال. انتهى كلامه. قال مؤلّف الكتاب: إن كلام القاموس صريح في جواز إطلاق الإنس على الجنّ وهو بعيد جدًّا، فليتدبّر ذلك. (عاملي، كشك١، ٧١، ٦)

ناسوت

- الناسوت الجسم واللاهوت الروح، ولما نسب الله تعالى الأجسام إلى الخلق بقوله تعجبك أجسامهم قلت ناسوتي وحين نسب الروح إليه تعالى بقوله: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ (الحجر: ٢٩) قلت بلاهوته، وقولي جلّ عن نعتي ومعلوم أنّ نعتي نعته لي على مقدار ما جاء خطابه في لسان الشرع، ومنعوته هو من حيث نحن لا من حيث هو. (نابلسي، رت، ١٠٨، ١٠)

ناطقية

- ما وهبه الله تعالى للإنسان خاصة، فهي حياته المعنوية وصفاته العقلية التي يعبَّر عنها في تعريفه بالناطقية، ويتميّز بها عمّا سواه، وهي أيضًا توجب حفظه وصونه، فقد وهبه الله تعالى الدماغ الذي هو مجلس الحواس الباطنة والقوى العقلية التي هي آلة الفكر وأداة النظر، وإن شئت قلت الناطقية، أي الجزء الناطق من الإنسان، وهو الروح البشرية التي هي عبارة عن الفكر والإرادة. (طهطاوي، اكا٢، ٢٩٩، ١٧)
- الحالة التأنّسية للإنسان، والاجتماعات البشرية للتحضّر والعمران، هي حالة فطرية للآدمي من أصل ولادته وخلقته، وهي فيه جبلة وغريزة طبيعية، فبالناطقية الموجودة فيه من أصل الفطرة يمكنه أعمال قواه العقلية بإمعان الفكرة، فيسعى لما فيه التمدّن والحضارة، ويبذل جهده بحوز ما ينتج عن التمدّن بالبراعة والمهارة، لأنّه لو انفرد وحده ولم يتأنّس بغيره، ولا اكتسب لوطنه درجة العمران، كان دائمًا ضعيفًا خائفًا، وعن جادة الأمن حالفًا، فباجتماعه بيني جنسه، واتّحاد تجاريبهم وحدسهم بتجريبه وحدسه، تتّسع القوى العقلية المنضمّة إلى البحث عن العلوم العقلية والنقلية، فبهذا تتسلطن الأمّة المتمدّنة على من سواها، وتجلب لنفسها من المنافع جميع ما عند من عداها، وما دامت الجمعية التأنّسية مائلة إلى

الحصول على السعادة، وراغبة في تحصيل الشرف والسيادة، فلا محيص لها من أن تتعاطى الأسباب، وتتشبّث بالاغتنام والاكتساب، فإن أهملت التمسّك بحبال التمدّن والفضيلة، واستغنت عنه ورضيت بالخشونة والدعة، عاشت مدة عمرها ذليلة، فيجب على الإنسان أن يدع الدعة التي هي في لوح فؤاده منطبعة وفي زوايا الكسل مودعة. (طهطاوي، اكا٢، ٣١٢، ١٧)

نافلة

- الأنفال: جمع نفل محرّكًا، وهو الغنيمة. وأصل النفل: الزيادة وسمّيت الغنيمة نفلًا لأنّها زيادة فيما أحلّ الله لهذه الأمّة مما كان محرّمًا على غيرهم، أو لأنّها زيادة على ما يحصل للمجاهدين من أجر الجهاد. ويطلق النفل على معان أخر منها اليمين، والابتغاء، ونبت معروف. والنافلة: التطوّع لكونها زائدة على الواجب، والنافلة: ولد الولد لأنها زيادة على الولد. (مخان، نمر، ٢٤٠، ٥)

ناقص المعرفة

- هذه رتبة الكاملين الذين ينظرون بعينين لا بعين واحدة، فإنّ من تحقّق بعدم وجوده مع الله تعالى فقط فهو ناقص المعرفة، ومن تحقّق بوجوده مع الله تعالى فقط، فهو أنقص منه، والكامل في المعرفة من جمع بين المقامين ووقف في الحقيقة البرزخية، وذلك لأنّه لا بدّ من حق وخلق، إذ لولا الحق ما عرف الخلق، ولولا الخلق ما عرف الحق، ومن أنكر واحدًا منهما فهو جاهل ومع جهله كافر. والكامل متحقّق بعدم وجوده مع الله تعالى إعطاء للربوبية حقّها، أو متحقّق بوجوده مع الله تعالى إعطاء للعبودية حقّها؛ فيعدّ وجوده ذنبًا في تحققه الأول ويستغفر منه في تحقّقه الثاني، ويلزم من استغفاره منه عوده إليه فيستغفر منه وهكذا قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ﴾ (البقرة: ٢٢٢) والذنب دائم والتوبة دائمة. (نابلسي، رت، ٤٢، ١٤)

ناموس المناسبة

- لا يُدرك الباحث من الأسباب سوى ما يظنّ به، ولا يعلم من الحقائق سوى ما يراه ماديًا فيغرق في بحور الدهشة والذهول ملتطمًا بأمواج الهذيان والبحران مأخوذًا بخمرة الهواجس والأوهام، إلى أن يُصبح كريشة تتجاذبها رياح الأحكام المضطربة ويأخذ بتصوير الغيوم إلى أشكال وصور وتتجدّد على ممرّ الدقائق والأوقات خالعة كل هيئة حقيقية. هناك نهجس بهذه المواد الكونية من أسمى جُرم إلى أدنى ذرّة باحثين عن أصولها وفروعها وعلاقاتها ونسبة بعضها إلى بعض وغاياتها وأحكامها، ناظرين في كل جنس من أجناسها حركة حيوية متوزّعة على سائر أنواعها تحت ناموس المناسبة: فالبعض يجمُدُ متصلّبًا، والبعض يسيل مائعًا، والبعض ينتشر طائرًا، وهذا ينمو بلا حياة ولا حركة، وذاك يفتخر بأسلوب نموّه وحياته وحركته المطلقة والإرادية. هناك نتصفّح هذه الأشياء، وتلك الحوادث، فنقول إن كلًا منها له حياة خصوصيّة تقوم بتدبير وظائفه وحركاته الذاتية، وحياة عموميّة تشركه مع بقيّة الأشياء وتربطه بعللها. ثم لا نرضى، فنقول إن الكهرباء هي السبب الوحيد لجمع وتحريك كل العناصر بما أنها روح العالم، ثم لا نرضى، فنقول: إن سيّال الحرارة هو عنصر

جميع الحركات والمتحرّكات وعليه مدار سببيّة الحياة والنعيم. ثم لا نرضى، فنقول: إن النور ذاته هو القائم بإحياء وتحريك كل مادة مؤلّفة أو منفردة، ثم لا نرضين فنقول: إن شريعة التثاقل التي تثبت أقدار الأكوان في مراكزها وأوضاعها، وترشد جميع خطواتها إلى سواء السبيل هي ذاتها سبب القيام العام ومبدأ الحركة. ثم لا نرضى، فنقول: إن الفضاء غير المتناهي هو ينبوع البداية والنهاية ومنه أُخذت كل الأصول العالمية وإليه سترجع. ثم لا نرضى، فنقول: إنّه يوجد رب منزّه عن إدراك الأفهام، مهتمّ دائمًا بتدبير عموم تلك المخلوقات، ومنه الحياة كانت وكل شيء به كان، وبغيره لم يكن شيء مما كُوّن، وهو محرّك الحركات وأصل الكائنات وإليه مصير الأشياء جميعها: لا إله إلّا هو ولا معبودٌ سواه. فحالًا نرضى بهذا المقال ونسحب جميع أفكارنا من مواقع الأوهام والوساوس الغريبة، معانقين عروسَة الحقائق وبكرَ كلِّ بري، متمتّعين بلذّة الحياة وحرّية المعيشة. (مرّاش، غبح، ٢٩، ٥)

نبات

- أوجد الله - تعالى - النبات بعد الجماد، مختلف الألوان والأشكال والأحوال والطعوم والروائح والمنافع. فمنه قوت الإنسان، ومنه قوت الحيوان، ومنه دواء. ومنه داء لبعض الحيوان، بل كلُّ نبات هو دواء وداء، أي فيه منفعة لبعض الأمزجة، ومضرَّة لبعضها. ومنه لباس كالقطن والكتّان. ومنه ضروري للحيوان، ومنه غير ضروري. وللنبات نوعان من الحياة، حياة تمسك أجزاءه العنصرية، والأخرى تعطيه تغذّيًا ونموًّا في الأقطار. وهو نوعان من وجه: شجر، ونجم. وأربعة أنواع من وجه: مزروعات، وغير مزروعات. وكلّ منها إمّا مثمرًا أو غير مثمر. وجميعه ذو نفس، عالم بخالقه، ومدرك، مسبّح للّه، ساجد. (جزائري، مواف٢، ٧١٠، ١٧)

نبوة

- إنّ النبوّة خصيصية من الله تعالى لا يبلغ العبد أن يكتسبها، ويفسّرونها باختصاص العبد بسماع وحي من الله تعالى بحكم شرعي تكليفي سواء أمر بتبليغه أم لا، وهكذا الرسالة لكن بشرط أن يؤمر بالتبليغ. (بيجوري، تمر، ٧٣، ٢٧)
- اعلموا - وفقّكم الله - أنّ النبوّة؛ هي عبارة عن طور، تنفتح فيه عين أخرى، زائدة على طور العقل، ونظره. ينظر بها النبيُّ، ما يكون في المستقبل، من أمور؛ العقل معزول عن إدراكها، كعزل قوّة التمييز، عن إدراك المعقولات. وكعزل الحواسّ، عن مدركات التمييز. وانظروا إلى ذوق الشعر. كيف يختصّ به قوم من الناس، وهو نوع إحساس وإدراك، ويُحرَم منه بعضهم!! وانظروا كيف عظمت قوّة هذا الذوق، في طائفة؛ حتى استخرجوا بها الموسيقى والأغاني والأوتار ونحوها، التي منها: الحازن، والمطرب، والمبكي، والمضحك، والقاتل، والموجب للغَشْي... وإنما يقوى على استنباط هذه الأنواع؛ مَن قوي له أصل الذوق. وأما العاطل عن خاصيّة هذا الذوق؛ فيشاركه في سماع الصوت، وتضعف فيه هذه الآثار، وهو يتعجّب من صاحب الوجد والغشي. ولو اجتمع العقلاء - كلّهم - من أرباب الذوق، على تفهيمه معنى الذوق؛ لم يقدروا. فلا تجعلوا الكمال، وقفًا على العقل.

فوراء كمال العقل؛ كمال آخر، أعلى من كمال العقل. وكما أنّ المميّز، لو عُرضت عليه مدركات العقل؛ لأنكرها، واستبعدها. فكذلك بعض العقلاء، استبعدوا مدركات النبوّة. ولا مستند لاستبعادها؛ إلّا أنها طور، لم تبلغه العقول. (جزائري، ذغ، ٩١، ٣)

نبوة التشريع

- نبوُّة التشريع إسم لوجه الاستقلال في متعبّداته بنفسه، من غير احتياج إلى أحد. (جزائري، مواف٢، ٨٩٥، ١٣)

نبوة الولاية

- نبوُّة الولاية إسم للوجه المشترك بين الحق والخلق في الولي. (جزائري، مواف٢، ٨٩٥، ١٢)
- نبوُّة الولاية التي هي مقام القربة والفرديّة لا نبوُّة التشريع التي هي بواسطة الملك بالأمر والنهي، فإنّ الخضر من أنبياء الأولياء الذين يأخذون من العين التي تأخذ منها الأنبياء المشرعون، وإنما أطلّت بنقل كلام الشيخ محيي الدين في مسألة الخضر لأني رأيت من يعتقد خلافه. (جزائري، مواف٣، ١١٤٨، ١٩)

نبي

- النبي مشتقٌّ من النباء وهو الخبر، فعيل بمعنى مفعول لأنّ الله تعالى أخبره بالوحي أو بمعنى فاعل لأنّه أخبر عن الله تعالى أو من النَّبوَة وهي الرفعة. فعيل بمعنى مفعول أي مرفوع الرتبة في الدنيا والآخرة أو بمعنى فاعل أي لكل من اتبعه في الدارين، وهو إنسان أوحى الله تعالى إليه بشرع أمره بتبليغه أو لم يأمره، والرسول أخصّ منه لأنه مأمور بالتبليغ، وقيل هما مترادفان. (نابلسي، رق، ٣، ٩)
- النبي: إنسان أوحي إليه بشرع، وإن لم يؤمر بتبليغه. والرسول: إنسان أوحى إليه بشرع وأمر بتبليغه. (طهطاوي، اكا٢، ٧٢٤، ٢٣)
- النبيُّ؛ يدعو الناس، إلى عبادة الله ولا ضرر عليه، لو خالفه الناس أجمعون. (جزائري، ذغ، ١٠٠، ٢٣)
- إنّ كلّ نبي إنسان كامل، لا بدَّ أن يتحقَّق بمرتبة الواحديّة، مرتبة الألوهية الجامعة، لجميع أسماء الألوهة. ومع ذلك لا بدَّ أن يتميَّز بغلبة تجلِّي اسم مخصوص، فيتجلَّى له الحق - تعالى - وحيًا، ويعلِّمه أنه لم يخلق خلقًا أعزّ عليه منه، وأنه أوجده تعالى له. وأوجد الأشياء كلَّها من أجل ذلك النبيِّ وأنَّه سيخرج في أمته مهدي يحكم بشريعته وينفي تحريف المائلين وزيغ الزائغين. وسيخرج الدجَّال في زمانه، أو في زمان أمّته فيعلم النبيُّ قومه بذلك. وبعد هلاك هذا النبي وأمّته يأتي نبي آخر على هذا النمط. وكلُّ ذلك من تلك النسبة لهذه المرتبة الجامعة، وظهور الله بهذا الاسم. كلّ هذا من هذه الحيثية المذكورة. وقد ظهرت الأمور التي أخبر الله بها كلَّ نبيّ، وأخبر كلّ نبيٍّ أمّته، لكنها ظهرت معاني لا صورًا قائمة، كما ظهرت الآن في زماننا، بما ظهر من دجل الدجّالين وزيغ الزائغين. (جزائري، مواف٣، ١٠٣٥، ٣)

نبي كامل

- إنّ جميع بني آدم عارفهم وجاهلهم كلهم موحّدون كاملون لأنهم أولاد نبيّ، وأولاد النبيّ كاملون مثله ولكن علمهم بأنفسهم وبغيرهم متفاوت، فمنهم من يعرف نفسه

وغيره أدنى من ذلك وهو الصديق والولي. ومنهم أدنى من ذلك وهم الصالحون والعلماء. ومنهم من لا يعرف نفسه ولا غيره أبدًا، وهم الجاهلون الغافلون، وإن زعموا أنّهم يعرفون نفوسهم وغيرهم فإنّ معرفتهم معرفة وهميّة لا حقيقيّة؛ لأنّها تابعة لمقتضى قوى حواسهم وعقولهم لا تابعة لنفوسهم على ما هي عليه ولغيرهم على ما هو عليه، وتكليفهم من الله تعالى على حسب علمهم بأنفسهم وبغيرهم قال الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾ (الطلاق: ٧). (نابلسي، رت، ٣٧، ١٣)

نبيء

- النبيء بالهمز وتركه مأخوذ من النبأ وهو الخبر لأنّه مُخبِر بكسر الباء، فإنّه يخبرنا بالأحكام عن الله تعالى إن كان رسولًا ونبيًّا أيضًا، فإن كان نبيًّا فقط أخبرنا بأنّه نبي ليُحترَم أو مخبَر بفتحها لأن جبريل يخبره عن الله تعالى، أو مأخوذ من النبوّة وهي الرفعة لأنّه مرفوع الرتبة، فإنّه ما من نبي إلّا وهو أفضل من أمّته أو رافع رتبة من اتّبعه، فعلى كل فعيل صالح لاسم الفاعل واسم المفعول، وعبَّر بالنبي ولم يعبّر بالرسول إشارة إلى أنه يستحقّ الصلاة والسلام بوصف النبوّة كما يستحقّها بوصف الرسالة. (بيجوري، تمر، ٦، ١٧)

نبيذ

- النبيذ هو ما طُبِخ من ماء الزبيب أدنى طبخة وهذا حلال كالجمهوري وأخويه، وإن اشتدّ وقُذِف بالزبد إذا شرب منه دون القدر المسكر لا للهو والطرب، فالفرق بين النقيع والنبيذ الطبخ وعدمه، قال في المحيط ويعتبر لإباحة نبيذ التمر والزبيب أدنى طبخة وليس في طبخه حد، بل إذا أنضجته النار فلا بأس به، وكذلك في نقيع الزبيب والتمر يكتفي بأدنى طبخة في ظاهر الرواية عنهما. وروى هشام عن أبي حنيفة وأبي يوسف ما لم يذهب ثلثاه بالطبخ لا يحلّ وجه ظاهر الرواية أن النبيذ يستخرج ما فيه بغير مائه فاكتفى فيه بأدنى طبخة بخلاف العصير فإنّه يستخرج ما فيه بمائه فلا يحلّ إلّا بذهاب الثلثين. (جبرتي، رش، ٦١، ٤)

- النبيذ مأخوذ من النبذ وهو الطرح، فهو فعيل بمعنى مفعول، وهو ماء التمر اليابس إذا طبخ أدنى طبخة كنبيذ الزبيب، وهو حلال بعد الاشتداد والقذف، إذا شرب منه دون القدر المسكر لا على سبيل اللهو والطرب كما سلف لما نصّ عليه في المحيط وعبارته. (جبرتي، رش، ٦١، ١٥)

- إنّ السكر عصير الرطب، والفضيخ عصير البسر، والنبيذ مطبوخ ماء التمر. (جبرتي، رش، ٦٢، ٧)

- أمّا المتّخذ من الحبوب والحلو فهو حلال وإن اشتدّ وقذف بالزبد إذا شرب منه دون القدر المسكر ويسمّى بالنبيذ، ويختلف باختلاف ما يضاف إليه، لكن نبيذ الحنطة يسمّى بالمِزر بكسر الميم كما في المغرب، ونبيذ الشعير يسمّى بالجعد، ونبيذ الذرة يسمّى بالسُكُركة بضم السين والكاف وسكون الراء، ونبيذ العسل يسمّى بالبِتع بفتح المثناة وكسر الباء الموحدة، وأمّا نبيذ الحنطة والشعير والذرة والفانيذ والعسل والتين ونحوها فهو حلال نيؤه ومطبوخه حلوه ومرّه، لأن المتّخذ من غير النخل والكرم ليس بخمر، ولا شيء فيه للخمرية لقوله عليه الصلاة والسلام الخمر من هاتين الشجرتين وأشار إلى النخل والكَرْم،

فاقتصرت الخمريّة عليهما. (جبرتي، رش، ٦٢، ٢١)

نبيذ التمر

- اتّفقت عامّة الصحابة على إباحة شربه (نبيذ التمر) حتى جعل أبو حنيفة رحمه الله من شرائط مذهب السنّة والجماعة أن لا يُحرّم نبيذ التمر لما في القول بتحريمه من تفسيق كبار الصحابة رضي الله عنهم، والإمساك عن تفسيقهم من شرائط السنّة والجماعة. (جبرتي، رش، ٦١، ٢٧)

نتيجة

- إعلم أنّ المركّب التام المحتمل للصدق والكذب يُسمّى كما قاله في التلويح من حيث اشتماله على القضاء بمعنى الحكم قضية، ومن حيث احتماله للصدق والكذب خبرًا، ومن حيث إفادته الحكم إخبارًا، ومن حيث كونه جزء من الدليل مقدّمة، ومن حيث كونه يطلب بالدليل مطلوبًا، ومن حيث كونه يحصل من بالدليل نتيجة، ومن حيث كونه يسئل عنه مسئلة، ومن حيث كونه يفتقر إلى دليل دعوى ومن حيث كونه محلًّا للبحث مبحثًا، فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات. (بيجوري، حبم، ٧١، ٣٢)
- قوله (السنوسي) طرف إحدى مقدّمتيه الخ هذا هو المسمّى عندهم بالحدّ الأصغر، وهذا بقطع النظر عن كونه موضوع تلك المقدّمة أو محمولها على التفصيل الآتي في الأشكال، وكذا يقال فيما بعد وقوله أصغر المطلوب، أي الذي هو النتيجة، وسيذكر في الشرح وجه تسمية ذلك أصغر قوله وهو أي أصغر المطلوب وقوله موضوعه أي المطلوب وقوله إن كان أي المطلوب، وكذا يقال فيما بعد، فإذا قلت مثلًا كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم أنتج كل إنسان جسم، فطرف إحدى المقدّمتين وهو الإنسان أصغر المطلوب وهو موضوعه لأنّه حملية، وقوله ومقدّمه إن كان الخ فإذا قلت مثلًا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلّما كان النهار موجودًا فالليل معدوم أنتج كلما كانت الشمس طالعة فالليل معدوم، فطرف إحدى المقدّمتين وهو كلما كانت الشمس طالعة أصغر المطلوب وهو مقدّمة لأنّه شرطيّة قوله وتسمّى هذه المقدّمة أي التي طرفها أصغر المطلوب قوله وطرف المقدّمة الأخرى الخ وهذا هو المسمّى بالحدّ الأكبر، وقوله وهو محموله إن كان الخ، فإذا قلت مثلًا كل إنسان حيوان إلى آخر ما تقدّم فطرف المقدّمة الأخرى وهو الجسم أكبر المطلوب وهو محموله لأنّه حمليّة، وقوله وتاليه إن كان الخ فإذا قلت مثلًا كلما كانت الشمس طالعة الخ فطرف المقدّمة الأخرى وهو الليل معدوم أكبر المطلوب وهو تاليه لأنّه شرطية، وقوله وتُسمّى هذه المقدّمة أي التي طرفها أكبر المطلوب، قوله في ثالث وهو الوسط أي وهذا هو المسمّى بالحدّ الوسط فتلخّص أنّ الحدود ثلاثة. (بيجوري، حبم، ١٧٣، ٢٦)
- القياس قول مؤلّف من أقوال متى سُلِّمت لزم عنها لذاتها قول آخر. نحو كل جسم مركّب. وكل مركّب حادث. فكل جسم حادث. وتُسمّى القضية الأخيرة نتيجة. وموضوعها حدًّا أصغر. ومحمولها حدًّا أكبر. والمكرّر في القضيّتين الأوليين حدًّا أوسط. والقضيَّة المشتملة على الحدّ الأكبر مُقدَّمة كبرى. والمشتملة على الحدّ الأصغر مقدَّمة صغرى.

واقتران الصُغرى بالكبرى ضربًا. ونسبة الحدّ الأوسط إلى الأصغر والأكبر شكلًا. (يازجي، قم، ٢٩، ٨)

- أمّا القياس، وهو المقصود الأصلي من علم المنطق، فهو ما يلزمه لذاته تصديق آخر، مثال ذلك ما إذا قلنا: إنّ الله سبحانه وتعالى لا بدّ أن يقتص من الظالم للمظلوم، فإنّك تقول: هكذا الله سبحانه وتعالى حكم عدل، وكل من كان كذلك فإنّه يقتص للمظلوم من الظالم، فتكون النتيجة هكذا: الله سبحانه وتعالى يقتص للمظلوم من الظالم. فمتى سلمنا القضيتين الأوّليتين فلا بدّ أن نسلم القضية الثالثة، والقضيّتان الأولتان تسمّيان: مقدّمتين، وإحداهما تسمّى: صغرى، والأخرى: كبرى، وروح القياس هو النتيجة. (طهطاوي، اكا٢، ٢٤١، ٩)

نثر

- النثر هو الكلام المطلق المرسَل عفو القريحة بلا كلفة وصنعة إلّا ما يكون من وضع الكلام في مواضعه، وإيثار ما يألفه السمع والطبع منه فهو من هذا الوجه مقدّم على سائر أنواع الكلام، بل هو الأصل في الإنشاء وما سواه فرع منه فإنه طبيعي أصيل، وما دونه صناعي حادث. والأصل في الطبيعة لا محالة. (إسحق، درر، ١٢٨، ٣)

نجاة

- تنحصر النجاة أي السلامة من عقاب الله تعالى وغضبه في الدنيا والآخرة (فيما) أي في متابعة الحق الذي جاء به. (نابلسي، رق، ٢٠، ٧)

نجاح الدولة

- إنّ مُلك الإسلام مؤسّس على الشرع الذي من أصوله المشار إليها سابقًا وجوب المشورة وتغيير المنكر، والعلماء أعرف الناس به، كما أنّ الوزراء أعرف بالسياسة ومقتضيات الأحوال. فإذا اطّلع العلماء والوزراء على شيء يخالف الشريعة والقانون الخادم لها فعلوا ما تقتضيه الديانة من تغيير المنكر بالقول أوّلًا، فإن أفاد حصل المقصود، وإلّا أخبروا أعيان الجند بأن وعظهم لم ينفع، وبيِّن في القانون المذكور ما يؤل إليه الأمر إذا صمّم السلطان على أن ينفذ مراده وإن خالف المصلحة، وهو أنّه يخلع ويولي غيره من البيت الملكي. وأخذ على ذلك العهود والمواثيق من العلماء ورجال الدولة، واستمرّ العمل على ذلك فكانت منزلة العلماء والوزراء بالدولة بمقتضى هذا القانون في الاحتساب على سيرة السلاطين كمنزلة وكلاء العامة في أوربا الآتي بيانهم، بل هي أعظم باعتبار أن الوازع الدنيوي الداعي إلى الاحتساب متأيّد بالوازع الديني عندنا، فبذلك القانون المشار إليه استديم نجاح الدولة وحسن سيرتها. (تونسي، أقوم، ٣٢، ٢٢)

نجاح وتقدم

- إنّ أهمّ ما يلقى على عاتق الملوك والأمراء الشورويين من الفروض هو المحافظة على النظامات والقوانين الموضوعة وتحقيق جريها في مجاريها مع صيانة انتظام الهيئة الاجتماعية من جهاتها الأدبية والمادية. والملك الشوروي وإن كان غير مسؤول إلى أحد فهو يعين الوزارة التي تكون مسؤولة إليه وإلى الأمة والأجانب. ومن المحقّق عند جميع الذين اختبروا الأمور السياسية ووقفوا على الحكمة التاريخية إن

الثبات على الموضوعات في الإدارة وعلى أسباب نفوذها هو وحده ضمانة النجاح والتقدّم. ومن أعظم الأمور التي تدلّ على حكمة الحضرة الخديوية اختيارها وزارة ذات قواعد ومبادئ تدرك منافع الثبات ومضارّ الاستبداد وتثبيتها في مناصبها لإكمال إنفاذ النوايا الخديوية الخيرية وسياستها المصيبة، وذلك من أعظم أسباب الأركان إلى استمرار تقدّم مصر في السبل المستقيمة التي سلكتها أقلّ من سنة وجاءت بما أكسبها ثناء الأمة والأجانب وألقت عقول رجال السياسة في حيرة وتعجّب. (سبستاني، فجل٢، ٥٧٨، ٢٨)

نجوم

- المرادُ بـ(النجوم): ما عدا النَّيِّرَين؛ لأنّها التي بها الاهتداء، ولأنّ النجم يُخَصُّ - في العُرف - بما عداهما وجُوِّز أن يدخلا فيها، فيكون هذا بيانًا لفائدتها العامة، إثر بيان فائدتهما الخاصة. والمنجّمون يقسمون النجوم إلى ثوابت وسيّارات. والسيّارات عند المتقدّمين سبع بإجماعهم. وعند المنجّمين اليوم، وهم أهل الهيئة الجديدة، أن الشمس في وسط الكواكب التي تدور حولها، وأنّها أعظم من الأرض بألف ألف مرة وثلاث مئة وثمانية وعشرين ألف مرة، وأن لها حركة على نفسها. وقد استنبط بعض علمائهم من تحوّل كَلَفها الذي يظهر على ظهرها، ورجوعه في أزمنة مخصوصه، أنها تدور على نفسها في خمسة وعشرين يومًا واثنتي عشرة ساعة، وجزموا بأن ليس لها حركة حول الأرض، بل للأرض حركة حولها، وأن الأرض إحدى السيّارات. وهي عندهم: عُطارد والزُّهرة، والأرض، والمِرِّيخ، ووسنة (وقد كشفها رجل منهم يقال له "أولبوس" في حدود سنة ثلاث وعشرين ومئتين وألف للهجرة)، ونبتون (وقد كشفها رجل منهم يقال له "هاردنق" في حدود سنة عشرين ومئتين وألف للهجرة)، وسيرس (وقد كشفها رجل منهم يقال له "بياظى" في حدود سنة ست عشرة ومئتين وألف للهجرة)، وبلاس (وقد كشفها "أولبوس" أيضًا في حدود سنة سبع عشرة ومئتين وألف)، والمشتري، وزُحَل، وأورانوس (وقد كشفها رجل منهم يقال له "هرشل" في حدود سنة سبع وتسعين ومئة وألف للهجرة). ولم يعدّوا القمر من السيّارات، بل من سيّارات السيّارات؛ لأنه يدور حول الأرض ودورانها حول الشمس. وهو عندهم دون عظم الأرض بتسع وأربعين مرة. (آلوسي، مق، ٣٣، ٤)

نجوم ثوابت

- النجوم الثوابت لا يعلم عدّتها إلّا الله تعالى، والمرصود منها ألف وخمسة وعشرون نجمًا بإدخال الضفيرة. ومن أخرجها، قال: هي ألف واثنان وعشرون نجمًا. ورتّبوا الثوابت على ست أقدار، وسمّوها أقدارًا متزايدة سدسًا سدسًا، وجعلوا كل قدر على ثلاث مراتب: أعظم، وأوسط، وأصغر. ولهم تقسيمات لها أُخَر، باعتبارات أُخر، بنوا عليها ما بنوا، ولا يكاد يسلم لهم إلّا ما يلزم منه محذور في الدين. (آلوسي، مق، ٣٤، ٢٠)

نحت

- معرفة النَّحْت: العرب تَنْحَت من كلمتين كلمة واحدة، وهو جنس من الاختصار؛ وذلك كرجل عبشميّ: منسوب إلى إسمين.

والحَيْعَلة: من حيَّ عَلَى. وهذا مذهبُنا في أنَّ الأشياء الزائدة على ثلاثة أحرف أكثرها منحوت، مثل قول العرب للرجل الشَّديد ضِبَطْرٌ: من ضَبَط وضَبَر. وصَهْصَلِق: من صَهَل وصَلَق. والصِّلْدِم: من الصَّلْد والصَّدْم. (مخان، بصل، ٢٢٢، ٥)

نحوي

- قال عبد اللَّطيف البغداديُّ: إنَّ اللُّغويَّ شأنه أن ينقل ما نطقت به العرب ولا يتعدّاه، والنَّحويّ شأنه أن يتصرّف فيما ينقله اللُّغوي، ويقيس عليه. (مخان، بصل، ١٠٨، ٦)

نذر

- أمّا الحنفيّة فقال الشيخ قاسم في شرح (درر البحار): النذر الذي يقع من أكثر العوام، وهو أن يأتي إلى قبر بعض الصلحاء قائلًا: يا سيدي فلان إن ردّ غائبي، أو عُوفيَ مريضي، أو قضيت حاجتي فلك كذا وكذا باطل إجماعًا لوجوه: منها: أنّ النذر للمخلوق لا يجوز، ومنها ظنّ أنّ الميت يتصرّف في الأمر واعتقاد هذا كفر، إلى أن قال إذا عرف هذا فما يؤخذ من الدراهم والشمع والزيت ونحوها وينقل إلى ضرائح الأولياء فحرام بإجماع المسلمين، وقد ابتلى الناس بهذا لا سيّما في مولد أحمد البدوي. فتأمل قول صاحب النهر مع أنه بمصر ومقرّ العلماء كيف شاع بين أهل مصر ما لا قدرة للعلماء على دفعه، فتأمّل قوله من أكثر العوام أتظنّ أن الزمان صلح بعده؟. (وهاب، رشح، ٦٩، ٢٠)
- النذر: هو أن يوجب المتكلّم على نفسه عملًا تكون فيه حسبة حسب اعتقاده بشرط أن يحصل له ما يتمنّاه كقول أزاد:

أروم دوامًا أن أطير إلى الحمى
فهل في البرايا أجنح أستعيرها
(مخان، غبم، ٢٢، ٢)

نزل

- المثوى مكان الثواء وهو الإقامة. والنزل ما يقدّم للضيف من القرى. (سنوسي، سم، ٢٣، ٣)

نزول الله

- نزوله تعالى؛ كناية عن تجلّيه وظهوره، فإنّ التجلّيات كلّها تنزلاته - تعالى - من سماء الأحديّة الصرفة إلى أرض الكثرة. وسماء الدنيا؛ كناية عن مظهر الصورة الرحمانية التي يظهر بها الكامل، وهو فرد واحد في كلّ زمان لا يتعدّد، وهي الصفة الجامعة لصفات الجمال كلها، من رحمة ولطف، وستر وحلم، وجود وعطاء، ونحو ذلك. وهذا التجلّي في هذا الوقت المخصوص؛ هو للعباد والزهّاد، والمتوجّهين بالأعمال، ولهذا كنّي عنه بسماء الدنيا. لأنها قبلة الداعين، وأما العارفون؛ فتجلّيه لهم دائم لا يختصّ بزمان ولا مكان. إذ الحق - تعالى - متجلٍّ من الأزل، إلى الأبد، لا يزيد تجلية ولا ينقص، ولا يتغيَّر. وهو - تعالى - على ما هو عليه قبل نسبة المتجلّي إليه. (جزائري، مواف١، ١٥٦، ١٣)

نِسَب

- النِّسَب كلّها أمور اعتباريّة لا موجودة ولا معدومة، فوجودها إنما هو في اعتبار المعتبر ما دام معتبرًا، وفي عقل المتعقّل كسائر الأمور المصدرية، فهي مثل الصورة الظاهرة في المرآة والمتوجّه على المرآة؛ ما ظهرت الصورة في

المرآة، والصورة خيال لا حقيقة له. وإنّما نسبنا الوجود للصورة مجازًا. لكونها ما ظهرت إلّا بتوجّه المتوجّه على المرآة، وهو الوجود. فالعالم كلّه، بما فيه الصور الحسيّة والخيالية والعقلية؛ ظلٌّ لأعيانه الثابتة من جهة الصورة المقيَّدة، وظلٌّ للوجود الحق من جهة الوجود، وتوابع الوجود من الأفعال والإدراكات. (جزائري، مواف١، ١٢٩، ٥)

نسبة

- العَرَض ثلاثة أقسام: الكم وهو المقدار، والكيف كاللون والطعم والرائحة، والنسبة وهي سبعة أقسام: المضاف وهو النسبة المتكرّرة كالأبوّة والبنوّة والفوقيّة والتحتيّة، والأين وهو الحصول في المكان، والمتى وهو الحصول في الزمان كالعتاقة والحداثة، والوضع وهو الهيئة الحاصلة للجسم من نسبة بعض أجزائه إلى بعض أو إلى الأمور الخارجية كالسماء والأرض مثل القيام والقعود، والجدّة وهو نسبة الشيء إلى ملاصق ينتقل بانتقاله كالتعمّم والتقمّص والتختّم، والتأثير كالقطع، والتأثّر كالانقطاع، فمجموع أقسام العرض تسعة وهو ممتنع بقاؤه، لأن البقاء عَرَض، فلو بقي العَرَض لقام العَرَض بالعَرَض، والعَرَض لا يقوم بنفسه بل لا بدّ له من جوهر يقوم به، فكيف يقوم به غيره، وإذا امتنع بقاؤه وجب حدوثه، والله تعالى قديم فيستحيل عليه أن يكون حادثًا فليس هو عَرَضًا سبحانه وتعالى. (نابلسي، رق، ٩، ٤)

- إنّ كل قضية لا بدّ لها من النسبة التي هي معنى الرابطة، ولا بدّ لتلك النسبة من الصفة التي هي معنى الجهة، وتلك الصفة هي إمّا الوجوب أو الاستحالة أو الجواز. (بيجوري، حبم، ٨٣، ١٤)

نسبة خبرية

- إعلم أنّ كل قضية لها أجزاء أربعة: الأول الموضوع وهو المحكوم عليه من مبتدأ أو فاعل أو نائبه، الثاني المحمول وهو المحكوم به من خبر أو فعل مبني للفاعل أو للمفعول، الثالث النسبة الكلامية وهي ثبوت المحمول للموضوع أي تعلّقه وارتباطه به سواء كانت الجملة موجبة أو سالبة، فالارتباط على وجه الثبوت في الأولى وعلى وجه الانتفاء في الثانية، الرابع النسبة الخبرية وهي وقوع ذلك الثبوت في الموجبة أو عدم وقوعه في السالبة، ولو كان ذلك بخلاف نفس الأمر لأنّ المنظور له في هذا الفن إنّما هو ما اقتضته القضية، وأن فهم حقيقة كل من الأجزاء الأول يُسمّى تصوّرًا كما أشار لذلك المؤلّف بقوله أي معرفة الحقائق الخ، وفهم الجزء الرابع يُسمّى تصديقًا كما أشار لذلك المؤلّف بقوله أي العلم بثبوت أمر الخ، على ما يأتي فقد اتّضح لك الفرق بين التصوّرات والتصديقات. (بيجوري، حبم، ١٦، ١٣)

نسبة ربية

- إنّ النسبة الربّية التي هي إحدى نسبتي الإنسان، هي النسبة الحقيقيّة الأصلية المتقدّمة على نسبة العبوديّة إليه، إذ الحقيقة الإنسانية قديمة أزليّة مقدّسة عن الحدوث، ونقائصه. وإنّما الحادث ظهورها. (جزائري، مواف٣، ١١٧٦، ١)

نسبة كلامية

- إعلم أنّ كل قضية لها أجزاء أربعة: الأول

الموضوع وهو المحكوم عليه من مبتدأ أو فاعل أو نائبه، الثاني المحمول وهو المحكوم به من خبر أو فعل مبني للفاعل أو للمفعول، الثالث النسبة الكلامية وهي ثبوت المحمول للموضوع أي تعلّقه وارتباطه به سواء كانت الجملة موجبة أو سالبة، فالارتباط على وجه الثبوت في الأولى وعلى وجه الانتفاء في الثانية، الرابع النسبة الخبرية وهي وقوع ذلك الثبوت في الموجبة أو عدم وقوعه في السالبة، ولو كان ذلك بخلاف نفس الأمر لأنّ المنظور له في هذا الفن إنّما هو ما اقتضته القضية، وأن فهم حقيقة كل من الأجزاء الأول يُسمّى تصوّرًا كما أشار لذلك المؤلّف بقوله أي معرفة الحقائق الخ، وفهم الجزء الرابع يُسمّى تصديقًا كما أشار لذلك المؤلّف بقوله أي العلم بثبوت أمر الخ، على ما يأتي فقد اتّضح لك الفرق بين التصوّرات والتصديقات. (بيجوري، حبم، ١٦، ١١)

نَسْخ

- من استقراء كلام الصحابة والتابعين، أنّهم كانوا يستعملون النسخ بإزاء المعنى اللغوي الذي هو إزالة شيء بشيء لا بإزاء مصطلح الأصوليين، فمعنى النسخ عندهم إزالة بعض الأوصاف من الآية بآية أخرى، إمّا بانتهاء مدّة العمل أو بصرف الكلام عن المعنى المتبادر إلى غير المتبادر، أو بيان كون قيد من القيود اتّفاقيًا، أو تخصيص عام، أو بيان الفارق بين المنصوص، وما قيس عليه ظاهرًا، أو إزالة عادة الجاهلية، أو الشريعة السابقة، فاتّسع باب النسخ عندهم وكثر جولان العقل هنالك، واتّسعت دائرة الاختلاف، ولهذا بلغ عدد الآيات المنسوخة خمسمائة، وإن تأمّلت متعمّقًا فهي غير محصورة. (دهلوي، فت، ٤٧، ١٧)

- إنّ الصحابة والتابعين كانوا يستعملون النسخ على غير ما اصطلح عليه الأصوليون، وهو قريب من المعنى اللغوي الذي هو الإزالة، فمعنى النَسْخ عندهم إزالة بعض الأوصاف من الآية المتقدّمة بآية متأخّرة، إمّا انتهاء مدّة العمل وإمّا صرف الكلام عن المعنى المتبادر إلى غير المتبادر، وإمّا بيان إفحام قيد من القيود، وكذلك تخصيص عام أو بيان فارق بين المنصوص والذي يقاس عليه ظاهرًا وما أشبه ذلك، وهذا الباب واسع، والعقل هنالك جولان، وللاختلاف مجال، ولهذا أوصلوا عدد الآيات المنسوخة إلى خمسمائة. والثانية أنّ النسخ بالمعنى الاصطلاحي الأصل في بيانه معرفة التاريخ ولكنّهم ربما يجعلون إجماع السلف الصالح، أو اتّفاق جمهور العلماء علامة للنسخ فيقولون به، وارتكب ذلك كثير من الفقهاء، ويمكن أن يكون ما صدقت عليه الآية غير ما صدق عليه الإجماع، وبالجملة فإنّ تتبّع الآثار المنبئة عن النسخ يفني عمرًا كثيرًا، وفي الوصول إلى عمق الكلام صعوبة وللمحدثين أشياء خارجة عن هذه الأقسام يوردونها أيضًا كمناظرة الصحابة في مسألة والاستشهاد بهذه الآية، أو تمثيلهم بذكر هذه الآية أو تلاوة حضرته صلّى الله عليه وسلّم لهذه الآية بطريق الاستشهاد، ورواية حديث يوافق الآية في أصل المعنى، وطريق التلفّظ بالنقل عنه صلّى الله عليه وسلّم أو الصحابة. (دهلوي، فت، ١٠٢، ٢)

- ذكر النسخ: ... قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓا

إِنَّمَآ أَنتَ مُفۡتَرِۭۚ بَلۡ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ ﴿قُلۡ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلۡقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلۡحَقِّ لِيُثَبِّتَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهُدٗى وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُسۡلِمِينَ﴾ (النحل: ١٠١ - ١٠٢). (وهاب، تفس، ٢٢٧، ١١)

- النسخ؛ يمكن في الشرائع الوضعية. وهي الأشياء، التي يجوز، ويصحّ أن لا تكون مشروعة، دون الأحكام العقلية، كتوحيد الإله، وما ذكرنا معه من الكلّيات. فإنّ العقول والشرائع؛ متوافقة على لزوم حفظها. والخلاف بين الأنبياء، في كيفيّة حفظها، ووضع القوانين، لدوام بقائها محفوظة. وفائدة النسخ وحكمته؛ إمّا على تقدير، كون الأحكام الشرعيّة، معلّلة بمصالح العباد، واللطف بهم؛ فيمكن أن تختلف مصالح الأوقات، فتختلف الأحكام بحسبها. كمعالجة الطبيب، فإنّه قد يأمر بشرب دواء خاص، في وقت، دون وقت. فربما كانت المصلحة، في وقت؛ ثبوت الحكم، لاشتماله على شيء، تلزم رعايته. وفي وقت آخر؛ ارتفاعه، لاشتمال رفعه، على مصلحة أخرى، حادثة بعد زوال الأولى. وإمّا على تقدير، أنّ الأحكام الشرعيّة؛ مستندة إلى محض إرادة الله، من غير مراعاة مصلحة. فالأمر هيّن. لأنّه - تعالى - هو الحاكم المطلق، الفعّال لما يريد. فيمكن أن يضع حكمًا. ويرفع حكمًا، لا لعلّة وغرض. فكما لا تنافي، بين الأمر، المقتضي لوجود الحادث، في وقت. وبين الأمر، المقتضي لفنائه، في وقت آخر؛ كذلك ليس بين تحليل الشيء، في زمان، وتحريمه في زمان آخر؛ تناف أصلًا. وكما أن مدّة بقاء كل حادث، وزمان فنائه؛ معيّن، في علم الله - تعالى - وإن كان مجهولًا، لأهل الأديان السابقة. فالتحالف بين شرائع الأنبياء، في جزئيات الأحكام، بسبب تفاوت الأعصار، في المصالح، من حيث أن كلّ واحد من الأحكام؛ حقّ، بالإضافة إلى أهل زمانه، مُراعى فيه؛ مصالح مَن خوطب به. فالنسخ؛ إنما هو للأحكام، لا لنبوّة النبيّ، المنسوخة شريعته. فإن النبوّة؛ صفة، لا تزول عمّ، اتّصف بها. (جزائري، ذغ، ١٠٢، ٢)

- النسخ - في الحقيقة - ليس هو إبطالًا، وإنّما هو تكميل. وفي التوراة: أحكام عامة، وأحكام مخصوصة، إمّا بأشخاص، وإمّا بأزمان. وإذا انتهى ذلك الزمن؛ لم يبقَ ذلك الحكم، لا محالة. ولا يقال إنه إبطال. واليهود، لو عرفوا لِمَ ورد التكليف بملازمة السبت؟ وهو يوم أي شخص من الأشخاص؟ وفي مقابلة أيّة حال؟ وجزء أي زمن؟! عرفوا أنّ شريعة المسيح؛ حقّ. (جزائري، ذغ، ١٠٥، ١١)

نسخة آدمية

- كذلك أنت العالِم والمعلوم والشاهِد والمشهود لأنّك نسخة آدميّة وقد قال عليه السلام (إنّ الله خلق آدم على صورته) وفي رواية (على صورة الرحمن). وقد أشرنا إلى ما ذكرنا من أن جميع الخَلْق هم صور نفسك ظهرت لك في نفسك بقولنا من جملة أبيات لنا في ديواننا المسمّى (سحر الأحداق وبثّ الأشواق):

أنا كل الوجود والكائنات
أنا كل الأرواح كل الذوات
أنا كل العقول بل كل شيء
في جميع الأزمان والأوقات

ليس كل الوجود إلّا أسامي
والمسمّى بكل ذلك ذاتي
والتباسي عليك حيث لباسي
كل شيء يلقيك في الآفات
(نابلسي، رت، ٢، ٢١)

نسطورية

- النسطورية، قالوا إنّ اللّاهوت أشرق على الناسوت كالشمس على بلورة. والقتل والصلب إنّما وقع على المسيح من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته والمراد بالناسوت الجسد، وباللاهوت الروح. (عاملي، كشك٢، ١٦٨، ٩)

نشر

- النشر هو البعث والإحياء، والحشر هو سوق الناس إلى المحشر. (بيجوري، حبم، ٦، ١٩)

نُشْرَة

- قال ابن القيم: النُّشْرَة: حلّ السحر عن المسحور، وهي نوعان: أحدهما: حلّ بسحر مثله، وهو الذي من عمل الشيطان، وعليه يحمل قول الحسن، فيتقرّب الناشر والمنتشر إلى الشيطان بما يجب، فيبطل عمله عن المسحور. والثاني: النشرة بالرقية والتعوُّذات والأدوية والدعوات المباحة، فهذا جائز. (وهاب، كت، ٦٨، ١)

نصارى

- النصارى مجمعون على أنّ الله تعالى واحد بالذات، ويريدون بالأقانيم الصفات مع الذات، ويُعبّرون عن الأقانيم بالأب والابن وروح القدس، يريدون بالأب الذات مع الوجود، وبالابن الذات مع العلم، ويطلقون عليه اسم الكلمة، ويريدون بروح القدس الذات مع الحياة، وأجمعوا على أنّ المسيح عليه السلام ولد من مريم وصلب، والإنجيل الذي بأيديهم إنما هو سيرة المسيح عليه السلام، جمعه أربعة من أصحابه وهم: متّى، ولوقا، وماريوس، ويحنّا. ولفظة إنجيل معناها البشارة. ولهم كتب تعرف بالقوانين وضعها أكابرهم، يرجعون إليها في الأحكام من العبادات والمعاملات، ويصلون بالمزامير. (عاملي، كشك٢، ١٦٧، ١٤)

- أمّا النصارى فكانوا مؤمنين بعيسى عليه الصلاة والسلام وكان من ضلالتهم أنّهم يزعمون أنّ للّه سبحانه وتعالى ثلاث شعب متغايرة بوجه متّحدة بآخر، ويسمّون الشعب الثلاثة أقانيم ثلاثة، أحدها الأب وذلك بإزاء المبدأ للعالَم، والثاني: الإبن وهو بإزاء الصادر الأول، وهو معنى عام شامل لجميع الموجودات، والثالث: روح القدس وهو بإزاء العقول المجرّدة، وكانوا يعتقدون أن أقنوم الإبن تدرّع بروح عيسى عليه الصلاة والسلام يعني تصوّر الإبن بصورة روح عيسى، كما أنّ جبريل عليه السلام يظهر بصورة الإنسان، ويزعمون أنّ عيسى على نبيّنا وعليه الصلاة والسلام إله، وأنّه ابن الله أيضًا، وأنّه بشر تجري عليه الأحكام البشرية والإلهيّة معًا، كانوا يتمسّكون في هذا الباب ببعض نصوص الإنجيل، حيث وقع فيه لفظ الإبن، وقد نسب إلى نفسه بعض الأفعال الإلهيّة. (دهلوي، فت، ٢٦، ٢٠)

نصف العشر

- في هديه صلّى الله عليه وسلّم في الزكاة: كان هديه صلّى اللّ عليه وسلّم أكمل هدي في وقتها

وقَدْرها ونصابها، ومن تجب عليه، ومصرفها، وراعى فيها مصلحة أرباب الأموال، ومصلحة المساكين، وجعلها الله سبحانه وتعالى طهرة للمال ولصاحبه، وقيَّد النعمة بها على الأغنياء، فما زالت النعمة بالمال عن من أدّى زكاته، بل يحفظه عليه وينميه. ثم إنه جعلها في أربعة أصناف من المال وهو أكثر الأموال دورًا بين الخلق، وحاجتهم إليها ضرورية. أحدها: الزرع والثمار. والثاني: بهيمة الأنعام، الإبل والبقر والغنم. الثالث: الجوهران اللذان بهما قوام العالم، وهما الذهب والفضة. الرابع: أموال التجارة على اختلاف أنواعها. ثم إنّه أوجبها في كل عام، وجعل حول الثمار والزرع عند كمالهما واستوائهما، وهذا أعدل ما يكون، إذ وجوبها كل شهر أو جمعة مما يُضِرُّ بأرباب الأموال، ووجوبها في العمر مرّة مما يُضِرُّ بالمساكين. ثم إنّه فاوت بين مقادير الواجب بحسب السعي في التحصيل، فأوجب الخُمْس فيما صادفه الإنسان مجموعًا محصلًا وهو الركاز، ولم يعتبر له حولًا، وأوجب نصفه وهو العُشْر فيما كان مشقّة تحصيله فوق ذلك، وذلك في الثمار والزرع التي يباشر حرثها، ويتولّى الله سقيها بلا كلفة من العبد، وأوجب نصف العشر فيما يتولّى العبد سقيه بالكلفة والدوالي والنواضح ونحوهما، وأوجب نصف ذلك وهو ربع العشر فيما كان النماء فيه موقوفًا على عمل متّصل من رب المال، متتابع بالضرب في الأرض تارة، وبالإدارة تارة، وبالتربّص تارة. (وهاب، مع، ٧٨، ١)

نصيب

- الحظ، لغة: النصيب، وعرفًا: ما وافق الغرض من مال وعلم وجاه ورياسة ونحوها، مما تألفه النفس، وما لم يوافقها يُسمّى: نصيبًا، كالعمى والجهل وقلّة المال، فكل حظ نصيب، ولا عكس، والحظوظ مما قدّرها الله وقضاها في الأزل، فلا تعلّل لقضائه. (طهطاوي، اكا٢، ٧٠٢، ٧)

نطق

- إذا أرسلنا النظر إلى كل الحيوان رأيناه جنسًا ينطوي على أنواع تكاد لا تحصى وكل منها له طباع وخصائص وشكل دون الآخر، إلّا أن الكل يشترك في صفات الحياة وهي الحركة والنمو والتغذية ثم الموت وهو الانحلال الأخير. ولكل نوع إدراك به يعيش ويحفظ حياته، وكل إدراك يختلف عن غيره إما بالانحطاط أو بالانتفاع. فمن الحيوانات ما يرى ذا عقل يذكر ويفكّر ويقبل التعويد والتطبيع على درجات مختلفة ومنها ما لا يقبل ذلك أي الأنواع التي هي في أدنى الدرجات الحيوانية. فإذا نظرنا إلى الإنسان رأيناه مرتقيًا على كل أنواع الحيوان في درجة سامية إلى الغاية وبهذه المرتبة العالية استلزم التسمية بهذا الفصل الشريف وهو الحيوان الناطق. فالحيوان وهو اسم الجنس لأنه يشتمل على كل اللوازم الحيوانية، والناطق فلأنه متمتّع بالحسّ والفهم والإرادة. أما الإنسان فلا يستحقّ مزية الإنسانية ما لم يكن ناطقًا، وأمّا النطق فليس كما يفهمه العموم صوتًا يشتمل على ألفاظ تعبّر عن الضمير فإن لكل بهيمة حركات وأصواتًا تحكي بها عن ضمائرها، بل النطق وهو العلم والفهم وصحّة الرأي. فهذه هي القوة التي بها يعلو الإنسان على عموم الحيوان علوًّا عظيمًا

ويستحقّ بها شرف النطق. (مرّاش، غبج، ١٤٣، ١٣)

نظّار

- أمّا النظّار الكرام فهم هم الذين اختارتهم الأمّة بإرادة ذلك الأمير العليّ الشأن ثقة بهم، وعلمًا بأنّهم أصحاب الرئاسة الحقّة، والزعامة المستحقّة بين الذين يرومون أحياء مصر لأهل مصر، ويريدون أن يكون الوطنيّ في مقام الإنسان فائزًا بحقوقه، ناهضًا بواجباته، مساويًا لجاره، غير معارَض في داره، يحصد ما يزرع للعيال لا لأهل الإغتيال، ويجني ممّا يغرس للأولاد لا لأهل الاستبداد - وقد أخذ هؤلاء الأدلّاء الراشدون في تمهيد سبيلنا وإزالة العقاب منه متوسّلين إلى ذلك بالحكمة والاعتدال، آخذين بأسباب التؤدة ومراعاة الأحوال، حتى وثق بهم الأجنبيّ فضلًا عن الوطني، وبدت مقدّمات سعيهم وآثار اجتهادهم بمظاهر حسن الإدارة، وإقامة العدل، وتقرير المساواة، وإصلاح الخلل السابق تدريجًا - فاستحكمت علائق الولاء بينهم وبين المتبوع الكريم، وتأيّدت صلات الموالاة بين حكومتهم والدول العظام كما تدلّ عليه أقوال وزرائها على منابر المجالس، وكلام وكلائها في دوائر المخابرات. (إسحق، درر، ٢٠٣، ١٧)

نظّار الدواوين

- من مزايا ولاة الأمور أيضًا أنّ النفوذ الملوكي بيدهم خاصة، لا يشاركهم فيه مشارك، وهذه المزية العظمى تعود على الرعيّة بالفوائد الجسيمة، حيث أن إجراء المصالح العمومية بهذه المثابة ينتهي بالسرعة، لكونه منوطًا بإرادة واحدة، بخلاف ما إذا نيط بإرادات متعدّدة بيد كثيرين فإنه يكون بطيئًا، وهذا النفوذ الملوكي القضائي غير النفوذ الإجرائي الذي هو مباشرة العمل، وهو من خصائص الوزراء ونظّار الدواوين وغيرهم. (طهطاوي، اكا١، ٥٢١، ٢٦)

نظام الدول

- هذا الصنع الجميل الذي صدر من هؤلاء السلاطين العظام ممّا حصل به من تحسين حال الدولة والرعايا مما لا يسع المنصف إنكاره بالنسبة لما كان قبل، لم يقنع حزبًا من المسلمين مع الرعايا من غيرهم بل لم يزالوا يطلبون من الدولة إطلاق الحريّة بمقتضى قوانين يكون تأسيسها وحمايتها من مجلس مركّب من أعضاء تنتخبهم الأهالي، وفي هذه المدّة الأخيرة اشتدّ إلحاحهم في طلب ذلك حسبما تضمّنته صحف الأخبار، ونحن وإن لم نطّلع على أحوال إدارة المملكة العثمانية في الحال لاسيّما في كيفيّة إجراء تلك التنظيمات اطّلاعًا يمكننا معه معرفة صحّة الأسباب التي يتظلّم منها الفريق المذكور أو عدم صحّتها، فإنّا نُسلِّم أنّ هذا المطلب الذي طلبوه هو من أعظم الوسائل في حفظ نظام الدول وقوة شوكتها ونموّ عمران ممالكها ورفاهية رعاياها خصوصًا في هذه الأزمان، كما نُسلِّم أيضًا أنّ مقصد المسلمين من أهل الحزب المذكور بطلبهم لما ذكر إنّما هو إصلاح حال الدولة والرعيّة، لكن لنا أن نسألهم هل ثبت عندهم أن مقصد غيرهم ممَّن معهم موافق لمقصدهم حتى تحصل لهم الثقة بهم ويصدر منهم ما ذكر. (تونسي، أقوم، ٣٥، ١٤)

نظام وقوانين

- تبيّن بالحجّة النظريّة والشاهد العلميّ، أنَّ علم السياسة متّصل بعلم الأخلاق، غير أنّه لا يلزم من ذلك الاتّصال كون الفضيلة هي الغاية المقصودة بالذات من الحكومات. فالحكم لم يكن إلّا لحفظ الحقّ أمّا الفضيلة فهي واجبة على الأفراد. وغاية الدولة العدل ولا عدل إلّا مع حريّة الأمّة، ولكن استعمال الحريّة لا يخلو عن الضرر إلّا إذا اهتدى الوطنيّ فيه سبيلًا مستقيمًا فعرف شأن أخيه، واعترف حقّ دولته ومواطنيه، ولم ينس واجبات الوطن. فالسياسة من هذا الوجه محتاجة إلى علم الأخلاق وإن لم تكن مبنيّة على الفضيلة. أرأيت لو ذهبت الأمانة وعدمت الشجاعة، وزالت الاستقامة، وضاع حبّ الوطن، فكيف تكون أحوال الدولة والأمّة، أتوجد في أهل القضاء ما يغني عن النزاهة - أتحدث للحامية ما يعوّض من الإقدام - أتبدي لأهل الإدارة ما ينوب عن العفاف أو تبدع للكافّة ما يكون بديلًا من المحبّة الوطنيّة - فإن قلت نقيم على أهل القضاء رقباء، ونجعل لذوي الإدارة رؤساء - قلنا إذا لم يكن رقباؤك ورؤساؤك من الفضلاء فما هم بمصلحين فالحاجة إلى الفضيلة واقعة على كلّ حال. وإن حسبت نظام الجند كافيًا في تعويد الشجاعة، وقانون الأحكام مغنيًا عن الأدب الوطنيّ، فاعلم أنَّ النظام والقوانين عوامل غير محرّكة، وحواجز غير حصينة لا تجلب حسنة معدومة، ولا تدفع سيّئة في النفوس. وإنّما نظام الشجاعة في القلوب وقانون الوطنيّة في الأحشاء فليصلح القلوب من رام من الجند الحماية، وليطهّر النفوس من رام من الأمّة حفظ القانون فإنّه:

لا تنتهي الأنفس عن غيّها
ما لم يكن منها لها زاجر

وغاية النظام في الجيش أنّه يحفظ البسالة الموجودة، ولا يقوم مقام المفقودة. وأثر القانون في الأمّة أنّه يكفّ عن بعض الإثم الظاهر، ولا يمنع من ارتكاب الباطن الخفيّ، فما الجند ولا الأمّة بأقلّ حاجة إلى الفضيلة من ذوي الإدارة والقضاء. فإنّه إذا ضاعت الشجاعة فمصير المملكة الاستعباد، وإذا فقد حبّ المصلحة العموميّة فمآلها الضعف، وإذا عدم الاتّحاد والإخاء فغايتها التفرّق، وإذا أُهمل السعي فخاتمتها الفقر، وإذا نُبذ الاقتصاد فمآبها الخراب، وإذا ماتت العزّة والشهامة فعاقبتها الظلم، وجميع تلك الفضائل داخلة في علم الأخلاق. ومن أجل ذلك رأى الحكماء الفضلاء الذين نستمدُّ من فيضهم هذه الآراء، أن يجعلوا البحث في السياسة تابعًا للبحث في الأخلاق فاقتفينا أثرهم في ذلك ليعلم الوطنيّ منّا ما يجب عليه لنفسه ولآل بيته وللحكومة والوطن. فإذا حصل من هذا العلم في ذهنه صورة غير خادعة، فإنّه ينظر حينئذٍ إلى السياسة نظر الراشد البصير والله وليُّ التدبير. (إسحق، درر، ٢٢٣، ١)

نظر إلى غير الله

- أمّا النظر إلى غير الله تعالى فهو: اشتغال الروحانية بما يرد عليها من أمثلة الأكوان الساترة للمكوّن الحق، والسِتْر هو الكفر. وأصحاب هذا الاشتغال المذكور هم الزهّاد الذين يزهدون في الأشياء، فإنهم لولا ملاحظتهم للأشياء وادعاؤهم بثبوتها ما زهدوا فيها. فقد استتر الحق عنهم بزهدهم في الأشياء، فكفروا كفرًا خفيًّا، ولو عقلوا لما

زهدوا في شيء، لأن الذي ليس لهم عدم. فكيف يزهدون في العدم؟ وهو غير مقدور والذي لهم لا بدّ أن يصيبهم، فلو زهدوا فيه لما أمكنهم، وعاندوا الأقدار فهم مشغولون بزهدهم عن الله تعالى. فمتى يتفرّغون له تعالى؟. (نابلسي، أش، ٢٠٠، ١٧)

نظر أهل الحل والعقد

- إنّ تعدّد الأشخاص لا ينافي وحدة الإمامة التي مدارها على وحدة الأمر والنهي، وقد سلم كلام السعد محشوه كالفاضلين عصام الدين وعبد الحكيم، وقرّره الخيالي بقوله: وقد يجاب أيضًا وبالجملة فكلهم معترف بصحة كلام السعد في نفسه، وظاهر حينئذٍ أحروية جواز الشورى في كلّيات السياسة بالمعنى الذي أشرنا إليه، إذ هي دون الشورى في سائر التصرّفات، ثمّ إنّ الشورى على الوجه المذكور ليس فيها تضييق لدائرة خطّة الإمامة وعموم تصرّفها، باعتبار أن نظر أهل الحلّ والعقد بمنزلة نظر الإمام، ومراعاة كونه مظهرًا له لاستبداده بتمشيته وإدارته ممّا يستبدّ به من التصرّفات التي لا تقتضي المشاركة، كإجراء الخلطة السياسية والمتجرية مع الأجانب، ونصب أرباب الخطط وتأخيرهم وتنفيذ سائر الأحكام ونحو ذلك من التصرّفات التي هي محمل وحدة الأمر. (تونسي، أقوم، ١٦، ١٥)

نظر العقل

- كما أنّ الشيء، يكون حاضرًا بين يدي الإنسان، وإذا لم يحرّك حدقته، من جانب إلى جانب، تحريكات كثيرة، لم يرَ ذلك الشيء؛ فكذلك العقل، ما لم يتحرّك، من معقول إلى معقول؛ لم يدرك الشيء على حقيقته. وتلك التحريكات؛ هي المسمّاة: بالفكر، ونظر العقل. وكما أنّ العين الباصرة، لا يمكنها إدراك الأشياء؛ إلّا عند طلوع النيّرات، كالشمس ونحوها؛ فكذلك العقل، لا يقدر على إدراك الحقائق، دون خطأ، إلّا إذا طلعت عليه أنوار التوفيق والهداية، من الله تعالى. (جزائري، ذغ، ٣٨، ١٤)

نظري

- أمّا النظري فهو ما توقّف على النظر والاستدلال فهو مرادف للكسبي على تعريفه الأول فيمتنع أن يقال علمه نظري لاستلزامه الحدوث كما مرّ في الكسبيّ. (بيجوري، تمر، ٤١، ٨)

نِعَم

- النِعَم التي هي أصل الشكر الذي هو الدين، لأنّ شكرها مبني على معرفتها وذكرها؛ فمعرفة النعم من الشكر بل هي أمّ الشكر كما في الحديث "من أسدي إليه معروف فذكره فقد شكره فإن كتم فقد كفره" هذا في الأشياء التي تصدر من بني آدم فكيف بنعم المنعم على الحقيقة والكمال؟ (وهاب، تفس، ٩١، ١٤)

نفاق

- وصل في حقيقة النفاق: هو مشتقّ من النفق، وهو إسم لبيت يتّخذه اليربوع يجعل له منه بابين، أحدهما ظاهر والآخر غير نافذ، لكنّه ينفذ فيفتح بأدنى تحامل. فإذا جاءه الصائد من ذلك الباب الظاهر، تحامل على ذلك الباب الآخر فخرج منه ومضى. وشُبِّهُ المنافقين بذلك، لأنّه إن تكلّم مع أهل الإيمان كان في قلبه باب إلى الكفر، متى اجتمع بالكافرين

خرج إليهم منه. فبابه الظاهر الإيمان وبابه الخفي الكفر. (نابلسي، أش، ٢٠٤، ١)

نفس

- إعلم أنّ النفس كيفيّة في البدن حادثة من توجّه الروح على تدبير الجسم، فإنّ الروح إنّما تُعامِل الجسم بسبب ما يقتضيه من المزاج، والنفس هي هذا المقتضى. أرأيت أن الشمس إذا وقعت على الزجاجات الملوّنة تظهر من كل زجاجة بلون تلك الزجاجة. وكذلك الروح إذا اتّصلت بكل جسم تظهر بمقتضيات ذلك الجسم، فتظهر في جسم الإنسان بمقتضيات الإنسانية، وفي الحيوان بمقتضيات الحيوانية، وفي النبات بمقتضيات النباتية، وكذلك في المعاد، فهذه هي النفس. ولهذا تتفاضل النفس وتختلف ولا يمكن أن تدخل تحت نوع ولا جنس، بل يكاد أن يكون كل جسم من أجسام النوع له نفس لا تشبه نفس الجسم الآخر، وإنّما يظهر ذلك في الأمزجة، فإن اختلافها أثر، اختلاف النفوس الذي هو أثر اختلاف الجسم. (نابلسي، أش، ١١٢، ٥)
- من قال إنّ النفس هي الروح، فباعتبار أنّها كيفيّة ظهرت بها الروح بسبب اتّصالها بهذا الجسم المخصوص، وبعد انفصال الروح تبقى عليها تلك الكيفية كالحلّة لها، بها تمتاز في عالم البرزخ عن النفس الأخرى، وبها تجتمع الموتى ويتساءلون، كما ورد في الأخبار. ومن قال إنّ النفس غير الروح، فباعتبار أنّ الروح كانت موجودة، ولا نفس كما ورد: "أن الأرواح مخلوقة قبل الأجسام بألفي عام". والحق عندي أنّ الروح غير النفس، وأنّ الأرواح لا تفاضل فيها ولا تفاوت بينها، وإنّما التفاضل والتفاوت في النفوس. فمنها النفس الكافرة، والنفس المؤمنة، والنفس المطمئنّة، والنفس المطيعة، والنفس العاصية، والنفس الخبيثة، والنفس الطيّبة، إلى غير ذلك من الصفات المختلفة التي تعتري النفوس. وأما الأرواح فكلها طيّبة طاهرة. (نابلسي، أش، ١١٣، ٤)
- إنّ كل إنسان يُعبِّر عن مقصوده إمّا بالكلام أو بالكتابة، فكلامه يُسمّى عبارة ومنطقًا، وتعبيره عن مقصوده بالكتابة يسمّى نفسًا ومسطرة وقلمًا، فقد يكون قلم الإنسان أفصح من عبارته، فإنّه قد يكون الإنسان الكن ويكون قلمه فصيحًا، ثم أنه إذا أفصح وأغرب غرابة مقبولة كانت عبارته عالية، وإن كانت عبارته مؤدّية للمقصود من غير ركاكة فهي مناسبة، وإن كان بها بعض شيء يمجه السماع فهي ركيكة أو رديئة، وعلى كل فالعبارة أما بها إطناب، أو اختصار، أو على الأصل. (طهطاوي، اكا٢، ٢٣٠، ١٩)
- من الظاهر البيّن، عند أصحاب العقول السليمة؛ أنّ النفس، إنّما دخلت هذا العالم الجسمانيّ؛ لتكتسب العلم النافع، والعمل الصالح. وأشرف العلوم النافعة؛ معرفة الله تعالى، ومعرفة حكمته في أفعاله، وفي خلق السموات والأرض، وما فيهما، وما بينهما. وهذه المعرفة؛ لا تُدْرَك بحاسّة من الحواسّ، وإنّما تدرك بالعقل. فكان العقل - لهذا - أشرف، ومدركاته أشرف. (جزائري، ذغ، ٦١، ٣)
- إنّ حقيقة النفس هي الروح، وحقيقة الروح هو الحق - تعالى - واتّحد هنا الشرط والجزاء والفرق بينهما التقييد والإطلاق، أعني اتّحادهما معنى لا لفظًا. فإن كانت النفس لا

تعرف بل هي مجهولة أبدًا فكذلك الرب لا يعرف أبدًا. إذ المعلّق على الممنوع ممنوع. بل الرب - تعالى - أحقّ وأولى بعدم تعلّق المعرفة به، فمعرفة الرب مشروطة، بتقدّم معرفة النفس. والتقديم رتبي لا زمانيّ، إذ ليس في هذا المقام زمان، فلا مساء عند ربك ولا صباح، والقضية الشرطية لا تقضي وجود المقدّم، بل ولا إمكانه، لئن أشركت ليحبطن عملك، وهو لا يشرك، بل لا يتصوّر منه الإشراك. ومن يقل منهم إني إله من دونه؛ فذلك نجزيه جهنّم. ولا يتصوّر من الملائكة دعوى الألوهية، وإن كانت النفس تعرف من وجه دون وجه وباعتبار، لا من وجه واعتبار. فكذلك الربُّ، يعرف من وجه واعتبار دون كل الوجوه والاعتبارات. (جزائري، مواف١، ١٠١، ٧)

- الصورة - مطلقًا - هي ظلّ النفس في جوهر الهيولى، والنفس ظلّ الروح، والروح ظلّ الحياة، والحياة هي اقتضاء الوجود الحق للإدراك والعقل. فالوجود صاحب الحياة. والروح والنفس والصورة بالحقيقة. وذلك للشخص بالمجاز وصورة كلِّ شيء ما به يتعيَّن ويقع عليه الإدراك، أيُّ إدراك كان، فالصور الحسيّة، هي صور الأرواح، والأرواح صور الأعيان الثابتة، والأعيان الثابتة صور الأسماء الإلهية، والأسماء الإلهية صور الذات الغيب المطلق. (جزائري، مواف٢، ٦٤٨، ١٤)

نفس أمّارة

- النفس الأمّارة وهي صاحبة الجهل والبخل والحرص والكبر والغضب والشره والشهوة والحسد وسوء الخلق والخوض فيما لا يعنى من الكلام وغيره والاستهزاء والبغض والإيذاء باليد واللسان وغير ذلك من القبائح، لأنّ هذه النفس هي المشار إليها بالخسر وأسفل السافلين. (سنوسي، معش، ٢٨٠، ٣)

نفس الإنسان الناطقة

- إعلم أنَّ نفس الإنسان الناطقة المسمَّاة باللطيفة الإنسانية والروح الجزئية؛ جوهر واحد غير متعدّد، ولا يقبل التجزئة والتبعيض وهو المدبِّر المتصرِّف في الجسم، وله قوى وآلات جسمانية، بها يعمل، ويعمل الجزئيات وكل قوة من القوى الظاهرة والباطنة تعمل بها النفس الناطقة جميع أفعال القوى الأخرى في الحقيقة ونفس الأمر، فتسمع بما به تبصر بما به تشم، بما به تذوق، بما بله تلمس، بما به تبطش، بما به تسعى، بما به تتخيَّل، بما به تعقل وتبصر وتسمع. كذلك إلى آخر القوى الإنسانية. بل كل جزء من أجزاء الجسم بهذه المثابة، فيتحدّث الإنسان ويسمع حديث نفسه، ويرى نفسه بنفسه، ويضبط نفسه بنفسه عن أشياء فيزكّيها، ويرسل نفسه في أشياء فيدنّسها ويدسُّها، وينهي نفسه بنفسه عن أشياء. فالأصل في الإنسان إيجاد القوى لوحدة الجوهر النفس المدبِّر، ومع وحدته الحقيقية؛ هو عين كلِّ قوَّة من قواه، وجزء من أجزاء جسمه، من غير حلول الحلول المعروف، ولا اتحاد الاتّحاد المألوف. فلما طرأت الحجب وحدثت الموانع تمايزت القوى مع بعضها بعضًا، وتقيَّدت كلُّ قوَّة بعمل خاص وطريقة واحدة. والنفس الإنسانية عين كلِّ قوَّة بعمل خاص وطريقة واحدة. والنفس الإنسانية عين كلِّ قوَّة. والعمل لها. فإن الأثر للظاهر لا للمظهر، فلهذا كانت النفس الناطقة الإنسانية غير الكاملة، إذا فعلت شيئًا غير مشروع ولا

معروف، بقوة من قواها المتغايرة المخصوصة، كل قوّة منها بفعل خاص، للسبب الذي قدّمناه، ظالمة من حيث أنها عين باقي القوى التي ما شاركت في فعل ذلك الشيء المنهي عنه شرعًا أو عرفًا، ويلحقها شؤم ذلك الفعل وضرره، فما دامت النفس منقسمة في أحكام الطبيعة، مشتغلة بالأغيار المتمايزة، لا يظهر عنها أثر من أحكام اتّحاد القوى والأجزاء الجسمية. فإذا بلغ الإنسان مرتبة الكمال، وتحقَّق بمظهرية الحضرة المسمّاة بأحدية الجمع، مرتبة الأنبياء من أول نشأتهم، ويتحقّق بها الكمل من الورثة بعد سلوكهم؛ صار بصرًا كلُّه وسمعًا كلُّه إلى سائر قواه وأجزاء بدنه، وإلى مرتبة اتّحاد القوى والأجزاء الجسميَّة، يشير الإمام ابن الفارض - رضي الله عنه - بقوله:

هي النفس إن ألقت هواها تضاعفت
قواها وأعطت فعلها كلَّ ذرة

اللهم حقّقنا بما حقّقت به من اصطنعتهم لنفسك، واصطفيتهم. فأنت المليء به القادر عليه. (جزائري، مواف٣، ١٠٣٠، ١٣)

نفس إنسانية

- النفس الإنسانية إن كانت مسخّرة للقوة البهيميّة، مائلة إلى الطبيعة البدنية فهي النفس الأمّارة التي تأمر باللذّات والشهوات الحسّية، وتجذب القلب إلى الجهة السفلية، وهي مأوى الشرّ ومنبع الأخلاق الدنيئة، والأفعال الرديئة، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾ (يوسف: ٥٣). وإن كانت حاكمة على القوة البهيمية، منقادة للقوة الملكية، راسخة فيها الأخلاق المرضية، فهي النفس المطمئنّة المترقّية إلى جانب عالم القدس، المتنزّهة عن جانب الرّجس، المواظبة على الطاعات التي طال شوقها إلى حضرة رفيع الدرجات، ... وإن لم يكن فيها شيء من الأخلاق الفاضلة، ولا الرذائل المهلكة لها، بل تميل إلى الخير تارة، وإلى الشرّ أخرى، وإذا صدر منها شيء لامت نفسها، فهي النفس اللوّامة التي حصلت من النور على مقدار ما تتنبّه به من سنة الغفلة، فبدأت بإصلاح حالها من جهة الربوبية والحقيقة، وكلّما أساء طبعها الأصلي تداركها نور التنبيه فأنابت واستغفرت ربها، وأقبلت عليه. (عاملي، كشك٢، ٤١٣، ١٣)

نفس راضية

- النفس الراضية وهي صاحبة الفناء الثاني الذي هو محو الصفات البشرية من غير أن يعقبه البقاء في الحال وعلامته عدم الالتفات للخلق فمن التفت إليهم لاسيّما الظالمون مسّه نار طباعهم. (سنوسي، معش، ٢٩٠، ٢٤)

نفس الرحمن

- للحق - تعالى - ثلاثة ظلال: الظلّ الأوّل؛ هو الوجود الإضافي المسمَّى بنفس الرحمن، والتعيُّن الأول، والوحدة المطلقة، والحقيقة المحمَّدية، وهو ظل مجمل غير مفصل، والظلّ الثاني؛ هو المسمَّى بالتعيُّن الثاني، وبمرتبة الواحديّة والإنسان الكامل؛ وهذا الظلُّ مفصَّل تفصيلًا معنويًّا علميًّا. والظل الثالث؛ هو العالم كلُّه ملكه وملكوته، المسمَّى بالصور الخارجية والأعيان المفصَّلة وبالوجود الخارجي. فهي ثلاثة ظلال في مقام الفرق، وظلٌّ واحد في مقام الجمع. بل ولا ظلٌّ أصلًا بالنسبة إلى الوجود كما قيل:

مــراتــب بــالــوجــود صــارت
حــقــائــق الــغــيــب والــعــيــان
ولــيــس غــيــر الــوجــود فــيــهــا
بــظــاهــر، والــجــمــيــع فــان

فالظلُّ الأوّل ظلّ الذات. والظلّ الثاني ظلُّ الأسماء والصفات، باعتبار الذات. والظلُّ الثالث ظلُّ الصفات والأسماء لا باعتبار الذات، فافهم أو سلِّم. (جزائري، مواف١، ٢٩٦، ٧)

نفس شهوانية

- أمّا ظاهر النفس الناطقة فهو النفس الشهوانية وهي بخار لطيف يحصل للحياة والحسّ والحركة الإرادية، وهي التي تسمّيها الحكماء الروح الحيواني، وهو جوهر لطيف مشرق على البدن. (سنوسي، معش، ٢٧٦، ٢٤)

نفس كاملة

- النفس الكاملة وهي التي لا يفتر صاحبها عن العبادة إمّا بجميع البدن أو باللسان أو القلب أو بعضو من الأعضاء، وصاحبها كثير الاستغفار كثير التواضع سروره ورضاه في توجّه الخلق إلى الحق وحزنه في ضدّ ذلك وهو كثير الأوجاع قليل القوى قليل الحركة، ليس في قلبه كراهة لمخلوق من المخلوقات مع أنه يأمر وينهي، ولا تأخذه في الله لومة لائم ويظهر الكراهة لمستحقّها والمحبّة لمستحقّها فيضع كل شيء في محلّه، متى ما وجّه همّته إلى كون من الأكوان أوجده الله تعالى على وفق مراده، وذلك لأنّ مراده في مراد الحق سبحانه وتعالى. (سنوسي، معش، ٢٩١، ٧)

نفس لوّامة

- النفس اللوّامة وهي التي لها رغبة في المجاهدة وموافقة الشرع ولها أعمال صالحة من قيام وصيام وصدقة وغير ذلك من أفعال البرّ، لكن يدخل عليها العجب والكبر وكذا الرياء الخفي بأن يحب صاحبها أن يطلع الناس على ما هو عليه من الأعمال الصالحة كالإخلاص وغيره، ويحمدوه عليها مع أنّه يخفيها عنهم ويعمل للّه ويكره هذه الخصلة، لكن لا يمكنه قلعها بالكليّة، والخلاص من ذلك الرياء يكون بالفناء عن شهود الإخلاص بشهود أن المحرّك والمسكن هو الله تعالى شهود ذوق. (سنوسي، معش، ٢٨١، ١٣)

نفس مرضيّة

- النفس المرضية وهي الجامعة بين حب الخالق والخلق، وليس في شهودها شيء من الأغيار من حيث إنها أغيار لأنها رجعت من عالم الغيب إلى عالم الشهادة، وتوفي بما وعدت للّه تعالى وتضع كل شيء موضعه. (سنوسي، معش، ٢٩١، ٣)

نفس مطمئنة

- النفس المطمئنّة وهي التي لا تفارق الأمر التكليفي شبرًا ولا تلتذّ إلّا بأخلاق المصطفى صلّى الله عليه وسلّم ولا تطمئنّ إلّا باتّباع أقواله، وتلتذُّ بصاحبها أعين الناظرين وأسماع السامعين. (سنوسي، معش، ٢٩٠، ١١)

نفس مُلْهَمة

- النفس المُلْهَمة وهي التي قويت في المجاهدة والتجريد ولاحت لها بشائر التوحيد لكنها لم تخلص من جميع مقتضيات البشرية، فيخشى

على من غفل عنها أن يهوي إلى أسفل السافلين، فينبغي لك حينئذٍ أيها السالك أن يكون باطنك معمورًا بالحقيقة الإيمانية وظاهرك معمورًا بالشريعة الإسلامية، وذلك بأن يكون باطنك محقّقًا بأنّ ما في الوجود جار على وفق إرادة الله تعالى مقدور بقدرته تبارك وتعالى، وأن يكون ظاهرك متلبّسًا بالطاعات مجتنبًا لجميع الكبائر وأكثر الصغائر سواء كنت بين الناس أو لا، فإذا رأيت نفسك كذلك فانبسط وانشرح لأنك في هذا الحال متعرّض للكمال وللجذبة التي هي خير من عمل الثقلين وللشهادة، واخلع العذار واعرض عن الأكدار ولا تتفكّر في جنّة ولا نار فإنك في مقام العاشقين المتلذّذين بالذلّ والافتقار، والصادق في العشق والمحبة هو الذي ليس في قلبه سوى محبوبه نسي الخلق كلهم فلم يخطروا على باله فغاب عن كل مدرك غيبة ذهول لا غيبة إغماء أو نوم. (سنوسي، معش، ٢٨٥، ١٣)

نفس ناطقة

- السرّ هو اللطيفة الربّانية وهو باطن الروح، فإن تنزّل درجة كان روحًا، وإن تنزّل درجة أخرى تُسمّى بالقلب، وباللطيفة الإنسانية، وبحقيقة الإنسان، وهو المدرك العالم المخاطب بالأوامر الشرعية، وإن تنزّل درجة أخرى تُسمّى بالنفس الناطقة والأمارة. (سنوسي، معش، ٢٧٦، ٦)
- إنّ النفس الناطقة أمر ربّاني لها ظاهر وباطن، أمّا باطنها فهو القلب وله باطن وهو الروح وله باطن وهو السرّ وله باطن وهو سرّ السرّ وله باطن وهو الخفي وله باطن وهو الأخفى، وباطن الشيء حقيقته ومادّته. (سنوسي، معش، ٢٧٦، ٦)

نفساني

- الربّاني منسوب إلى الربّ ولولا خروجه عن النفس ما نسب إلى الربّ، وغير الربّاني النفساني وهو المنسوب إلى نفسه لقيامه بها لا بربّه، يعني في زعمه، وإلّا فإن الكل قائمون بربّهم. (نابلسي، رت، ٤٦، ٥)

نفع عام

- لتضبط قوانين الجزاء والتجارة ويصلح حال السجون ويعامل المساجين بمقتضى تنظيماتها بحيث لا يرام أحد بما يؤلم بدنه أو نحو ذلك، ثم قال ويستوي سائر الرعايا في ضرائب الأداء والمطالبة بالخدمة العسكرية، وقد يعافى غير المسلم من مباشرة الخدمة المذكورة إذا أقام عوضًا عنه أو أعطى دراهم نقدًا معروفة المقدار، ثم أشار إلى تنظيم الإدارة وأحوال البلاد إلى أن قال ولمراعاة النفع العام سيتعيّن من لدن دولتنا مبلغ من المال لتمهيد الطرقات، ثم تكلّم على كيفيّة استخلاص المجابي وبيّن أنّ المجلس الذي ينظر في مصالح السلطنة تتولّى اختيار أعضائه الذات الشاهانية ومدّة بقائهم في العضوية عام واحد، ويستوثق منهم باليمين عند دخولهم، وعليهم أن يذكروا ما يظهر لهم من غير تخوّف من شيء غير ربّهم، إلى أن قال فلتفتح الطرق والجداول لنقل محاصيل المملكة وليمنع كل ما يحول دون الزراعة والتجارة وليكن تمام الاعتناء بتعلّم المعارف والفنون وبالتفتيش كلما أمكنت فرصة عن أسباب وضع الشيء بمحلّه في جميع الأمور. (تونسي، أقوم، ٩٧، ١٧)

نفل

- إنّ الغنيمة إنّما تملك بالقسمة لا بمجرّد الاستيلاء عليها، فلو مات أحد قبلها أو

إحرازها بدار الإسلام، ردّ نصيبه إلى بقيّة الغانمين، وهذا مذهب أبي حنيفة، ونصّ أحمد أن النفل يكون من أربعة الأخماس، وهذا الإعطاء منه، فهو أولى من تنفل الثلث بعد الخمس والربع بعده. (وهاب، مع، ٣٢٣، ٣)

نفوذ

- إنّ مرافقة الضعيف للقوي تزيد الضعيف ضعفًا والقوي قوة، ولا نلوم على ذلك غير أنفسنا لأننا لم ننتبه إلى صالحنا ولا جعلنا خلاف الغربيين واسطة ننتفع بها، ولكننا فرحنا بنقوش المصنوعات وجمال المنسوجات وحفيف الحرير وبذلنا في سبيلها الذهب بمناظراتنا الداخلية، ومهّدت سبل الديون أمامنا لاكتساب فائضنا وبتنا في ما قد بتنا فيه من الفقر وأوروبا تطفح بالمال فتراها تقصد أقاصي الشرق لتجد أسبابًا لتشغيل أموالها ولو بربح قليل لئلّا تبقى في الخزائن بفائض قليل وبالتالي بدون فائض يستحقّ الذكر، فهذه هي الأسباب التي تجعل مناظرة عظيمة بين روسيا وإنكلترا في أواسط آسيا ومركز المسألة الآن أفغانستان، فكل من الدولتين تجتهد في تنفيذ سياستها وأن تقيم خانًا موافقًا لها فيها، والدولة التي تستولي عليها تفوز بالأسبقية في النفوذ في آسيا، وهذا هو الذي يجعل الإنكليز يخافون امتداد السطوة الروسية في تلك الديار المتّسعة، وهذا هو الذي يجعلهما تتسابقان إلى الحصول على النفوذ في إيران ولهذه المسألة فروع كثيرة لا يسمح لنا ضيق المقام بذكرها كلها. (سبستاني، فجل١، ٣٦٠، ٢٦)

نفوذ إجرائي

- من مزايا ولاة الأمور أيضًا أنّ النفوذ الملوكي بيدهم خاصة، لا يشاركهم فيه مشارك، وهذه المزية العظمى تعود على الرعيّة بالفوائد الجسيمة، حيث أن إجراء المصالح العمومية بهذه المثابة ينتهي بالسرعة، لكونه منوطًا بإرادة واحدة، بخلاف ما إذا نيط بإرادات متعدّدة بيد كثيرين فإنه يكون بطيئًا، وهذا النفوذ الملوكي القضائي غير النفوذ الإجرائي الذي هو مباشرة العمل، وهو من خصائص الوزراء ونظّار الدواوين وغيرهم، فالنفوذ الملوكي هوالترتيب والأمر بالنفوذ الإجرائي لمن يجريه، فهو حق محترم لا مسؤولية فيه على الملك ولا يكون لغيره، فكيف وهو رئيس المملكة وأمير الجيوش البريّة والبحرية وقائدهم الأول، وعليه مدار الأمور الملكية والعسكرية الداخلية والخارجية، وهو الذي يقلّد المناصب العمومية لمن يستحقّ بإصدار أوامره فيها، ويرتّب الوظائف وينظّم اللوائح المبيّنة لطرق إجراء الأصول والقوانين، ويأمر بتنفيذ الأحكام الصادرة من ديوانه ومحاكمه ومجالسه، وله الرياسة على أمناء دين مملكته، وله الحق في أن يمنح المناصب والألقاب العالية وأن يعطي عنوان الشرف ونيشانه. وإذا أمر المجالس بتنظيم لوائح فإنّها لا يجري مفعولها ولا يعتد بها إلّا إذا صدّق على نفس اللوائح، وعلى ترتيب الجزاء على من خالفها، وترتيب الجزاء على مخالفة القوانين، وهو ما يُسمّى تقرير القوانين وترسيخها، فإنّها بدون ترتيب الجزاء ليس على مخالفها لوم. (طهطاوي، اكا١، ٥٢١، ٢٥)

نفوذ ملوكي

- من مزايا ولاة الأمور أيضًا أنّ النفوذ الملوكي بيدهم خاصة، لا يشاركهم فيه مشارك، وهذه

المزية العظمى تعود على الرعيّة بالفوائد الجسيمة، حيث أن إجراء المصالح العمومية بهذه المثابة ينتهي بالسرعة، لكونه منوطًا بإرادة واحدة، بخلاف ما إذا نيط بإرادات متعدّدة بيد كثيرين فإنه يكون بطيئًا، وهذا النفوذ الملوكي القضائي غير النفوذ الإجرائي الذي هو مباشرة العمل، وهو من خصائص الوزراء ونظّار الدواوين وغيرهم، فالنفوذ الملوكي هوالترتيب والأمر بالنفوذ الإجرائي لمن يجريه، فهو حق محترم لا مسؤولية فيه على الملك ولا يكون لغيره، فكيف وهو رئيس المملكة وأمير الجيوش البريّة والبحرية وقائدهم الأول، وعليه مدار الأمور الملكية والعسكرية الداخلية والخارجية، وهو الذي يقلّد المناصب العمومية لمن يستحقّ بإصدار أوامره فيها، ويرتّب الوظائف وينظّم اللوائح المبيّنة لطرق إجراء الأصول والقوانين، ويأمر بتنفيذ الأحكام الصادرة من ديوانه ومحاكمه ومجالسه، وله الرياسة على أمناء دين مملكته، وله الحق في أن يمنح المناصب والألقاب العالية وأن يعطي عنوان الشرف ونيشانه. وإذا أمر المجالس بتنظيم لوائح فإنّها لا يجري مفعولها ولا يعتد بها إلّا إذا صدّق على نفس اللوائح، وعلى ترتيب الجزاء على من خالفها، وترتيب الجزاء على مخالفة القوانين، وهو ما يُسمّى تقرير القوانين وترسيخها، فإنّها بدون ترتيب الجزاء ليس على مخالفها لوم. (طهطاوي، اكا١، ٥٢١، ٢١)

نفي

- العدم ضدّ الوجود عند أهل السنّة والجماعة المتكلّمين، وعند القوم سادات الطوائف نقيض الوجود كالثبوت والنفي. فالثبوت غير الوجود كما أن النفي غير العدم، فإنّ الثبوت عند السادة - رضوان الله عليهم - عبارة عن إمكان المعدوم وقابليته للوجود وطلبه له طلبًا استعداديًا، وهذا الثبوت أزلي ليس بجعل وفعل فاعل، لأنّه عدم صرف. والعدم لا يكون بفعل فاعل، فإن من فعل العدم لم يفعل، وعدم العدم وجود، فليس هو مبالغة في العدم وتوضيح ما أشار إليه سيّدنا ومولانا هو أن الأشياء الإلهية والكونية كانت ولا كون ولا زمان، ولكن ضرورة التفهيم اقتضت هذه العبارة ونحوها في مرتبة الأحدية الصرفة، مستهلكة في الذات الأحديّة، لا تميّز لها عن الذات بوجه من الوجوه. فكانت معدومة لا وجود لها في العين ولا في العلم، وإلى هذه المرتبة الإشارة بقوله: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا﴾ (الإنسان: ١). أي معلومًا متميّزًا. (جزائري، مواف٣، ١٢٩٣، ٢١)

نقليّات

- العقليّات أي الأمور التي ثبتت بالأدلّة العقليّة، كقولك القدرة واجبة للّه فذلك أمر عقلي استفيد من الدلالة الوضعية، لأنّ هذا التركيب موضوع لهذا المعنى، وقوله والنقليّات أي الأمور التي ثبتت بالأدلّة النقليّة كقولك النيّة واجبة في الوضوء، فذلك أمر نقلي استفيد من الدلالة الوضعيّة لِمَا تقدّم، وقوله والطبيعيات أي الأمور التي تقتضيها الطبيعية، كقولك الحمرة تدلُّ على الخجل فهذا أمر طبيعي أستفيد من الدلالة الوضعية لما مرّ، وقوله وغيرها أي كالعاديات، كقولك النار محرقة فهذا أمر عادي استفيد من الدلالة الوضعيّة. (بيجوري، حبم، ٢٧، ١٩)

نقود

- ثم حدث، بسبب البيع والشراء؛ الحاجة إلى التقدير. فإنَّ من يريد أن يشتري طعامًا بثوب، فمن أين يدري المقدار، الذي يساويه، من الطعام، كم هو؟! فلا بدّ من حاكم عدْل، يتوسّط بين المتبايعين، يعدل أحدهما بالآخر. فيطلب ذلك العدل، من أعيان الأموال. ويحتاج إلى ما يطول بقاؤه. وأبقى الأموال؛ المعادن. فاتّخذت النقود؛ من الذهب والفضة والنحاس. فحدثت الحاجة إلى: دار الضرب، والنقش، والتقدير، وعلم المعادن، واستخراجها، وتصفيتها... فهذه هي علوم الخلق، وهي معايشهم، وكلها محمودة. (جزائري، ذغ، ٧٤، ٢)

نقيع

- أمّا المتّخذ من الزبيب فهو النقيع والنبيذ، فالنقيع هو النيء من ماء الزبيب إذا غلى واشتدّ وقذف بالزبد. (جبرتي، رش، ٦١، ٣)

نكاح معنوي

- ثم بعد الجن أوجد الله تعالى الإنسان، وهي مرتبة الإنسان الجامعة لجميع المراتب المتقدّمة، ما عدا مرتبة الأحدية، فإنّها لا تتجلّى لمخلوق، لمناقضتها الإثنينيَّة. فلما دارت الأفلاك، ومخضت الأركان بما حملته، ممَّا ألقت فيها الأفلاك، كما يلقي الأب النطفة في رحم المرأة، فإن الأفلاك آباؤنا العلويات، والعناصر أمهاتنا السفليات. فهو نكاح معنوي، وظهرت المولّدات من جماد ونبات وحيوان وجان. واستوت المملكة وتهيّأت، ورتَّب - تعالى - العالم ترتيبًا حكميًا، أنشأه تعالى هذه الصورة الآدميَّة، وسمَّاه إنسانًا، لأنه بمنزلة إنسان العين من العين. وهو ما به النظر. فإن به نظر الحق - تعالى - إلى العالم فرحمهم. فكما ابتدأ الأمر بحقيقة الإنسان اختتم بصورته. وكان العالم قبل ظهور الصورة الآدمية، كجسم مسوًّى، لا روح فيه. وكان خلق آدم بعد مضي إحدى وسبعين ألف سنة من سني الدنيا، ممَّا نعدُّ، على ما أخبر به أمام أهل الكشف والوجود، سيّدنا الشيخ الأكبر - رضي الله عنه -. فهذه الصورة الآدمية هي صورة الإنسان الذي هو مادة كل مخلوق، ونقطة الكون التي منها امتدّت حروف العالم جميعه. (جزائري، مواف٢، ٧٢١، ١٧)

نمو طبيعي

- قد أجمع الكتّاب من أهل السياسة ووافقهم رجالها على أنّ الأمم كالناس لا تقدر أن تنمو غير نموّ طبيعي، فالطفل لا يصير صبيًّا في سنة والصبي لا يصير فتى في شهر والفتى لا يصبح رجلًا في أسبوع. وإذا راجعنا تواريخ الأمم التي جاءت بمعجزات هذا القرن نرى أنّها لم تدرك شأوها الحالي إلّا في قرون عديدة، ولولا أحوال مصر في هذه السنة لحكمنا دون ريب أن الشرق لا يقدر أن يدرك شأوها إلّا في قرون، فإنّه ليس في الحال أقدر على التقدّم مما كانت هي منذ ثلاثة قرون. على أن مصر انتقلت من حالة إلى حال في سنة وأصبحت قراطيسها المالية الممتازة في سعر قراطيس إنكلترا وإدارتها في حالة لا يقدر من يتأمّل فيها في الحال أن يعرف من المشاهدة أنها حالة بلاد كانت على ما كانت عليه مصر منذ سنة وستين. فتقدّمها السريع ماليًّا وإداريًّا وأدبيًّا مع تغيّر حالتها بالمشروعات النافعة كالطرق الحديدية والفرض والترع والأسلاك البرقية

والبرد وغير ذلك في عشر سنوات يدلّ على أن الحكم بأن الأمم الشرقية لا تقدر أن تتقدّم إلّا كتقدّم الأمم الأوروبية خطأ مبين. ولا بدّ من أن يكون ذلك ناشئًا عن أسباب جوهرية تمكّن الطفل من أن يصير صبيًّا في وقت أقصر من الوقت الذي عيّنته الطبيعة لذلك. ولا تكون أسبابًا غير طبيعية. فالبحث عنها مهمّ جدًّا عند الشرقيين أجمع ليعلم أهالي مصر الأسباب التي نقلتهم بسرعة من حال إلى حال ويقف أهالي الشرق عليها ليقتدوا بها. ومن المحقّق أنه قبل التأمّل مع مراعاة الأصول التاريخية والسياسية يستصعب الإنسان اكتشاف أسباب يوهم ظاهرها أنها خرقت ناموس الطبيعة وصيّرت الطفل صبيًّا قبل الوقت اللازم لاستيفائه النمو الطبيعي. على أنّها بسيطة جدًّا يسهل اكتشافها على الذين دأبهم درس الأمور السياسية. فمن المعلوم أن الأمة الشرقية خارجة من تمدّن كان ينبوع التمدّن الحالي، وأنّ الطوارئ الخارجية أضعفتها وهي في شرخ شبابها فضعفت. وما هذه الطوارئ غير ظلم الحكّام واستبدادهم وترك الطريقة الشوروية والابتلاء بالانقسام الذي أضعف القوى وجعل الملوك والأمراء يصرفون النظر عن المحافظة على ذلك التمدّن وتقدّمه ويعكفون على الاهتمام بالحروب والمناظرات وغير ذلك من العلّات المتعدّدة التي لا نخطئ إذا قلنا إن أساسها واحد وهو الاستبداد أي الحكومة المطلقة. فتكون الأمم الشرقية قد باتت في تأخّرها العظيم من جراء أسباب أضعفتها وهي في شرخ الشباب كما مرَّ فليست أمة خارجة من الخشونة يلزمها أن تعاني مشقّات الولادة التمدّنية ولا أمة نشأ عجزها عن شيخوخة فانحلّت ولم يبقَ منها إلّا الاسم وخلفتها أمم أخرى استولت عليها فاندمجت بها فأضاعت استقلالها الوجودي. والشاب الضعيف من أمراض مهما كانت شديدة إذا عالجه طبيب ماهر متأنٍّ متروٍّ فشفي ترجع إليه القوة الصحيحة في برهة قصيرة. وفضلًا عن ذلك ليس على الأمم الشرقية في هذا الزمان أن تخترع أسباب التمدّن وتكتشفها فإنّها موجودة فما عليها إلّا أن تنقلها عن أوروبا. مع أن الأمم الأوروبية التي صرفت قرونًا قبل بلوغ ما بلغت من التمدّن تناولت من الشرقيين أن من العرب أصلًا صغيرًا جدًّا للتمدّن العلمي والصناعي والزراعي والتجاري والإداري الذي بلغته أوروبا وأدركت شأوها الحالي بجدّ عظيم وكدّ مستمرّ وتجارب وخسائر وامتحانات عظمت فضلها واستغرقت زمانًا طويلًا. وقد أصبحت مصر برهانًا جليًّا يثبت صحّة ما تقدّم. (سبستاني، فجل٢، ٥٨٤، ٢٨)

نميمة

- النميمة: ما لي أرى هؤلاء القوم يرشقون على هذا الشخص القبيح الوجه نظرات النفور والاشمئزاز ويبعدون عنه كأنه جيفة نتنة أو جرب معد. وجميعهم يشيرون إليه بالبنان ويتآمرون. ولماذا كل واحد يظهر إشارات الخوف منه ويتمنّى الابتعاد عنه؟ ولماذا قد أطبق الناس على اجتناب هذا الرجل المسكين حتى لم يعد أحد راضيًا أن يكلّمه أو يلقي عليه السلام؟ فليت شعري، هل هذا رجل النميمة حيث لا يوجد من يستحقّ معاملة سيّئة كهذه سوى النمامين؟ نعم، هذا هو رجل النميمة وقائدها. ولذلك يتحاشاه جميع الناس ويبتعدون عنه غاية الابتعاد حذرًا من آثاره

الرديئة وأطواره الذميمة. لأن دأبه أن يهتك حرمة الأسرار ويكشف الستر عن معائب البشر ويظهر كل الأعمال السائرة منهم سرًّا. حتى أنه يفعل هكذا مع أخصّ أصدقائه وربما تعمد أن يصاحب أحدًا ليطلع على خفيّاته بالاستيداع ثم يذيعها بالنميمة. ولا يبالي من ارتداد وجعه على رأسه في أحوال شتّى، وذلك عندما تستقرُّ الخيانة عنده فيستوجب لعنة الجماعة ويعاقب بالصدّ والجفاء. نظير ذلك الأفعوان الأسود الذي إذ يلسع تنسحق أنيابه ويسيل منها سمّه فيمتصّه فيموت. (مرّاش، غبح، ٧٧، ١٥)

نوّاب

- الذي يلوح لنا إنّ إسم الوكلاء، أو النوّاب غير مصادف محلّه، فإنّ ما يكلّفون به منوط بالإرادة العمومية، والإرادة لا تقبل الوكالة، فهي هي أو هي غيرها وليس بين الطرفين وسط. فهم والحالة هذه رسل الأمة، فأحسن ما يطلق عليهم من الأسماء ما دعتهم به الدولة العثمانية أي جماعة المبعوثين. وقد علم أن وكالة هؤلاء الرسل عن الأمة حديثة عهد لم تكن قبل انتقال حكومة الإنكليز من الاستبداد إلى الشورى، ولم تعرف في جمهوريات اليونان والرومان بل كان منتخبو الأمة فيها بمنزلة المأمورين يراقبون أعمال الحكومة ليبسطوها في المحافل العمومية، ملتمسين بذلك رأي قومهم في ما ينبغي لهم إجراؤه. علمًا بأن الوكالة عنهم في الأمور القضائية لا تصحّ لصدور قضاياها عن مطلق الإرادة العمومية، وإنّما تصحّ النيابة عنهم في القوة الإجرائية، لتعلّقها بإنفاذ ما وضعوا من القوانين. (إسحق، كسج، ٢٧٢، ٩)

نواحٍ

- تكون النواحي سابق الوجود على تكوّن الحكومات وأقدم منها في التجمّعات التأنسيّة، فالنواحي أصل الممالك، فقد كانت النواحي مشيخات صغيرة مستقلّة منفرد بعضها عن بعض، على قرية أو أكثر أو على بندر أو مدينة بوصف دائرة بلدية، وكان الحامل لأهلها على الاجتماع والاتحاد اقتضاء الحاجة الإنسانية للتأنّس والتعيّش والتحفّظ، حيث أحسّوا باحتياجاتهم إلى إدارة داخلية لدائرتهم، فاحتاجت تلك الإدارة إلى عمل ومحافظة وحسن تدبير وملاحظة، فاستدعى الحال إلى رئيس يقوم بإدارة تلك الدائرة ويسوس أمرها ويقوم أودها، فاختار أهل هذه الدائرة لهذه الوظيفة أعقل العشيرة وأنورهم بصيرة. وكانوا في مبدأ الأمر يختارون بالرغبة والطوع لمثل ذلك شيخًا من شيوخ الأهالي، الطاعنين في السن، ممن أفادتهم كثرة التحاريب المعلومات القوية والهيبة والوقار، ويجعلونه كبير الناحية، ومن المعلوم أن من طعن في السن يطلق عليه إسم الشيخ، فلذلك قيل لهذا الشيخ شيخ البلد أو شيخ الناحية أو شيخ الحارة، وقيل للبلد وللناحية وللحارة مشيخة، فاستمرّ الحال على هذه التسمية حتى انتظمت النواحي في الحكومات، وانخرطت في سلك الممالك، وصارت أجزاء لكل أو جزئيات لكليات، وبقي إسم الشيخ دالًا على كبير القوم أيًّا ما كان عمره. (طهطاوي، اكا١، ٥٢٤، ٢٩)

نوادر

- النَّوادر جمع نادرة، وقد ألَّف الأقدمون كُتُبًا في النَّوادر؛ كـ"نوادر أبي زيد"، و"نوادر ابن الأعرابي"، و"نوادر أبي عمرو الشَّيباني" وغيرهم. وفي آخر "الجمهرة" أبواب معقودة للنَّوادر، وفي "الغريب المصنَّف" لأبي عبيد

باب لنوادر الأسماء والأفعال، وألّف الصّغانيّ كتابًا لطيفًا في شوارد اللّغة. ومن عبارات العلماء المستعملة في ذلك النّادرة، وهي بمعنى الشّاردة. (مخان، بصل، ١٦٦، ٦)

نوازل

- إعلم أنّ سائر النوازل التي يمكن وقوعها بين السكان قسّموها إلى تسعة أقسام: أولها الجنايات السياسية وهي كمن يتحزّب على الدولة أو يقصد ذات الملك بسوء أو يخون المملكة ونحو ذلك مما يعمّ ضرورة . . . ثانيها النوازل الصادرة من المتوظّفين في خدمة الدولة ممّا له تعلّق بمأموريّتهم أي النوازل التي ترتكب بقوة الخطّة وبسببها دون نوازلهم الشخصية، وفصل تلك النوازل يكون من كبراء المأمورين كالوزراء وغيرهم من رؤساء الإدارة كولاة الايالات إلى أن تنتهي النازلة إلى مجلس الدولة، وهذا الحكم الصادر سواء كان من الرؤساء أو من مجلس الدولة هو حكم سياسي من باب نظر آمر في فعل مأموره بترجيع الحق لربه، أو رفع الضرر الناشئ من سيرة المأمورين، إلّا إذا ثبت في النازلة مخالفة عمدية توجب عقوبة بدنية فإنها تنقل لمجلس الجنايات. ثالثها النوازل الشخصية التي تصدر من المتوظّفين مما لا تعلّق له بالمأمورية، وهذه يكون الفصل لها بمجالس الحكم إلّا أنه ليس للمجالس المذكورة جلب المدّعي عليه إلّا بعد أخذ الرخصة في ذلك من مجلس الدولة. رابعها النوازل العسكرية التي تفصلها المجالس الحربية. خامسها الجنايات التي تقع بين الأهالي مما عقوبته شديدة كالقتل والسجن بالكراكة والسجن الطويل والنفي إلى مكان بعيد ونحو ذلك، وفصل هذه النوازل بمجلس الجنايات بمحضر الجوري الآتي بيانه. سادسها الجنايات الخفيفة الواقعة بين الأهالي مما عقوبته السجن مدّة خمسة أعوام فأقلّ، وهذه النوازل تفصل بمجالس الضبطية. سابعها النوازل المالية إذا كانت في مائتي فرنك فأقلّ، ويفصلها حكّام الصلح. ثامنها النوازل المالية التي تزيد على مائتي فرنك، ونوازل الربع والعقار والإرث والزوجية وغيرها من سائر النوازل المالية غير المتجرية، وهذه كلها تفصل بالمجالس العرفية. تاسعها النوازل المتجرية برًّا وبحرًا وهذه يكون فصلها بمجالس المتجر. (تونسي، أقوم، ١٥٦، ١٤)

نوازل سياسية

- المجلس الخاص وهو مركّب من شيخ الإسلام وسائر الوزراء وبعض أعيان المتوظّفين تحت رئاسة الصدر الأعظم ويُسمّى مجلس الباب العالي ومجلس الوكلاء، ويكون انعقاده مرّتين في الأسبوع إلّا إذا عرضت نازلة مهمّة فللصدر عقده متى شاء، وعلى هذا المجلس تعرض جميع النوازل السياسية المهمّة، وما يستقرّ عليه الرأي فيه يعرض على موافقة السلطان إن كان ممّا يتوقّف على موافقته، وإلّا يأمر الصدر بإمضائه، وممّا يعرض على المجلس المذكور أمر المجابي دخلًا وخرجًا في كل سنة للمفاوضة وتعيين أصول المصاريف. (تونسي، أقوم، ١٠٠، ٦)

نواقض الإسلام

- إعلم أن نواقض الإسلام عشرة نواقض: (الأول): الشرك في عبادة الله تعالى، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ (النساء: ١١٦). وقال:

﴿إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ وَمَأْوَىٰهُ ٱلنَّارُ ۖ وَمَا لِلظَّـٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾ (المائدة: ٧٢) ومنه الذبح لغير الله كمن يذبح للجن أو للقبر. (الثاني): من جعل بينه وبين الله وسائط يدعوهم ويسألهم الشفاعة ويتوكّل عليهم كفر إجماعًا. (الثالث): من لم يُكفِّر المشركين أو شكّ في كفرهم أو صحّح مذهبهم كفر. (الرابع): من اعتقد أن غير هدى النبي صلّى الله عليه وسلّم أكمل من هديه، أو أن حكم غيره أحسن من حكمه، كالذي يفضل حكم الطواغيت على حكمه فهو كافر. (الخامس): من أبغض شيئًا مما جاء به الرسول صلّى الله عليه وسلّم ولو عمل به كفر. (السادس): من استهزأ بشيء من دين الرسول صلّى الله عليه وسلّم أو ثواب الله أو عقابه كفر، والدليل قوله تعالى: ﴿قُلْ أَبِٱللَّهِ وَءَايَـٰتِهِۦ وَرَسُولِهِۦ كُنتُمْ تَسْتَهْزِءُونَ ۝ لَا تَعْتَذِرُوا۟ قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَـٰنِكُمْ﴾ (التوبة: ٦٥-٦٦). (السابع): السحر، ومنه الصرف والعطف، فمن فعله أو رضي به كفر. والدليل قوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ (البقرة: ١٠٢). (الثامن): مظاهرة المشركين ومعاونتهم على المسلمين، والدليل قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾ (المائدة: ٥١). (التاسع): من اعتقد أن بعض الناس يسعه الخروج عن شريعة محمد صلّى الله عليه وسلّم كما وسع الخضر الخروج عن شريعة موسى عليه السلام فهو كافر. (العاشر): الإعراض عن دين الله تعالى لا يتعلّمه ولا يعمل به. (وهاب، عس، ٣٨٥، ٤)

نواميس طبيعية

- من هذه الأسباب العاديّة حقيقة، الطبيعية ظاهرًا، أن الماء يجري من أعلى إلى أسفل، ويحاول أن يمتدّ ويستوي في إنائه تسوية واحدة، لا يعلو بعض أجزائه على بعض، ويكون أثقل من الهواء. ومن ذلك أن جميع الأجسام التي في الجو تميل للسقوط على الأرض، ما عدا النار فإنها تميل للصعود نحو السماء، وإنها تضرّ بالمعادن والحيوانات والنبات، تختق في بعض الأحوال بعض الحيوانات وتقتلها، وإن بعض عصارات النباتات وبعض المعادن تضرّ بالحيوان وتقتله، وبالجملة فالأسباب العادية المسمّاة عند الحكماء بالنواميس الطبيعية كثيرة كثرة بالغة. (طهطاوي، اكا٢، ٤٨٠، ٤)

- أغلب هذه النواميس الطبيعيّة لا يخرج عنها حكم الأحكام الشرعيّة، فهي فطرية خلقها الله سبحانه وتعالى مع الإنسان، وجعلها ملازمة له في الوجود. فكأنها قالب له نسجت على منواله وطبعت على مثاله، وكأنما هي سطرت في لوح مؤادّه بإلهام إلهي بدون واسطة، ثم جاءت بعدها شرائع الأنبياء بالواسطة وبالكتب التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، فهي سابقة على تشريع الشرائع عند الأمم والملل، وعليها في أزمان الفترة تأسّست قوانين الحكماء الأول وقدماء الدول، وحصل منها الإرشاد إلى طريق المعاش في الأزمنة الخالية، كما ظهر منها التوصّل إلى نوع من انتظام الجمعيات التأنسيّة عند قدماء مصر والعراق وفارس واليونان، وكان ذلك من لطف الله تعالى بالنوع البشري حيث هداهم لمعاشهم بظهور حكماء فيهم يقنّنون القوانين المدنية،

لاسيّما، الضرورية، كحفظ المال والنفس والنسل، وهذا الأخير هو حكمة عظيمة في الفطرة التي فطر الناس عليها، من تأييده بازدواج النساء والرجال، الذي حكم الطبع والشرع بحله، وحيث عليه شرع كل ملّة من الملل. (طهطاوي، اكا٢، ٤٨١، ٤)

نواميس فطرية

- من زاول علم أصول الفقه، وفقه ما اشتمل عليه من الضوابط والقواعد، جزم بأن جميع الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول أهالي باقي الأمم المتمدّنة إليها، وجعلوها أساسًا لوضع قوانين تمدّنهم وأحكامهم، قلَّ أن تخرج عن تلك الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية التي عليها مدار المعاملات، فما يُسمّى عندنا بعلم أصول الفقه يُسمّى ما يشبهه عندهم بالحقوق الطبيعية أو النواميس الفطريّة، وهي عبارة عن قواعد عقلية، تحسينًا وتقبيحًا، يؤسّسون عليها أحكامهم المدنية، وما نُسمّيه بفروع الفقه يُسمّى عندهم بالحقوق أو الأحكام المدنية، وما نسمّيه بالعدل والإحسان يعبّرون عنه بالحرية والتسوية، وما يتمسّك به أهل الإسلام من محبة الدين والتولّع بحمايته، مما يفضّلون به عن سائر الأمم في القوة والمنعة، يُسمّونه محبة الوطن. (طهطاوي، اكا٢، ٤٦٩، ٢٠)

نور

- إن كلام التوراة على وجود النور إن هو إلّا كلام تخبير مسند إلى أمر الله ولا كلام تعليل، لأنّ الله عزَّ وجلَّ لمّا خلق الإنسان حباه عقلًا وحكمة ليميّز بهما مخلوقاته تعالى ويفهم أسرارها وآياتها. فبمقدار بلوغ العقل إلى معرفة عجائب الخليقة يبلغ إلى معرفة عظمة الخالق. وكلما توغّل في جهل المصنوع توغّل في جهل الصانع. ولمّا كان لكل ذي عقل حرية أن يتصرّف بتعليل الأشياء التي لا يوجد لها تعليل في كتاب منزل ولا إجماع على حقيقة تعليلها نظير النور أذنت لنفسي أن أقول عن هذا العنصر اللطيف في مقدّمة كتابي الموسوم بمشهد الأحوال والمطبوع حديثًا في بيروت أنه صادر عن احتراق ذرّات الأثير ولكن لم أعلّل كيفيّة ذلك. (مرّاش، غبح، ٩٧، ٥)

- أمّا سرعة سير النور فهي تعدل سبعين ألف فرسخ كل ثانية فيكون وصوله إلينا من الشمس في ثمان دقائق إذا كان بعدها ستة وثلاثين ألف ألف ميل. ويوجد ما لا يصل نوره إلينا إلّا بعد ثمانين سنة فأكثر. وكل ما نرى من النجوم وما لا نرى يعتبر شموسًا مركزية لأفلاك تدور حولها. وتقتبس منها النور الذي تدفعه مواقد الذر الملتهب حول أجرامها وربما يأتي وقت ينتهي فيه ذلك الاحتراق ويصبح الكون محتجبًا في الظلماء فيستحيل القمر إلى دم والشمس لا تعطي نورها. هذا وإنّ للنور جملة ظواهر، يذكرها الطبيعيون في كلامهم على حوادث الجو. فمنها ذلك اللون الزبرجدي الذي يصبغ وجه السماء خصوصًا عندما يكثر تكاثف طبقات الهواء الكروي، ومنها ظهور قوس قزح ذي الألوان الزهيّة وذلك عندما يتحلّل النور في كريّات البخار السحابي التي تعمل عمل المنشوري. ومنها يحدث الشَفَق الذي يخضب جبين الأفق بقرمزه الناصع عندما تنفذ الأشعّة أفقيًا في طبقات هواء بخاري. وهذه الحادثة يكثر ظهورها على القطب الشمالي. (مرّاش، غبح، ٩٩، ٤)

نور وجودي

- لمّا خلق الله - تعالى - الخلق التقديري خلقه جوهرًا مظلمًا معقولًا، فتجلّى الحق عليه باسمه "النور الوجودي" فانصبغ بذلك النور، فاتّصف بالوجود، بعد أن كان عدمًا، فزالت عنه ظلمة العدم، فظهر الهباء، بعدما انصبغ بالنور الوجودي على صورة العالم، لأنّ الممكنات كلها ظهرت فيه ظهورًا غيبيًّا علميًّا. فالهباء هو العالم البسيط، والعالم فيه هو الوسيط، والإنسان الكامل هو الوجيز، فالإنسان على صورة العالم، والعالم على صورة الهباء، والهباء على صورة الحق، باعتبار الظهور، وبالعكس باعتبار البطون، ظهر - تعالى - في الهباء بمعلوماته فهو محلّ الأعيان الثابتة. فإذا قال تعالى للممكن: كن، وهو ثابت العين في جوهر الهباء المسمّى بالعماء وبالخيال وبالهيولى. . . عند الحكماء وسمع الأمر بالسمع الثبوتي لم يتوقّف عن الوجود، فكان صورة في جوهر الهباء، بعد أن كان معلومًا. ولما وجدت الصور في الهباء أعطته الوجود العيني، بعد أن كان معقولًا، فهو الذي قبل أعيان العالم الثابتة وأرواحه وصوره وطبائعه. وهو قابل لما لا يتناهى. فإن ما لم يدخل في الوجود لا يوصف بالتناهي. والأمر بالتكوين والوجود أمر للصورة، لأنّ الأعيان الثابتة لم تزل ثابتة في عدمها. والصور أعراض مجتمعة، والوجود ليس إلّا له - تعالى -. فالأمر بالتكوين هو المكوِّن، إسم فاعل، والمكوَّن، اسم مفعول، والتكوين؛ فهذا بدؤ العالم وجوهره فهو موجود من النور الوجودي، والحقيقة الكلّية، والهباء. (جزائري، مواف٢، ٦٢٣، ١٧)

نوري

- كان لكل من أقوياء العرب الذين لهم نوع رياسة أو قرابة من الرئيس جملة من الناس، يسمّى الواحد منهم نوريًّا أو ليليًّا. فالنوري يرسله صاحبه للأسواق يختطف له، أو يشرط الجيوب، ويحضر بكل ما تحصل معه. أما الليلي فيرسله في أرض قبيلة غير قبيلته ليسرق له ما تمكّن من سرقته. وكان الليليون لا يرسلون إلّا جماعات لتكون لهم قوّة على التخلّص ممّن يتنبّه لمدافعتهم، وكثيرًا ما كانوا يقتلون من أهل النعم بتلك النواحي. فهذا نموذج مفاسد العرب. (حرصيفي، ركث، ٧٧، ١٥)

نوع

- النوع كلّي يقال على كثيرين متّفقين في الحقائق في جواب ما هو بحسب الشركة والخصوصية معًا. وهو إمّا حقيقي وإمّا إضافي. فالأول ما كان نوعًا محضًا كالإنسان. فإنّ النوعيّة متمحّضة فيه إذ لا نوع تحته فلا تمسّه الجنسية. وقال له أخصّ الأنواع. والثاني ما كان نوعًا لما فوقه وجنسًا لما تحته كالحيوان. فإنّه نوع بالنسبة إلى الحي وجنس بالنسبة إلى الإنسان والفرس ونحوهما. ويقال له النوع المتوسّط. (يازجي، قم، ٩، ١٤)

نوع الأنواع

- نوع الأنواع سُمّي بذلك لأنّه نوع لكل من الأنواع التي فوقه مع كونه لا نوع تحته. (بيجوري، حبم، ٦٠، ٢)

نوع بسيط

- النوع البسيط أي لأنّه لم يندرج تحت جنس إذ

لا جنس فوقه وإلّا كان مركّبًا . . . كالنقطة هي نهاية الخط، وهو كم لا يقبل القسمة إلّا طولًا بخلاف كل من السطح والجسم التعليمي، فإنّ الأول يقبلها طولًا وعرضًا والثاني يقبلها طولًا وعرضًا وعمقًا. (بيجوري، حبم، ٥٩، ٣٠)

نوم

- حقيقة النوم: فتور في الأعضاء، والأعصاب بسبب بخار يصعد إلى الدماغ يتعطّل به جريان الروح في آلات الإدراك، فتتجمّع جميع القوى الروحانية في القلب، فتنكشف لها جميع المعلومات المرسومة في اللوح المحفوظ، فإذا قابلت شيئًا من ذلك أدركته بحسب تعلّقها بمقتضيات الطبيعة الحائلة بينها وبين اللوح المحفوظ حيلولة رفيعة تشفّ ما وراءها. (نابلسي، أش، ٢٠٧، ١٥)

نيّة

- إنّ النيّة فعل القلب. (نابلسي، رق، ٧٩، ١٦)
- الحركات النفسيّة الخمسة التي تتقدّم الفعل، وهي: الخاطر، ويقال نقر الخاطر، ويقال الهاجس، ويقال السيّد الأول. ثم الهمّ، ثم العزم، ثم القصد، ثمّ النيَّة تقارن الفعل الظاهر، والهمّ يعطي الحيرة في الأمر الفعل والترك، ولا يكون إلّا في المعاني لا يكون في الأعيان. (جزائري، مواف٢، ٨١٩، ٣)

هـ

هبأ

- المراد بالجد الهبأ الكل، فإنّ حضرة الجمع والوجود المختصّة بالإنسان الكامل في مرتبة الأبوّة حيث كان الهبأ من جملة المراتب التي عينتها مرتبة الإنسان الكامل، فهي باعتبار تأثيرها في الهبأ أب، إذ مرتبة الإنسان الكامل أول المراتب، فنسبة أثرها إلى ما تحتها من المراتب نسبة الذكورة إلى الأنوثة، فإن للمؤثّر درجة الذكورة وللمؤثّر فيه درجة الأنوثة، وذلك أن الحق - تعالى - لما أراد وجود العالم وبدءه على حدّ ما علمه فإنه لما علم نفسه علم العالم من علمه بنفسه انفعل عن تلك الإرادة بضرب تجلٍّ من التجلّيات إلى الحقيقة الكلّية، التي هي الحقيقة الإنسانية، فانفعل عنها حقيقة الهبأ. فهو أول موجود في العالم من الحقيقة الإنسانية الكلّية، والعالم كله في الهبأ بالقوة، فهو كالظرف لكل ما سواه تعالى. (جزائري، مواف٣، ١١٠٨، ٢٤)

هباء

- إنّه - تعالى - قسّم ذاته قسمين، من غير تعدُّد في العين، فسمّى أحد القسمين بالواجب القديم الربِّ الفاعل، وسمّى القسم الآخر بالممكن المُحْدَث، العبد المنفعِل، فأوّل ما ظهر من ذلك القسم الثاني؛ محل حكمًا، لأنّه مكان متوهّم، يقول فيه بعض أهل الله: "فلك الإشارات"، وهو المسمّى بالهباء، عند بعض أهل الله. و"بالنفس الرحماني" و"بالخيال" عند بعضهم وبغير هذا من الأسماء. لأنّ العالم متحيّز، ولا بدّ للمتحيّز من مكان يحلّه. فإذا كان المكان مخلوقًا؛ دخل في حكم العالم، ولا بدّ له من مكان، ويتسلسل أو يدور أو ينتهي إلى محل حكمي لا يقال فيه خلق - على الإطلاق - لئلّا يدخل في جنس العالم، ولا حق - على الإطلاق - لأنّ الحق ليس بظرف لغيره. كما أنّ غيره لا يكون ظرفًا له. فكان الهباء ظرفًا للعالم حكمًا، كظرفية العلم للمعلومات. فإنّ المعلوم في العلم حكمًا. ويُسمّى الهباء بالحق المخلوق، وتقيّد الحق بالمخلوقية في هذه المرتبة من أجل ذلك الانقسام. فالهباء جوهر العالم، والعالم كلّه فيه بالصالحيّة والقوّة، مثّلوه بطرح البَنّاء الجصَّ ليفتح فيه ما شاء من الأشكال والصور، ملأ الله به الخلاء، وهو الفراغ المتوهّم. (جزائري، مواف٢، ٦٢٣، ٦)

- ثم بعد ما أوجد الله - تعالى - الأرواح العالية إيجادًا عينيًّا شهاديًّا؛ عيَّن الله - تعالى - مرتبة الطبيعة، ثم عيَّن بعدها مرتبة الهباء، وهو المسمّى بالهيولى في اصطلاح الحكماء. ثم عيّن - تعالى - بعدها مرتبة الجسم الكلّ، ثم عيّن الشكل الكل. وهذه الأربعة يطلق عليها إسم الخلق التقديري، لا الخلق الإيجادي، فإنّها غير موجودة في أعيانها، وإنّما هي أمور كلّيّة معقولة كالأسماء الإلهية، ومعنى قولنا في هذه الأربعة: إنّه تعيَّن كذا ثم كذا؛ إنّه تعالى لو أوجدها في العيان لكانت هذه مراتبها مرتبة كما ذكرناها. (جزائري، مواف٢، ٦٤٩، ١٠)

- حقيقة الهباء جوهر منبثّ في جميع الصور الطبيعية والعنصرية البسيطة والمركّبة، لا تظهره

إلّا الصور، ولا تخلو منه. إذ لا تكون صورة إلّا في هذا الجوهر. وهو مع كلّ صورة بحقيقته، لا ينقسم ولا يتجزّأ ولا يتبعّض ولا يوصف بالنقص، فهو كالبياض الموجود في كل أبيض بذاته وحقيقته، فلا يقال: نقص من البياض قدر ما حصل منه في هذا الأبيض. والقول في الهباء عند المحقّقين من أهل الله كالقول في الطبيعة. وأنه ليست هذه مرتبته، وإنّما مرتبته التقدّم على الكلّ، فإنّه أعلا الكل، لأنّه الحقيقة الكلّية، حقيقة الحقائق التي سبق الكلام عليها، تسمّى هناك هيولى الهيولات، وهيولى الكل، والهيولى الخامسة. وقد بيّنا ذلك، فهو الجوهر الذي يقبل كل صورة بجوهره، والمدرك الصورة لا هذا الجوهر، ولا تقوم صورة إلّا في هذا الجوهر المعقول، فكلّ موجود معقول بالنظر إلى ما ظهرت فيه صورته. (جزائري، مواف٢، ٦٥٧، ٦)

- إنّ الهباء عند السادة، الذي هو الهيولى عند الحكماء، إسم للشيء، باعتبار نسبته إلى ما هو ظاهر فيه، بحيث يكون كل باطن هيولى الظاهر، الذي هو صورة فيه، مثلًا السرير صورة، هيولاها قِطَع الخشب، وقطع الخشب صورة هيولاها الشجر، والشجر صورة هيولاها العناصر، والعناصر صورة هيولاها الهيولى الكل، وبعض أهل الله يسمّى الهباء العنقاء، لأنّ العنقاء طائر يطير في القاف، يسمع باسمه ولا يرى. فكذلك حال الهباء وما يقتضيه الهباء المسمّى بالهيولى من الصور، لا سبيل إلى بروزه جميعه، بحيث لا تبقى فيه قابلية لصورة أخرى. هذا محال، فلا يدرك لما في الهيولى من الصور غاية، وأوّل صورة قبل صورة الجسم الكل، وهو الطول والعرض والعمق. (جزائري، مواف٢، ٦٥٧، ١٨)

- الهباء الذي كلامنا فيه عام للصور مطلقًا معنوية وروحانية وجسمانية وخيالية حسدانية وطبيعية وعنصرية وبسيطة ومركّبة. وهذا الجوهر الهبائي لا عين له في الوجود العيني مجرّدًا عن الصورة، وإنّما تظهره الصور. (جزائري، مواف٣، ١١٠٩، ١٢)

هجرة

- الهجرة: الانتقال من بلد الشّرك إلى بلد الإسلام، والهجرة فريضة على هذه الأمة من بلد الشرك إلى بلد الإسلام وهي باقية إلى أن تقوم الساعة. والدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا ۚ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾ ﴿إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ ﴿فَأُو۟لَـٰٓئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا﴾ (النساء: ٩٧ - ٩٩). (وهاب، عس، ١٩٣، ٩)

- عن الحارث الأشعري رضي الله عنه عن النبي صلّى الله عليه وسلّم أنّه قال "آمركم بخمس الله أمرني بهنّ: السمع والطاعة والجهاد والهجرة والجماعة، فإنّه من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه إلّا أن يراجع، ومن دعا بدعوى الجاهلية فإنّه من جثى جهنم" فقال رجل يا رسول الله وإن صلّى وصام قال: "وإن صلى وصام فادعوا بدعوى الله الذي سمّاكم المسلمين والمؤمنين عباد الله" رواه أحمد والترمذي وقال: حديث حسن صحيح. (وهاب، عس، ٢١٢، ٤)

- قصة الهجرة، وفيها من الفوائد والعِبَر ما لا يعرفه أكثر من قرأها، ولكن مرادنا الآن مسألة من مسائلها، وهي أن من أصحاب رسول الله

صلّى الله عليه وسلّم من لم يهاجر - من غير شكّ في الدين وتزيين دين المشركين - ولكن محبة للأهل والمال والوطن، فلما خرجوا إلى بدر خرجوا مع المشركين كارهين، فقتل بعضهم بالرمي والرامي لا يعرفه، فلما سمع الصحابة أن من القتلى فلانًا وفلانًا شقّ عليهم وقالوا: قتلنا إخواننا، فأنزل الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا ۚ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾ ﴿إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ ﴿فَأُو۟لَٰٓئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا﴾ (النساء: ٩٧ - ٩٩) (النساء: ٩٧ - ٩٩). (وهاب، عس، ٣٥٨، ٢)

- قال ابن عباس: كان النبيّ صلّى الله عليه وسلّم بمكّة، فأُمر بالهجرة، وأنزل عليه: ﴿وَقُل رَّبِّ أَدْخِلْنِى مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِى مُخْرَجَ صِدْقٍ وَٱجْعَل لِّى مِن لَّدُنكَ سُلْطَٰنًا نَّصِيرًا﴾ (الإسراء: ٨٠) قال قتادة: أخرجه الله من مكّة إلى المدينة مخرج صدق ونبي الله يعلم أنّه لا طاقة له بهذا الأمر إلّا بسلطان، فسأل الله سلطانًا نصيرًا، وأراه الله دار الهجرة وهو بمكّة. (وهاب، مع، ٢١٩، ٦)

هجرة أولى

- الهجرة الأولى إلى أرض الحبشة، وكان أول من هاجر إليها عثمان، ومعه زوجته رُقَيَّة بنت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وكانوا اثني عشر رجلًا، وأربع نسوة خرجوا متسلّلين سرًّا فوفق الله لهم ساعة وصولهم إلى الساحل سفينتين، فحملوهم، وكان مخرجهم في رجب من السنة الخامسة من المبعث، وخرجت قريش في آثارهم حتى جاؤوا ساحل البحر، فلم يدركوهم. (وهاب، مع، ١٩٢، ٤)

هجرة ثانية

- اشتدّ البلاء من قريش على من قدم من الحبشة وغيرهم، وسطت بهم عشائرهم، فإذِنَ لهم رسول الله صلّى الله عليه وسلّم في الخروج إلى الحبشة مرّة ثانية، فكان خروجهم الثاني أشقّ عليهم، ولقوا من قريش أذى شديدًا، وصعب عليهم ما بلغهم عن النجاشي من حسن جواره لهم. فكان عدّة من هاجر في هذه المرة ثلاثة وثمانون رجلًا إن كان عمار بن ياسر فيهم، ومن النساء تسع عشرة امرأة. (وهاب، مع، ١٩٣، ١٣)

هداية

- الهداية تستعمل في الضلال أيضًا قال تعالى: ﴿فَأَنَّهُۥ يُضِلُّهُۥ وَيَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ﴾ (الحج: ٤) فهي في هذه الآية مطلقة في الخير والشر لمناسبة كل شيء (له) أي الحقيقة للّه سبحانه وتعالى وحده لا يشاركه فيها مشارك ولا ينازعه منازع لأنّ بيانه الحقيقي مختصّ به لا يعلمه أحد على ما هو عليه غيره تعالى. (نابلسي، رت، ٦٠، ٧)

هدم حصون الملك

- أمّا نسبة الحكومة إلى نفسها فعليها يتوقّف العدل والسطوة والنفوذ والثروة، وبالجملة هي من أهمّ أساسات الملك. لأنّها هي التي تجعل الأحوال تجري في مجاريها الأصلية العادلة. هذا إذا كانت مستوفية حقّها وبخلاف ذلك إذا خامرها خلل. فمنه الرشوة مثلًا فإن كانت نسبة الرئيس إلى المرؤوس نسبة رشوة فتصبح نسبة

هذا المرؤوس إلى مرؤوسه نسبة رشوة أيضًا، وهكذا حتى ينتهي الحال إلى الشعب. لأنّ الرئيس المرتشي لا يحاسب مرؤوسه المرتشي على الرشوة. وهذا هو كافٍ ليهدم حصون الملك ويكدّر صافي كأس الشعب وصاحب المسؤولية الأولى في المملكة. ومن ذلك التعصّب لدين أو صداقة لأنّه كالرشوة يكدر نسبة الحكومة إلى بعضها بعض فإنهما يعميان بصر الرئيس عن زلّات المرؤوس. فيغوص هذا في لجّة بحر طلب الذهب والطغيان والعدوان فيصبح كل من طلب منه أمرًا فريسة لتلك المطامع لأنّ الحكم لا ينحصر في صاحبه بل يمسي عرضة لمن هم حوله ممن يطيل لهم زمام الإدارة محافظة على الدخل والصداقة. (سبستاني، فجل١، ٩٠، ٨)

هلال

- إنّ الهلال أمر مشهود مرئيّ بالأبصار، ومن أصحّ المعلومات ما شوهد بالأبصار، ولهذا سمّوه هلالًا؛ لأن هذه المادة تدلّ على الظهور والبيان إمّا سمعًا وإمّا بصرًا كما يقال: أهلّ بالعمرة، وأهلّ بالذبيحة لغيره، إذا رفع صوته. ويقال: تهلّل وجهه، إذا استنار وأضاء، وقيل: إن أصله رفع الصوت، ثم لما كانوا يرفعون أصواتهم عند رؤيته سمّوه هلالًا. (آلوسي، مق، ٥٤، ٢)

همّ

- الحركات النفسيّة الخمسة التي تتقدّم الفعل، وهي: الخاطر، ويقال نقر الخاطر، ويقال الهاجس، ويقال السيّد الأول. ثم الهمّ، ثم العزم، ثم القصد، ثمّ النيّة تقارن الفعل الظاهر، والهمّ يعطي الحيرة في الأمر الفعل والترك، ولا يكون إلّا في المعاني لا يكون في الأعيان. (جزائري، مواف٢، ٨١٩، ٢)

همام

- أمّا الشجاع: فالداعي إلى البراز، والمجيب داعيه إلى ذلك، والبطل المحامي لظهور القوم إذا ولّوا، والعرب تسمّي ذلك كله شجاعة، ويجعلون أول مراتب الشجعان الهمّام، سمّي بذلك لاهتمامه وعزمه. (طهطاوي، اكا١، ٥٦٢، ٦)

همّة

- الهمّة لغة، على نوع من القصد، واصطلاحًا الباعث الطلبي المنبعث من النفوس والأرواح لمطالب كمالية ومقاصد غائبة. وتتنوّع بحسب تنوّع أهلها واختلاف مداركهم. (جزائري، مواف٣، ١٢٢٦، ٩)

همّة إنسانية

- إنّ عامّة غيرنا الذين بلغوا بالتنظيمات غاية التمدّن كانوا في مبدأ الأمر أسوأ حالًا من عامّتنا، وإن كنّا نسلّم أن معارفنا الدنيوية الآن أقلّ مما أنتجته التنظيمات لبعض الأمم الأورباوية لكن عند التأمّل يثبت عندنا أنّ الأمّة الإسلامية بمقتضى ما شهد به المنصفون من رجحان عقول أواسط عامّتها على عقول غيرها من الأمم، تقتدر أن تكتسب بما بقي لها من تمدّنها الأصلي وبعاداتها التي لم تزل مأثورة لها عن أسلافها ما يستقيم به حالها ويتّسع به في التمدّن مجالها، ويكون سيرها في ذلك المجال أسرع من غيرها كائنًا من كان إذا أذكيت حرّيتها الكامنة بتنظيمات مضبوطة تسهل لها التداخل في أمور السياسة، وذلك أنّ

الحريّة والهمّة الإنسانية اللتين هما منشأ كل صنع غريب غريزتان في أهل الإسلام مستمدّتان مما تكسبه شريعتهم من فنون التهذيب بخلاف غيرهم ممن لم تحصل لهم الغريزتان المذكورتان إلّا بإجراء التنظيمات في بلدانهم، نعم من الواجب على مؤسّس أصول الحرية السياسية اعتبار حال السكان ومقدار تقدّمهم في المعارف ليعلم بذلك متى يُسوِّغ إعطاء الحرية التامّة ومتى لا يُسوِّغ، ومتى يعمّم المقدار المعطى في سائر السكان ومتى يخصّ بمن قامت به شروط معتبرة، ثم توسيع دائرتها بحسب نموّ أسباب التمدّن شيئًا فشيئًا، ثم لو سلّم عدم القابلية للتنظيمات وأن الأمّة كما يزعمه أولئك القادحون بمثابة الصبي غير الرشيد الذي يلزم التقديم عليه فهل ينهض لهم دليل على جواز أن تكون تصرّفات المقدّم خالية عن مراعاة مصلحة المقدّم عليه وهل تتيسّر تلك المراعاة بدون توقّع احتساب مؤسّس على الشرع. (تونسي، أقوم، ٤٤، ١٧)

همزة الوصل

- أقول إنّ همزة الوصل يابسة قطعية الأصل ولذلك قال الأشموني هي همزة على الصحيح، أي والأصل في كل همزة القطع فكان من حقّها أن لا تحذف إذا وقعت بين كلمتين بخلاف ألف حبلى فإنّها تحذف للسكونين كحبلى النساء، وإنّما حذفت حيث اتّصلت بما قبلها لفظًا تخفيفًا، وسهل ذلك كونها زائدة وفي طرف، والأطراف أهداف، ولذلك إذا وقعت الهمزة الزائدة في أثناء الكلمة قلّما تحذف لتعاصيها وتحصّنها بالتوسّط كاشمأزّ واطمأنّ لاسيّما حيث تحرّكت بخلاف الألف الليّنة، فإنّها كثيرًا ما تعلّ بالحذف وإنّما سمّيت همزة وصل لسقوطها إذا وصلت بما قبلها في اللفظ وقيل غير ذلك، وتسميتها بذلك عرفًا لا تمنع أن يقال تقطع في الابتداء على حقيقة الحال. (أسير، رشه، ١٣، ٦)

همل متوحشون

- إنقسم سائر الخلق إلى عدّة مراتب: المرتبة الأولى: مرتبة الهمل المتوحشين. المرتبة الثانية: مرتبة البرابرة الخشنيين. المرتبة الثالثة: مرتبة أهل الأدب والظرافة والتحضّر والتمدّن والتمضر المتطرقين. مثال المرتبة الأولى، همل بلاد السودان، الذين هم دائمًا كالبهائم السارحة لا يعرفون الحلال من الحرام، ولا يقرؤن ولا يكتبون، ولا يعرفون شيئًا من الأمور المسهلة للمعاش ولا للعماد، وإنّما تبعثهم الوجدانية على قضاء شهواتهم كالبهائم، فيزرعون بعض شيء أو يصيدونه لتحصيل قوّتهم، ويخصّصون بعض إخصاص أو خيام للتوقّي من حرّ الشمس ونحوه. (طهطاوي، اكا٢، ١٦، ٥)

هو

- قال تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ (الحديد: ٤). اعلم أنّ "الهو" في أصل الوضع اللساني كناية عن غائب، يمكن أن يصير شهادة يومًا في حال ما، وأمّا هنا فهو كناية عن البطون الذاتي، الذي يستحيل أن يصير شهادة لمخلوق ما، وفي حال ما دنيا وآخرة. فهو الغيب المطلق، الذي لا يشار إليه بإشارة. إذ كلُّ مشار إليه ذو جهة. ولا يعبّر عنه بعبارة تُقيّده أو تُميّزه، أو تحصره. ومع هذا فكلُّ مشار إليه هو. وكلُّ معبّر عنه هو. فهو الغيب الشهادة. (جزائري، مواف١، ٢٩١، ٥)

- إثبات الألوهة للذات، المشار إليه بالهو، الذي هو في حقّه تعالى، إشارة إلى كنه الذات، باعتبار أسمائه كلها، مع الفهم بغيبوبة ذلك في اصطلاح الطائفة العلية، فهوية الحق - تعالى - غيبه الذي لا يمكن ظهوره، لكن باعتبار جميع أسمائه تعالى. ومعنى قولهم الهويّة غيب؛ أنها لا تدرك، لا أن للحق غيبًا وشهادة مثل ما للمخلوقين، فإن غيب الحق عين شهادته، وشهادته عين غيبه، ولا يعلم غيبه وشهادته على ما هي عليه إلّا هو تعالى. (جزائري، مواف٢، ٧٨٢، ٢١)

هواء الأرض

- هواء الأرض وهذا نوع من الملك موجود في الأحكام الرومانية واعتبره قانون البلجيك، ويوجد في الأملاك التونسية من عدّة أبواب منها صحّة بيع الهواء عندنا، ومنها بيع الخلو دون الرقبة، فتكون الأرض لمالكها يأخذ كراءها ما دام بناءه قائمًا عليها، فإذا اندرس خلصت الأرض لصاحبها، وأرى من هواء الأرض أحكام المغارسة أي كون المالك يعطي أرضه لمن يغرس فيها شجرًا على وجه من الاشتراك في المنفعة، فيترتّب عليه إشتراك في العين، وهذه الوجوه صحيحة شرعية في مذهبنا المالكي وجرى عليها حكم كثير من الأملاك التونسية ولذلك قرّرها القانون العقاري حفظًا لحقوق شريعة البلاد. (سنوسي، مدر، ١٠٠، ١٢)

- في هواء الأرض: هذا النوع من الملك لا وجود له في كودسفيل ويوجد في القانون الروماني، وقد اعتبره القانون العقاري نظرًا لأحوال الأملاك التونسية إذ يوجد فيها أنّ الأرض تكون ملك شخص ومشمولاتها من بناء أو شجر ملك لآخر، وهذه الطريقة في التملُّك شرعيّة جرت على المذهب المالكي من صحّة بيع الهواء، وهنا نذكر تفصيله الشرعي إذ يجوز عندنا بيع هواء تحت بناء وبيع هواء فوق بناء وبيع هواء فوق هواء، إنّ وصف البناء وأولى من جميع ذلك بيع هواء الأرض خاصة. أما بيع الهواء تحت البناء ففيما إذا كان علوّ لرجل فيبيع أسفله إلى آخر يتصرّف في هوائه إلى حدّ السقف الذي عليه العلو فقط. وأما بيع الهواء فوق البناء ففيما إذا كان سفل لرجل فيبيع أعلاه لآخر على أن يبني فوقه، وهذا يلزم فيه عند التعاقد وصف البناء الذي يراد إحداثه، لأن هذا المالك الجديد قد ملك جميع الهواء الذي فوق الأسفل من سطح الأسفل إلى عنان السماء لكن مع كونه ملكًا له لا يجوز له الإرتقاء فيه إلّا برضى صاحب الأسفل لأنّ ضرر ذلك يعود على بنائه. وأمّا بيع الهواء فوق الهواء فهو فيما إذا كانت أرض لرجل وأراد أن يبني فيها سفلًا فيقول له آخر بعني عشرة أذرع فوق ما تبنيه بأرضك، وهذا يلزم فيه وصف البناءين بأن توصف قوة الحائط الأسفل بمقدار عرضه وكيفية بنائه وارتفاعه، ويوصف بناء الأعلى بقدر الإرتفاع وبكونه من حجر أو آخر. (سنوسي، مدر، ١٥٥، ٩)

هوى

- من كلام بعضهم: الفرق بين الهوى والشهوة مع اجتماعهما في العلّة والمعلول، واتّفاقهما في الدلالة المدلول هو أن الهوى مختصّ بالآراء والاعتقادات، والشهوة تختصّ بنيل المستلذّات، فصارت الشهوة من نتائج الهوى، وهي أخصّ والهوى أصل وهو أعمّ. (عاملي، كشك٢، ٧٠، ١٦)

هويّة الحق

- إثبات الألوهة للذات، المشار إليه بالهو، الذي هو في حقّه تعالى، إشارة إلى كنه الذات، باعتبار أسمائه كلها، مع الفهم بغيبوبة ذلك في اصطلاح الطائفة العلية، فهوية الحق - تعالى - غيبه الذي لا يمكن ظهوره، لكن باعتبار جميع أسمائه تعالى. ومعنى قولهم الهويّة غيب؛ أنها لا تدرك، لا أن للحق غيبًا وشهادة مثل ما للمخلوقين، فإن غيب الحق عين شهادته، وشهادته عين غيبه، ولا يعلم غيبه وشهادته على ما هي عليه إلّا هو تعالى. (جزائري، مواف٢، ٧٨٣، ١)

هويّة سارية

- المعيّة في أصل الوضع اللساني؛ تطلق على مصاحبة شيئين مستقلّين بالوجودية، كزيد مع عمرو، ولا تطلق على الجوهر والعَرَض، إذ العَرَض لا استقلال له بالوجوديّة، لأنّ قيامه بالجوهر؛ صفة نفسية له، فحدُّه، ما لو وجد؛ لكان في موضوع. فلا يقال زيد مع البياض ولا مع الحركة. كذا، لا يقال: علم زيد معه. والمعيّة هنا معيّة وجود مع عدم، فالوجود ليس إلّا الله - تعالى -، أصدق كلمة قالها الشاعر:

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللهَ بَاطِلُ

والباطل عدم. وإن كان ما سوى الحقّ يوصف بالوجود فهو مجاز. فإنّه وجود خيالي. فليس الوجود الحقيقي. إلّا له - تعالى -، وكل ما سواه يصحّ نفي الوجود عنه، كما هو حقيقة النسب المجازية. فلولا معيّة الحق - تعالى - بذاته، التي هي عين وجود؛ ما صحَّ نسبة مخلوق إلى الوجود، ولا وقع عليه إدراك حسّي ولا خيالي، ولا عقلي. فمعيّته تعالى؛ هي الحافظة على الموجودات نسبة الوجود، بل هي عين وجوداتها. وهذه المعيّة عامة لكل موجود من جليل وحقير، وكبير وصغير، فهي القيوميّة التي قام بها كل شيء، وهي محض الوجود الذي به كل شيء موجود، فمعيّته إذًا بذاته وهي المعبّر عنها بالهويّة السارية من غير سريان ولا حلول، ولا اتّحاد، ولا امتزاج، ولا انحلال، لأنّ هذه المذكورات تقال على وجودين، كما هو عند العموم. (جزائري، مواف١، ٢٩٢، ٢)

هيئات إجتماعية

- الإنسان كالمخلوقات الاجتماعية فهو كالنمل لا يعيش منفردًا وكالنحل وبعض الطيور، وبدون الإجتماع لا تحفر بيوت النمل ولا تشيد مدن البشر ولا تصنع آلاتهم ولا تنسج ولا تمدّ أسلاكهم البرقية ولا تسير مركباتهم النارية ولا مراكبهم البحرية، فلا يقدر إنسان واحد أن يزرع القطن ويحصده ويغزله وينسجه ويبيّضه ويصبغه ويقطّعه أثوابًا ويصدّره ويبيعه لأنّه إذا أفرغ وقته لذلك لا يتيسّر له أن يزرع حنطة ولا أن يربّي المواشي فيموت جوعًا ولا أن يدير مركبًا ولا مركبة ولا أن يخابر بالسلك البرقي. فالإنسان خلق للاجتماع هيئات إجتماعية للتكاتف في الأعمال والاتّحاد للتغلّب على صعابها ودفع المخاطر والتعدّيات، ولا ينتظم قوم ما لم يجتمعوا اجتماعًا مرتّبًا مستوفيًا للشروط، ولا يرتاحون ونحن لا نرتاح لأن هيئتنا الاجتماعية غير مستوفية الشروط بل الخلل في قواعدها، فإن اجتماع الناس كالنمل للتكاتف والتقدّم وجمع الثروة بالاتّحاد والاتّفاق، واجتماعنا للانشقاق والبغض والمناظرة وحجب أسباب الانتفاع عن الآخرين ما لم نفز نحن ببعضه ودوس أعظم

صالح عام ينتفع به ألوف من المساكين لأصغر صالح خاص، فكأنّنا ذئاب لا يركن بعضنا إلى البعض الآخر، لأن شأن كل منّا الأعمال على إلحاق الضرر بالآخرين لئلّا ينتفعوا بدون أن ننتفع نحن أيضًا. فلإنفاذ هذه الغايات المفسودة نكذب ونخدع ونتحيّل وننمّ ونوشي ونخون، ولا نقول إن هذا شأننا دون غيرنا من الأمم ولا هو أهمّ عندنا ما هو عند الآخرين، ولكنه كبير فيظهر وحده لعدم وجود ستر التقدّم والمعارف والاتّقان والترتيب والاختراعات، وأهمّيته قليلة ولكنها كبيرة بالنسبة إلى قلّة أهمّيتنا لصغرنا وسوء حالنا وفقرنا، وتأخّرنا بالنظر إلى تقدّم جيراننا الأوروبيين وسلفائنا، ولا نرى إصلاحًا فإنه بازدياد وقوفنا على أحوال العالم يزداد شقاقنا واختلافنا وابتعادنا عن سبل الصواب، فبعد أن كان الشقاق طائفيًّا اتّسع فصار في الطوائف نفسها بين أفرادها وألحقت الأضرار بها فأهملت صوالحها ووقفت أسباب نشر الآداب فيها وخرجت من يدنا مأموريات مهمّة ولا نزال ننتظر خروج غيرها لأنّنا نسهل السبيل لذلك، وبعض الحكّام لا يصدّوننا وهذا الفساد قد سهل المغايرات الأدبية فانحطّت الآداب وقلّت قيمة الصدق والصداقة والحمية والغيرة وحب الوطن وكثر القلق وأمست أمنية المعاشرة في خبر كان حتى كاد يبيت الصديق والعدوّ سيّان في الظواهر. (سبستاني، فجل٢، ٣٩٥، ١٠)

هيئة الإجتماع

- لكن لا بدّ قبل ذلك من التمييز بين السائلين فإنّه وإن تقدّم لنا الحكم بأن ليس للمرء على الهيئة الاجتماعيّة غير ما يستطيع من العمل، فإذا رفضه ميلًا من الكسل، وإيثارًا للبطالة، وارتياحًا إلى المغنم البارد، لزمه الحرمان. إلَّا أنَّ في الحياة أدوار ضعف، وأحوال ضرورة من مثل الطفولة والهرم والداء تمنع المرء من السعي، وترفع عنه فريضة العمل، فتكون ضمان معاشه على هيئة الاجتماع، فإن فاته ذلك بما يطرأ من الفساد على نظام تلك الهيئة، وقع الإشكال، في مبحث السؤال، وامتنع الأخذ بما يزيل عن القوم عاره، ويدفع عن بلادهم أضراره، إذ يحصل الالتباس بين العاجزين والإصحاء من أهل تلك الخطّة. فإن مُنعوا جميعًا، أُخذ البريء بذنب البذيء، وإن أُعطوا جميعًا أصاب أهل الحيلة والنفاق، ما لا ينبغي لغير ذوي الاستحقاق. (إسحق، درر، ١٣٧، ١٦)

هيئة إجتماعية

- إعلم أنّ انتظام الهيأة الإجتماعية للنوع الإنساني في هذا المعمور لم يحصل إلّا بضرب حدود على الحقوق تصونها لأربابها، ومن أعظمها حقوق المعاملات الجارية بين الناس إذ هي ضروريّة لانتظام الهيأة الإجتماعية من حيث داعي حاجة كل واحد إلى ما بيد غيره من المتموّلات ذات القيمة التابعة لمنفعتها، وهي تكون منقولة وغير منقولة، ولكل منهما أحكام قامت الشرائع بحفظها بين جميع الأمم وحدّدت لها المحاكم قوانين تختلف بحسب الزمان والمكان تصان بها العوائد بالعرف الجاري في كل جهة. (سنوسي، مدر، ٨٧، ٢١)
- حال الهيئة الاجتماعية: ولمّا تقوّمت العيال وتبادلت الأميال أخذت كل عائلة تقترب من جارتها بالزواج وتقايضها أدوات النتاج، فاشتدّت الروابط بين البشر وانتصب عمود

الوطر وشرع الناس يحاضرون وإلى بعضهم يسافرون، حتى تشيّدت بينهم المعاملات وتمكّنت المبادلات فكثرت الحاجات الإنسانية وتفاقمت الضرورات البدنية، حتى التزم هذا إلى ذاك واحتاج ما هنا إلى هناك. وما لبث أن انتظم نثار البشر وانضمّ البدو إلى الحضر. وهكذا قد استحدث الإنسان شرائع الانضمام وأنشأ مواطن الالتئام فنهضت مطامع النفوس وحامت السعود والنحوس حتى ثار الناس على بعضهم البعض وجعلوا يسقون بدمائهم الأرض فساد هؤلاء، واغتنوا وافتقر أولئك وعنوا، فقامت الملوك والرؤساء وتمكّنت السادات والأمراء حتى لقي الإنسان ما جناه وهلك بما جناه، إذ أضحت الرؤوس تتهشّم تحت مطارق السيادة، والأفكار تضلّ في مناهج القيادة، وأخذت الإنسانية بما أبدعت من المتاعب ورجعت تشكو صروف المصائب، فما مصائبها إلّا مآربها وما أوجاعها إلّا أطماعها. (مرّاش، سام، ١٤١، ١٠)

- لمّا رأى أولئك القوم أنّ هيئتهم الاجتماعية قد انطوت على كل شروط الأمن والسلام وصارت حديقة حياتهم تزهو بأثمار الدّعة والسكون تحت سياسة أميرهم واعتنائه أعلنوا جميعهم وجوب الطاعة والانقياد له وقد مُلئت قلوبهم من محبته. وصاروا يسمّون أنفسهم عبيده ويحامون عن حقوقه وحقوق بيته بكل مقدرتهم. وهو كان يضاعف اهتمامه في جميع مصالحهم العامة أو الخاصة غير مهتمّ إلّا في دوام راحتهم ولا ملتفت إلّا إلى وقايتهم من كل المزعجات مسمّيًا إيّاهم شعبه وأولاده. (مرّاش، غبح، ٣٨، ١٥)

- حالة المطابقة: إن منزلة السياسة من الهيئة الاجتماعية هي كمنزلة الدم من الجسد. فكما أن هذا السائل يقوم بتغذية الجسد وبدونه لا تثبت الحياة، هكذا السياسة تقوم بإعالة تلك الهيئة وبدونها لا يثبت النظام. وكما أن الدم يجب أن يكون بمقداره ونسب أجزائه لما يحتاجه الجهاز العضوي بحيث إذا لم تحصل هذه المطابقة أن يكن من قبيل الزيادة أو النقصان لا تلبث الأعضاء على صحتها وتقع في حالة الاضطراب في وظائفها، هكذا ينبغي أن تكون السياسة مطابقة بقوانينها وشرائعها لما يقتضيه واقع الحال دون زيادة ولا نقصان. ومتى عدمت تلك المطابقة زاغت الهيئة عن واجباتها واضطرب كل نظامها. (مرّاش، غبح، ٤٤، ٣٤)

هيئة إجتماعية عمومية

- أما الهيئة الاجتماعية العمومية فكانت مما لا وجود له البتّة. حال كونها أساس التقدّم بمبادلة الأفكار وقيام الأعمال العمومية. (سبستاني، فجل١، ١٢٦، ١)

هيئة إصنافية

- لمّا كان لا بدّ لكل قوم انفردوا منذ الابتداء في رفع أو خفض من هيئة اجتماعية، وكان لا بدّ لتلك الهيئة الاجتماعية من صوالح خصوصية وعمومية بنسبتها بعضها إلى بعض وبنسبة كل فرد من أفرادها إلى غيره من الأفراد وإليها جميعها وبنسبتها جميعها إلى غيرها بحسب زمان الصلح أو الحرب للمهاجمة أو المدافعة أو لكليهما في وقت واحد، وكان إخلال فرد من أفراد تلك الهيئة أو أكثر من فرد من أفرادها بأصولها مما يكدر تلك النسبة وبالنتيجة يسلب

راحة أعضائها، كان لا بدّ لها ممن يحافظ على أصول تلك الهيئة ويسوس مهامها في زمان الصلح والحرب ويسعى في ترقية أسباب كل ما من شأنه أن يؤول إلى توطيد أركان النجاح والراحة ويأتيها بالثروة والقوة الماديّة والأدبيّة. ولمّا كان في أول الأمر، أي عندما أخذت أمم الدنيا في الافتراق بعضها عن بعض واجتماع البعض منها في الأماكن التي كانت تترصّد فيها قيام الأود بحسبما ارتأته كلها أو أكثريتها عدد المجتمعين قليلًا، وكان محصورًا على الغالب في الذين ربطتهم العلاقات النسبية برباطات الوداد والحب. كان أمر إدارة هيئتهم الاجتماعية منوطًا بكبيرهم سنًّا. فكان يقوم برئاسة أعمالهم الدينية والسياسية والأبوية. على أن هذا الترتيب الطبيعي لم يدم زمانًا طويلًا لأنّ الطمع البشري وفساد شنشنة الإنسان كان يحمل بعض تلك الهيئات على طلب التغلُّب على غيرها من اللواتي كنَّ دونها قوة، وهكذا أخذت الهيئات الغالبة بالاتّساع ملكًا وقوة وغنى. فنتج من ذلك الحكومة الملكية المطلقة التي نقلت سلطة كبير القوم إلى ولده وإن كان أصغر من غيره سنًّا وأقلّ منهم حكمة. فأصبحت السلطة الأبوية ملكية، ومع تمادي الأيام أصبح الملك مالكًا مطلقًا بالسلطة السياسية والدينية معًا، وأصبحت أكثر هيئات العالم الاجتماعية مقسومة بحسب أعمال وحرف أهاليها. وهذه هي الهيئة المعروفة بالهيئة الإصنافية. (سبستاني، فجل١، ١٠٥، ٣)

هيولى

- هيولى العالم، أي المادّة المتقدّمة على الموجودات، التي هي موجودة في كلِّ الموجودات، ولا تخلو عنها صورة في العالم، كما تقول الفلاسفة في الهيولى، وهي الجوهر الذي تتركّب منه الأجسام عندهم. لأن الله خلق الأشياء، منها ما خلقه من غير سبب متقدّم عليه في الإيجاد، وليس إلّا المادة الأولى التي ظهرت عن حضرة اللائقين، وجعلها سببًا لجميع المخلوقات. (جزائري، مواف١، ١٨٧، ١٦)

- إنّ الهيولى في اصطلاح ساداتنا: اسم للشيء باعتبار ما هو ظاهر فيه، بحيث يكون كلُّ باطن هيولى الظاهر، الذي هو صورة فيه. وإنّما قيل في هيولى الكلِّ الخامسة؛ لأن الجسم الكل الذي هو أقصى مراتب الظهور صورة في النفس الكلّية. والنفس الكلّية صورة في العقل الكل، والعقل الكل صورة في العلم. والعلم صورة ظهرت من باطن الوحدة المطلقة، وهي حقيقة الحقائق المسمّاة أيضًا بالحقيقة المحمَّدية. فالحقيقة المحمَّدية صورة لمعنى وحقيقة ذلك المعنى. وتلك الحقيقة هي حقيقة الحقائق. (جزائري، مواف٢، ٦٠٦، ١٧)

هيولى العالم

- الأمر الإلهي المسمّى بالروح الكلّ وبالحقيقة المحمّدية منه تعالى ابتداؤه، فإنّه ما صدر إلّا بمشافهة الأمر العزيز، إذ الوجود المطلق هو الله حيث لا تعيُّن. وقد صدر الأمر العزيز بصورة النور المحمّدي، وقام النور في تعيُّنه بالأمر القديم، فهو سبب ثانٍ بإضافته إلى الله. فهذا الأمر المذكور تعيَّن من حضرة الغيب وتفصل منه جميع ما في العالم الكبير والصغير، فهو هيولى العالم، وهو الساري في الموجودات سريان الخشب في الباب

والسرير والتابوت والصندوق ونحو ذلك. (جزائري، مواف٣، ١٣٥٠، ٨)

هيولى الهيولات

- حقيقة الهباء جوهر منبثّ في جميع الصور الطبيعية والعنصرية البسيطة والمركّبة، لا تظهره إلّا الصور، ولا تخلو منه. إذ لا تكون صورة إلّا في هذا الجوهر. وهو مع كلّ صورة بحقيقته، لا ينقسم ولا يتجزّأ ولا يتبعَّض ولا يوصف بالنقص، فهو كالبياض الموجود في كل أبيض بذاته وحقيقته، فلا يقال: نقص من البياض قدر ما حصل منه في هذا الأبيض. والقول في الهباء عند المحقّقين من أهل الله كالقول في الطبيعة. وأنه ليست هذه مرتبته، وإنّما مرتبته التقدّم على الكلّ، فإنّه أعلا الكل، لأنّه الحقيقة الكلّية، حقيقة الحقائق التي سبق الكلام عليها، تسمّى هناك هيولى الهيولات، وهيولى الكل، والهيولى الخامسة. وقد بيَّنا ذلك، فهو الجوهر الذي يقبل كل صورة بجوهره، والمدرك الصورة لا هذا الجوهر، ولا تقوم صورة إلّا في هذا الجوهر المعقول، فكلّ موجود معقول بالنظر إلى ما ظهرت فيه صورته. (جزائري، مواف٢، ٦٥٧، ١٤)

و

واجب

- إنّ وجود الواجب الذي اعتبره المتكلّمون جزئيًّا من جزئيّات الوجود الكلّي العقلي، لا يخلو أيضًا: إمّا أن يكون مشابهًا لشيء من جميع ما عداه من وجودات الحوادث المستفادة منه، فيكون حادثًا مثلها، ويلزم الدور أو التسلسل، وهما باطلان. وإمّا أن يكون غير مشابه لشيء من وجودات الحوادث المستفادة منه، فهو الوجود المطلق حينئذٍ عن قيود المشابهة لوجود كل شيء. فثبت بالبرهان العقلي أنّ الواجب تعالى هو "الوجود المطلق الذي في الخارج"، دون الوجود المطلق الكلّي العقلي. (نابلسي، وج، ١٢٧، ١٩)
- الواجب هو ما لا يقبل الانتفاء، لأنّ الواجب واجب في نفسه وجد عقل أو لم يوجد، والواجب قسمان: ضروري كتحيّز الجرم أي أخذه قدرًا من الحيّز وهو المكان، فإنّه ما دام الجرم موجودًا يجب أن يتحيّز فهو واجب مقيّد بدوام الجرم ونظري كصفاته تعالى (قوله والجائز) أي في حقه سبحانه وتعالى عقلًا وهو معطوف على قوله ما قد وجبا، وقد عرفوه بأنه ما يصحّ في العقل وجوده تارة وعدمه أخرى. (بيجوري، تمر، ٢٠، ٥)
- لما كان من الواجب على كل عضو من أعضاء الوطن أن يُعِين الجمعية بقدر الاستطاعة، ويبذل ما عنده من رأس مال البضاعة لمنفعة وطنه العمومية، وينصح لبلاده ببثّ ما في وسعهم من المعلومية، بذلت جهدي، وجذتُ بما عندي، وجلت في مضمار المحسنات، وقلت: إنما الأعمال بالنيّات، علمًا بأن من خدم وطنه برهة من الزمن، عطف عليه بتنسيق أحواله الوطن، ومن المعلوم أن طرائق خدمه عديدة، وكلها سديدة مفيدة، وأدناها يرجع إلى تحريض من يعي. (طهطاوي، اكا١، ٢٤٧، ١)
- الواجب: يرسم بأنّه الذي يثاب فاعله امتثالًا، كالصلاة، ويعاقب، بمشيئة الله تعالى، تاركه. (طهطاوي، اكا٢، ٧٢١، ٢)
- آية الحكمة في عالم الوجود، وسنّة العدل في هيأة الاجتماع، أن يكون الحقّ والواجب متعاقبين متلازمين، يتبع أحدهما الآخر وينشأ عنه وجوبًا. فأمّا ترى حقًّا بلا واجب يعادله فلا ترج هناك عدلًا، وأمّا تجد واجبًا بلا حقّ يماثله فلا تطلب ثمَّ إنصافًا. فواجبات الأمم تختلف بحسب اختلاف أحوالها، ولا تكون على أيّ حال إلّا بمقدار ما لها من الحقوق. مثلها في هذا الشأن كمثل الفرد من الإنسان له أو عليه كهلًا كامل الرجولة، موفور قوّة البدن والعقل، ما ليس له ولا عليه يافعًا أو صبيًّا، أو طفلًا لا يعي شيئًا. فكلّما نقصت حقوق الأمّة بالحجر، والقهر، والإذلال، رفعت كلفة الواجبات عنها بمقدار ذلك النقص، وكلّما وفرت حقوقها في الحريّة والسواء من طريق العدل، كثرت واجباتها فيما يحفظ تلك الحقوق، ويمنع من انقلاب نفعها ضرًّا، وتحوّل خيرها شرًّا. فإن كان القوم عبيدًا أرقّاء يصدعون بما يؤمرون، ويكرهون على ما يكرهون، ويمحون الإرادة من مجموعهم بإثباتها لواحد منهم إطلاقًا. وإن كانوا عمي

النواظر، موتى البصائر، لا يرون إلّا ما ينعكس عليهم بضياء نار، ولا الوهم يتعلّقون إلّا ما كان منحصرًا في دائرة التقليد. وإن كانوا آلات صمّاء يدارون فيما لا يعلمون، لما لا يستفيدون منه نفعًا، ولا يعلمون له قصدًا. (إسحق، درر، ١٩٥، ٣)

- الحق والواجب من حيث الطبيعة متلازمان لا يقوم ولا يكون أحدهما بدون الآخر، فمن استلب ذلك الحق نريد الحرية الطبيعية، فقد منع الإنسان من قضاء الواجبات وأهان النوع البشري، وخالف إرادة الخالق الحافظ سبحانه وتعالى، إذ كيف يستطيع المرء حفظ ذاته إذا منع مما لا بدّ منه للبقاء. وكيف يحفظ نوعه إذا قطع عمّا لا ندحة عنه في الاستبقاء. وهذا الحكم وإن كان ظاهره مقصورًا على الواجب والحق الطبيعيين في حفظ الوجود الإنساني ذاتًا ونوعًا، إلّا أنّه يتناول لا ريب الواجبات والحقوق في الحالة المدنية، فإن احتياج الإنسان إلى هاته الحالة في حفظ الذات والنوع، قد أوجب عليه صيانتها بقانون أدبي على مثال الناموس الطبيعي، فكانت أحكام ذلك القانون كما قال منتسكيو حكيم الفرنسيس بيانًا للصلات الضرورية الناتجة من طبائع الأشياء، فلزم من ذلك أن يكون على المرء في مدنيّته واجب يقضيه بحق يعينه على القضاء. فاتّضح من هذا الذي بسطناه أن الواجب غاية واسطتها الحق، فمن أوجب الأول، لزمه إعطاء الثاني. إن الله تبارك وتعالى لم يمنح الإنسان حقًّا إلّا من حيث أنه فرض عليه واجبًا. فالحق ملزم بالواجب، والواجب مستلزم للحق. (إسحق، كسج، ١٥٤، ١٣)

واجب أصلي

- الواجب الأصلي هو أن يكون في الأمّة من يعرف الأحكام الفرعيّة من أدلّتها التفصيليّة، أجمع على ذلك أهل الحق. ومقدّمة الواجب واجبة، فإذا كان للواجب طرق متعدّدة وجب تحصيل طريق من تلك الطرق من غير تعيين، وإذا تعيّن له طريق واحد وجب ذلك الطريق بخصوصه كما إذا كان الرجل في مخمصة شديدة يخاف منها الهلاك وكان لدفع مخمصته طرق من شراء الطعام والتقاط الفواكه من الصحراء واصطياد ما يتقوّت به، وجب تحصيل شيء من هذه الطرق لا على التعيُّن، فإذا وقع في مكان ليس هناك صيد ولا فواكه وجب عليه بذل المال في شراء الطعام. (دهلوي، رد، ٢٢، ٣)

واجب بذاته

- قال سلطان العارفين "الشيخ محيي الدين ابن العربي" قدّس الله سرّه في كتابه الفتوحات المكّية: "أنّى للمُقيَّد بمعرفة المطلق، وذاته لا تقتضيه! وكيف يمكن أن يصل الممكن إلى معرفة الواجب بالذات؟ وما من وجه للممكن إلّا ويجوز عليه العدم والدثور والافتقار! فلو جمع بين الواجب بذاته والممكن وجه لجاز على الواجب ما جاز على الممكن من ذلك الوجه من الدثور والافتقار. وهذا في حق الواجب محال. فإثبات وجه جامع بين الواجب والممكن محال! فإنّ وجوه الممكن تابعة له، وهو في نفسه يجوز عليه العدم، فتوابعه أحرى وأحقّ بهذا الحكم؛ وثبت للممكن ما ثبت للواجب بالذات من ذلك الوجه الجامع. وما ثم شيء ثبت للممكن، من حيث ما هو ثابت للواجب. فوجود وجه جامع

بين الممكن والواجب بالذات محال". (نابلسي، وج، ٦٩، ٣)

- إنّ الواجب تعالى بذاته يجب أن تكون أسماؤه وصفاته كلها واجبة بوجوب ذاته، وإذا كانت كذلك فتجلّياته واجبة فهي لا تتغيّر ولا تتبدّل لأنّ التجلّيات إنّما هي لأسمائه وصفاته. وهذا التجلّي البقائي العام هو الشامل للتجلّيات الجامع لها، فنسبة باقي التجلّيات إليه نسبة أمواج البحر إلى البحر، فالبحر لا يتغيّر أبدًا، والأمواج يقع فيها التغيير بهيجان وسكون، وظهور وبطون، وكل ذلك من شؤون البحر. وإذا وجدت شؤونه صحّ أنّه لا يتغيّر، لأن كل شيء يكون التلوين من شأنه، فبقاء التلوين عليه هو عدم تلوينه عمّا كان عليه. (جزائري، مواف٣، ١٣٧٦، ١٩)

واجب قديم

- إنّه - تعالى - قسّم ذاته قسمين، من غير تعدُّد في العين، فسمّى أحد القسمين بالواجب القديم الربّ الفاعل، وسمّى القسم الآخر بالممكن المُحْدَث، العبد المنفعِل، فأوّل ما ظهر من ذلك القسم الثاني؛ محل حكمًا، لأنّه مكان متوهّم، يقول فيه بعض أهل الله: "فلك الإشارات"، وهو المسمّى بالهباء، عند بعض أهل الله. و"بالنفس الرحماني" و"بالخيال" عند بعضهم وبغير هذا من الأسماء. لأنّ العالم متحيّز، ولا بدَّ للمتحيّز من مكان يحلُّه. فإذا كان المكان مخلوقًا؛ دخل في حكم العالم، ولا بدَّ له من مكان، ويتسلسل أو يدور أو ينتهي إلى محل حكمي لا يقال فيه خلق - على الإطلاق - لئلّا يدخل في جنس العالم، ولا حق - على الإطلاق - لأنّ الحق ليس بظرف لغيره. كما أنّ غيره لا يكون ظرفًا له. فكان الهباء ظرفًا للعالم حكمًا، كظرفية العلم للمعلومات. فإنّ المعلوم في العلم حكمًا. ويُسمّى الهباء بالحق المخلوق، وتقيّد الحق بالمخلوقية في هذه المرتبة من أجل ذلك الانقسام. فالهباء جوهر العالم، والعالم كلّه فيه بالصالحيّة والقوّة، مثّلوه بطرح البَنَّاء الجصَّ ليفتح فيه ما شاء من الأشكال والصور، ملأ الله به الخلاء، وهو الفراغ المتوهّم. (جزائري، مواف٢، ٦٢٣، ٣)

واجب ممكن

- الوجود خلق كله بنسبة أخرى، فإنّه تعالى ظهر بهذه المرتبة وسمّى نفسه بالخلق، فليس إلّا الله وحده. ويسمّى خلقًا لحكم الممكن في تلك العين، وهذا الحكم عن عين معدومة، فالمتكلِّم والمُكلَّم عين واحدة في صورتين بإضافتين، فإنّه العين الواحدة الجامعة لوجهي الحق والخلق. فللخلق منها ما يستحقّه الخلق، وللخلق منها ما يستحقّه الحق، مع بقاء كل وجه في مرتبته، كما تعطيه ذاته في غير حلول ولا اتّحاد ولا امتزاج، فهو خلق بنسبة، وذلك من حيث تشكّل الأسماء الإلهيّة بالصور، فله الإمكان، وهو حقّ بنسبة، وذلك من حيث العين القابلة للصور الإسمائية عليها، فله الوجوب والإمكان، فهو الواجب الممكن والمكان والمتمكّن المنعوت بالحدوث والقدم. (جزائري، مواف٣، ١٢١٩، ٩)

واجب الوجود

- إنّ الواجب سبحانه هو الوجود المطلق الذي في الخارج. وإن وجودات الأشياء كلها، حتى وجود العقل والعاقل والمعقول، حتى ذلك المفهوم الكلّي العقلي المسمّى بالوجود

المطلق، مستفاد كل ذلك من تجلّي الوجود المطلق الذي في الخارج، المسمّى بـ"واجب الوجود" في اصطلاح العقلاء، والمسمّى بـ"الإله الحق" وببقيّة الأسماء في اصطلاح الشرع. وبظهوره وانكشافه لجميع الأشياء المحسوسة والمعقولة تكون جميع الأشياء موجودات بإضافاتها إلى وجوده، سبحانه، الظاهر المنكشف لها بها. (نابلسي، وج، ١٢٨، ٢٤)

- إنّ واجب الوجود له ثلاثة أقسام: واجب الوجود وجوبًا ذاتيًّا مطلقًا وذلك كمولانا تبارك وتعالى، وواجب الوجود وجوبًا عرضيًّا وذلك كمن تعلّق عمله تعالى بوجوده من الممكنات، وواجب الوجود وجوبًا ذاتيًّا مقيّدًا كالتحيُّز للجرم فإنه واجب الثبوت ما دام الجرم موجودًا. (بيجوري، حبم، ١١٩، ٩)

واجبات

- التسوية في الحقوق ليست إلّا عبارة عن تمكُّن الإنسان شرعًا من فعل أو نيل أو منع جميع ما يمكن لسواه من أخوانه أن يفعله أو يناله أو يمنع منه شرعًا، فكل إنسان يتصرّف في أملاكه وحقوقه تصرّفًا كتصرّف الآخرين أيًّا ما كانت في المملكة صفته، شرفًا أو ضعة، فهو مساوٍ للجميع في تصرّفاتهم. ومن البديهي أن استواء الإنسان في حقوقه مع غيره يستلزم استواءه مع ذلك الغير في الواجبات التي تجب للناس بعضهم على بعض، لأنّ التسوية في الحقوق ملازمة للتسوية في الواجبات، فكما أن الإنسان يطلب أن يستوفي ما هو له فعليه أن يؤدّي ما عليه، فالتسوية عبارة عن تكليف جميع أهالي المملكة، بدون فرق بينهم، بأن يفوا بما يجب لبعضهم على بعض، فالطالب هو ذو الحق، والمطلوب هو ذو الواجب، فالواجبات دائمًا ملازمة للحقوق لا تنفكّ عنها. وعلى كل حال فالتكاليف الشرعية والسياسية التي عليها مدار نظام العالم مؤسّسة على التكاليف العقلية الصحيحة الخالية عن الموانع والشبهات، لأنّ الشريعة والسياسة مبيّنتان على الحكمة المعقولة لنا أو التعبّدية التي يعلم حكمتها المولى سبحانه وتعالى، وإنما ليس لنا أن نعتمد على ما يحسنه العقل أو يقبحه إلّا إذا ورد الشرع بتحسينه أو تقبيحه. (طهطاوي، اكا٢، ٤٧٧، ١٦)

واجبات أصحاب السياسة

- أمّا انتظارات أهالي الشرق فهي الإصلاح بفتح الطرقات وتكثير المدارس وترتيب البرد (أي البوسطات) وتنظيم القوانين وإسعاف أرباب الزراعة والصناعة وتسهيل سبل التجارة وإتقان أحوال الأموال الأميرية والأحكام. وذلك ليس لأن الماضي يشكو من تقصير بذلك، ولكن لأنه لا بدّ في كل آن من تنظيم وتعلّقات السياسة بحسب حال البلاد وروح العصر. وذلك كان من أهمّ واجبات أصحاب السياسة التوفيق بين سياستهم وبين ذلك الروح والحال. (سبستاني، فجل١، ٧٦، ٣٢)

واجبات الحكام

- إنّ من أعظم أسباب انتظام السياسة وأفعلها عدم قبول الذين ليس بهم الأهليّة في سلك الحكّام. لأنّه كم من مرّة أسمعنا هذا الجهل صرخات المتظلّمين. وإن كان لا يوجد في الشعب من يقدرون أن يقوموا بحق ذلك. فالشعب يقدّم للحكومة التي تؤكّد لرعاياها بأنّها بعد سنتين من تاريخ تأكيدها لا تدخل في

خدمتها من لا يعرف اللّغة اللازمة وقوانين الدولة. وإن كان ظالمًا تهدم أركان السياسة والعياذ بالله. وإن كان متغفّلًا تصبح السياسة عرضة لغايات وأغراض الذين هم دونه من أصحاب الإدارة وغيرهم وعلى الخصوص لأنهم لا يتأخّرون البتّة عن المسير في ذلك السبيل في أول لحظة يتأكّدون فيها أن رئيسهم هو على جانب عظيم من التغفّل. فتندك حصون السياسة ويعمّ الويل الرعايا وتصبح صوالح الدولة وأموالها غنيمة للسالبين. وإن كان متكاملًا يصبح الغد ظرفًا لأعمال أمسه حال كون للغد من أشغاله ما يكفيه، فتتراكم الأشغال وتزدحم أقدامها فيسقط أكثرها عن جسر العدالة وما يبقى منها يمسي في تأخّر يحمل من يوم إلى يوم ثم من أسبوع إلى أسبوع وهكذا إلى ما شاء الله. وإن كان من الذين لا غيرة لهم على المحافظة على صوالح الدولة وراحة الأهلين يمسي سفرًا على شمال أرقام السياسة سيّان في حكمها فقده ووجوده. وإن كان غير متوشّح بوشاح الأمانة يبيت للسياسة لصٌّ في حضنها يسرقها. ولا حاجة إلى بيان النتيجة. وإن كان متعصّبًا تصبح السياسة تنوح فقدان العدالة لأنّ العدالة إنّما تقوم بعدم ميل مستلم زمامها إلى جهة من الجهات لأنّ الحكم لا يكون بالغرض بل بالمساواة مع قطع النظر عن الدين والجنسية. وإن كان غير حاذق يمسي فريسة للحاذقين من ذوي المطامع وعلى الخصوص إذا كانوا من نفس الحكومة. فضلًا عن الإرتباكات التي تتولّد من جهله وتأتي الدولة والشعب بالويل والهوان. وإن كان لا يحب دولته يكون خائنًا وجزاء الخائن في هذا العصر هو القتل. والأضرار التي تنتج من ذلك لا تحتاج إلى بيان. وإن كان غير عفيف يلتهي بشهواته عن واجباته فتخرج مخالب الخلل قلب السياسة. وإن كان سكيرًا يكون مجنونًا ومن يا ترى يسلم زمام الأمور للمجانين. وإن كان ذا طمع يصرف زمانه في تمهيد السبل لأرجل مطامعه ويلتهي بذلك عن تمهيد سبل السياسة فتعثر قدمها. وإن كان حاسدًا لا يقدر أن يتفرّغ للنظر في واجباته لأنه ينهمك في تنكيس محسوديه وتنفيذ مآربه. وإن كان لا يحافظ هو نفسه على قوانين دولته لا يقدر أن يجبر الغير على المحافظة عليها فتصبح قوانين السياسة حبرًا على ورق لا تضرّ ولا تنفع. وإن كان يراعي الخواطر تصبح العدالة في كفّة ميزان الذين ينفعه مراعاة خواطرهم. فتمسي الكفّة الأخرى فارغة ومعلّقة بحبال الظلم. وإن كان غير صارم يستخفّ الأهلون بالأحكام والقوانين فتفسد السياسة وتموت الراحة وإن كان لا ينظر في أعمال الذين هم دونه تصبح السياسة فريسة لهم فتفقد الراحة. وهذا هو من أهمّ واجبات الحكّام وفي فراسة المطالع غنى عن التطويل. وإن تكاسل عن ملاحقة أوامرها لا يجد من يجريها فتقف حركة السياسة. وإن كانت أوقاته غير مرتّبة لا يجد فرصة للقيام بحق مهام السياسة. وهذا هو آفة العدل. وإن كان غير صبور تسير السياسة على قدم الضجر فتسقط في مهلكة الظلم. وإن كان لا يحب وطنه لا يفعل ما يأتيه بالسعادة والنجاح يمسي الأهلون في ضنك. والخلاصة: إن ذلك جميعه يجب أن يكون من صفات كل الحكّام من كبير وصغير إذا كان من دوائر القلم أو الحساب أو الأجراء أو

المجالس أو غيرها. (سبستاني، فجل١، ١٠٦، ٢٤)

واجبات المواطن

- واجبات المواطن: فالوطنيّ المخلص في حب الوطن يفدي وطنه بجميع منافع نفسه، ويخدمه ببذل جميع ما يملك، ويفديه بروحه، ويدفع عنه كل من تعرّض له بضرر كما يدفع الوالد عن ولده الشرّ، فينبغي أن تكون نيّة أبناء الوطن دائمًا متوجّهة في حق وطنهم إلى الفضيلة والشرف، ولا يرتكبون شيئًا مما يخلّ بحقوق أوطانهم وأخوانهم، فيكون ميلهم إلى ما فيه النفع والصلاح، كما أن الوطن نفسه يحمي عن ابنه جميع ما يضرّه، لما فيه من هذه الصفات، فحب الأوطان وجلب المصالح العامة للأخوان من الصفات الجميلة التي تتمكّن من كل واحد منهم في جميع أوقاته مدّة حياته، وتجعل كل إنسان منها محبوبًا للآخرين، فما أسعد الإنسان الذي يميل بطبعه لإبعاد الشرّ عن وطنه ولو بإضرار نفسه. (طهطاوي، اكا٢، ٤٣٤، ١٠)

- حيث أنّ الحرية منطبعة في قلب الإنسان من أصل الفطرة، واقتضت الحكمة الإلهية عدم تحقيره وذلّه، وكرّمته على جميع من عداه، فينبغي أن يصرف حرّيته في إكرام وطنه وأخوانه ورئيس دولته، فإذا كان الإنسان يكلّف بنفع وطنه فلا يعدّ تكليف الحكومة له بجهاد الأعداء أو إعانة الحكومة على مصارفها من التعدّي على حقوقه، فإن هذا من واجباته لوطنه، حيث أن العدوّ الذي يتعدّى بالإغارة على بلد من البلاد يجب على أهلها قتاله وصدّه عنها، وما ذاك في الحقيقة إلّا لحماية الحرية، فمن محاسن حرية الأمة أنها تفرح أيضًا بحرية غيرها من الأمم، وتتأذّى من استعباد أمم الممالك الذين لا حرية عندهم. (طهطاوي، اكا٢، ٤٧٥، ١٨)

واجبات والدية

- إنّ الواجبات الوالدية لا تقف عند حدّ الغذاء، وسدّ الحاجة البدنية ولكنها شاملة لتهذيب الفكر، وإنماء العقل - وبعبارة أوضح - أن للإنسان من حيث أنّه حيوان وجودًا بدنيًّا ومن حيث أنّه ناطق وجودًا عقليًّا، فمن دعاه إلى حيّز الوجود بالفعل فقد وجب عليه حفظه في الحالتين. (إسحق، كسج، ١٦٤، ٢٤)

واجبات وحقوق سياسية

- ظاهر أنّ للإنسان في الحالة الاجتماعية شأنًا جديدًا ينتقل فيه من الزواج إلى الأسرة وهي العائلة، ومن الأسرة إلى الأمّة، ومن الأمّة إلى الإنسانيّة، فله من هذه الوجوه حقوق معيّنة وعليه منها واجبات معلومة. فما يختصّ بالعائلة من هذه الحقوق والواجبات من وجه المعاملة الشخصية. والحدود الملكية. وما يمسّ الأمة من حيث إقامة الأمور، وصيانة الاستقلال، ووجود المساواة. وما يتعلّق منها بالإنسانية من حيث تقريب الصلات، وتأمين الوفود، وتيسير التجارات، وتمكين السلم، وحفظ المصالح العمومية. كل ذلك يعرف بالواجبات والحقوق السياسية. وما كان من هذه الحقوق والواجبات متعلّقًا بالمعاملة بين الأفراد من وجه كفّ الظلم، ومنع الاعتداء، وحفظ الحق، وصيانة الضعيف من القوي، ووقاية الفقير من الغني، ورد المال المسلوب، ومعاقبة الظالم، وإرضاء المظلوم، وإجراء سائر أنواع المعاملة على محور الاستقامة

والعدل. كل هذا يسمّى بالحقوق والواجبات المدنيّة. (إسحق، كسج، ١٥٦، ٤)

واجبة الوجود

- واجبة الوجود أي لأنّ وجوب الوجود عندهم بمعنى أن يكون الشيء بحيث لا يمكن عدمه مع استمرار وجوده. (بيجوري، حبم، ٩٥، ٣٠)

واحد

- إعلم أنّ الحوادث كلّها مثالها مثال مراتب الأعداد كلها. فإنّها أمور اعتبارية معنوية. كما أنّ الوجود المطلق مثاله مثال المعدود بتلك الأعداد كلها، إلى ما لا نهاية له. فإنّه "الواحد" لا غير. وكلما عُدَّ ذلك الواحد بمرتبة من مراتب العدد اختلفت المرتبة، فكان غير الآخر المعدود بالمرتبة الأخرى، باعتبار مرتبة العدد التي عُدَّ بها وهو في نفسه "الواحد" لا غير. فانظر سريان الواحد في مراتب الأعداد من غير أن يتغيّر عن كونه واحدًا، وإنّما تلك المرتبة مرتبة له واعتبار من الاعتبارات. وليس "الواحد" من مراتب الأعداد لأنّه ليس بعدد. وأمّا "الثاني" فإنّه هو الواحد، لا زائد عليه؛ غير أنّه في مرتبة أولى من مراتب الأعداد. وكذلك "الثالث" هو الواحد أيضًا، ولكنّه في مرتبة أخرى من مراتب الأعداد غير المرتبة التي قبله. وهكذا "الرابع" و"الخامس" و"السادس" و"السابع" إلى ما لا نهاية له من المراتب... و"الواحد" هو المعدود بهذه المراتب كلها من غير أن يتغيّر هو في نفسه عن كونه واحدًا. وإنّما تغيّرت المراتب واختلفت عليه من حيث هي مراتب فقط. وكذلك هنا هذا "الوجود الواحد الحق" قامت به كل مرتبة من مراتب الحوادث. وكل الحوادث مراتب فقط، قائمة بالوجود الواحد الحق، وهو نازل بها. وهي مختلفة متغيّرة متبدّلة، لأنها لا نهاية لها، وهو على ما هو عليه في نفسه أزلًا وأبدًا. (نابلسي، وج، ١٨٩، ٦)

- إن قيل: إذا كان الوجود واحدًا قديمًا فما الفرق بين الوجود، والواجب الوجود لذاته، والوجود الممكن، مع وحدة الوجود فيهما؟! فالجواب: أنّ المرتبة التي يقتضي فيها الوجدان موجودة، حاصل له بذاته حصولًا لازمًا هو موجود واجب. والمرتبة التي يقتضي فيها بخلاف ذلك هو موجود ممكن. ومع تقيُّد الوجود بما تقيّد به من المظاهر، وتعيّن به من التعيّنات فهو مطلق أبدًا، لأنّ الحقائق لا تنقلب. فالمطلق عين القيد، وهو الذي ذكرناه في صدور الوجود عنه تعالى، هو أحد محتملات قول بعض سادة القوم: "ما صدر عن الواحد إلّا واحد" فذلك الواحد هو الوجود الذي كسا الحق - تعالى الممكنات إيّاه، لا موافقة للحكماء في قولهم: "لم يصدر عن الواحد إلّا واحد" وهو العقل الأول عندهم. فإن مراد الحكماء بقولهم: هذا الصدور على طريق الخلق والإيجاد من العدم. وهذا باطل عند أهل الله. فإن صدور العقل الأول وغيره من الممكنات، إنّما كان عن الفرديّة، وهي ذات وإرادة وقول. (جزائري، مواف٢، ٦٤٢، ٩)

واحد أحد

- الله تعالى أقرب إلى كل شيء من نفس ذلك الشيء، لأنه تعالى هو "الوجود"، كما ذكرنا. والوجود أقرب إلى كل شيء من نفسه. والله تعالى غني عن كل شيء، لأنّه تعالى هو

الوجود. ولا شكّ أنّ الوجود غني عن كل شيء. إذ لا احتياج للوجود إلى ما هو قائم به من جميع صور الأشياء المحسوسة والمعقولة. وكل شيء مفتقر إلى الله تعالى ومحتاج إليه، لأنّه تعالى هو الوجود. وكل شيء مفتقر إلى الوجود، ومحتاج إليه ليظهر بالوجود. والوجود ظاهر بنفسه، لا بشيء من الأشياء أصلًا. لأنّ الوجود هو الكاشف عن الأشياء العدمية، والمتجلّي بها، والمظهر لها. والأشياء كلها، ليست هي الكاشفة عنه، ولا المظهرة له، بخلاف ما يقع في الأوهام القاصرة من أنّها تسمّى مظاهر له، باعتبار أنّها أظهرته. وإذا كانت كلها أمورًا عدميّة، هو وجودها المضاف إليها في نظر العقل، لا في التحقيق، فكيف المعدوم يكشف عن الموجود ويظهره، لما تقدّم من أنّه غني عنها وهي مفتقرة إليه؟ وإنما تُسمّى "مظاهر" لأنّه أظهرها أولًا، ثم هي أظهرته ثانيًا. ولو كان الله تعالى "شيئًا له وجود"، لكان مركّبًا من الشيئيّة والوجود، ولكان مشابهًا للأشياء. فإنّها كلها أشياء لها وجود. ولكان مفتقرًا إلى الوجود، كما أن الأشياء مفتقرة إلى الوجود. وإنما المقطوع به من غير شكّ أنّه سبحانه وتعالى هو الوجود المحض، كما ذكرنا. والله تعالى "واحد أحد"، لأنه الوجود المحض، والوجود المحض "واحد أحد". وإنّما الكثرة والتعدّد في الأشياء القائمة به، التي هي موجودة به. والله تعالى قيّوم على كل شيء، لأنّه سبحانه هو الوجود. والوجود قيّوم على كل شيء. وكل شيء به "شيء"، لا بنفسه. والشيء من نفسه عدم. وإنّما هو موجود من جهة "قيومية الوجود" عليه. والله تعالى ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ (الإخلاص: ٣) لأنه الوجود. والوجود لم يلد، ولم يولد، لأن كل ما عداه من الأشياء عدم في نفسها. وإنّما هي موجودة بالوجود. فكيف يتولّد الوجود منها أو يتولّد منه شيء منها؟ وإنّما نسمّيه "الوجود" للإيضاح والتفهيم والتقريب والتعليم. (نابلسي، وج، ٢٢٣، ٩)

وازع

- إنّ الوازع ضروري لبقاء النوع الإنساني، ولو ترك ذلك الوازع يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لم تظهر ثمرة وجوب نصبه على الأمّة لبقاء الإهمال بحاله، فلا بدّ للوازع المذكور من وازع له يقف عنده إمّا شرع سماوي أو سياسة معقولة، وكل منهما لا يدافع عن حقوقه إن انتهكت، فلذلك وجب على علماء الأمّة وأعيان رجالها تغيير المنكرات، ونَصَب الأورباويون المجالس وحرّروا المطابع، فالمُغيِّرون للمنكر في الأمّة الإسلامية تتّقيهم الملوك كما تتّقي ملوك أوربا المجالس، وآراء العامّة الناشئة عنها وعن حريّة المطابع، ومقصود الفريقين واحد وهو الاحتساب على الدولة لتكون سيرتها مستقيمة وإن اختلفت الطرق الموصلة إلى ذلك. (تونسي، أقوم، ١١، ٢١)

وازع دنيوي

- إنّ مُلْك الإسلام مؤسّس على الشرع الذي من أصوله المشار إليها سابقًا وجوب المشورة وتغيير المنكر، والعلماء أعرف الناس به، كما أنّ الوزراء أعرف بالسياسة ومقتضيات الأحوال. فإذا اطّلع العلماء والوزراء على شيء يخالف الشريعة والقانون الخادم لها فعلوا

ما تقتضيه الديانة من تغيير المنكر بالقول أوّلًا، فإن أفاد حصل المقصود، وإلّا أخبروا أعيان الجند بأن وعظهم لم ينفع، وبيّن في القانون المذكور ما يؤل إليه الأمر إذا صمّم السلطان على أن ينفذ مراده وإن خالف المصلحة، وهو أنّه يخلع ويولي غيره من البيت الملكي. وأخذ على ذلك العهود والمواثيق من العلماء ورجال الدولة، واستمرّ العمل على ذلك فكانت منزلة العلماء والوزراء بالدولة بمقتضى هذا القانون في الاحتساب على سيرة السلاطين كمنزلة وكلاء العامة في أوربا الآتي بيانهم، بل هي أعظم باعتبار أن الوازع الدنيوي الداعي إلى الاحتساب متأيّد بالوازع الديني عندنا، فبذلك القانون المشار إليه استديم نجاح الدولة وحسن سيرتها. (تونسي، أقوم، ٣٢، ٢١)

وازع ديني

- إنّ مُلْك الإسلام مؤسّس على الشرع الذي من أصوله المشار إليها سابقًا وجوب المشورة وتغيير المنكر، والعلماء أعرف الناس به، كما أنّ الوزراء أعرف بالسياسة ومقتضيات الأحوال. فإذا اطّلع العلماء والوزراء على شيء يخالف الشريعة والقانون الخادم لها فعلوا ما تقتضيه الديانة من تغيير المنكر بالقول أوّلًا، فإن أفاد حصل المقصود، وإلّا أخبروا أعيان الجند بأن وعظهم لم ينفع، وبيّن في القانون المذكور ما يؤل إليه الأمر إذا صمّم السلطان على أن ينفذ مراده وإن خالف المصلحة، وهو أنّه يخلع ويولي غيره من البيت الملكي. وأخذ على ذلك العهود والمواثيق من العلماء ورجال الدولة، واستمرّ العمل على ذلك فكانت منزلة العلماء والوزراء بالدولة بمقتضى هذا القانون في الاحتساب على سيرة السلاطين كمنزلة وكلاء العامة في أوربا الآتي بيانهم، بل هي أعظم باعتبار أن الوازع الدنيوي الداعي إلى الاحتساب متأيّد بالوازع الديني عندنا، فبذلك القانون المشار إليه استديم نجاح الدولة وحسن سيرتها. (تونسي، أقوم، ٣٢، ٢١)

واسطة

- الأداة والآلة والواسطة ألأفاظ مترادفة، وهي إمّا لفظيّة أو معنوية أو جسمية، فاللفظية هي كل لفظ يتوصّل به إلى غيره كما ذكر، والمعنوية كل معنى يتوصّل به إلى غيره كعلم النحو والمنطق والصرف، فإنّهم قالوا في تعريف كل منها هو آلة قانونية، والجسمية كالعصا للضرب ونحو ذلك، فتخصيص الأداة بحروف المعاني لم يقل به أحد. (أسير، رشه، ٥، ١٨)

واقعة

- إنّ الرؤيا هو ما يرى في النوم، والواقعة ما بين النوم واليقظة، أو في حال الغيوبة عن الإحساس بالذكر، والكشف ما لا يكون فيهما بل في اليقظة وحضور الحواس، والأولان قد لا يكونان صادقين أو يكون بعضهما صادقًا وبعضهما من تلبيس المخيّلة، ويكونان قابلين التعبير بخلاف الكشف. (سنوسي، سم، ٦٤، ١٥)

والٍ

- ثم بتداول الأزمان وترتيب البلدان وانضمام عدّة أقاليم أو مدن تحت رياسة واحدة تنظّمت النواحي تنظيمًا رسميًّا تابعًا لانقسام البلاد إلى ممالك، والممالك إلى إيالات، والإيالات إلى كور أو مديريات، والمديريات إلى أقسام، والأقسام إلى أخطاط، والأخطاط إلى نواحي

ودوائر بلدية، أو إلى مدن، والمدن إلى أجزاء، وسمّي شيخ المملكة سلطانًا أو ملكًا أو رئيس جمهورية، وسمّي حاكم الإيالة واليًا أو أميرًا، وحاكم المدينة محافظًا أو مأمورًا، وحاكم المديرية مديرًا، وهكذا، وحاكم البلد شيخ البلد أو عُمْدة، وهكذا على حسب عرف كل بلد، واختلفت الأسماء باختلاف عرف الأقاليم والنواحي، والمسمّيات متّحدة. (طهطاوي، اكا١، ٥٢٥، ٢١)

- في مركز كل إيالة والٍ مكلّف بإمضاء القوانين وأوامر الدولة بمثل الإعانة على استخلاص المجابي وتنزيل العسكر وغير ذلك من مصالح الدولة، وهو المكلّف بحفظ راحة السكّان والسعي في تنمية الفلاحة وتسهيل طرق المتجر ورفع العوائق عن سائر الصناعات وتمهيد الطرقات وبناء القناطر ونحو ذلك بمشاركة مجلس الإيالة، وهو المسؤول عن سيرة متوظّفي إيالته حيث أنّ من مأموريته منعهم من ارتكاب ما يخالف واجباتهم وإعلام الدولة بذلك حالًا، كما أنّ من واجباته إعانة الحكّام الشرعيّة والمجالس العرفية، ومع هذا الوالي مجلس تحت رئاسته لفصل النوازل التي تقع بين السكان والنظر في سائر مصالح الإيالة، من أعضائه الدفتر دار المكلّف من الدولة بأحوال المجابي، وقاضي الإيالة مع خمسة وعشرين عضوًا منتخبين من الأهالي، وقد شهد المنصفون من أهل أوربا بحسن هذا الترتيب ولياقته بمصالح الإيالات، ثم في كل مركز عمل لواء قائم مقام تحت رئاسته مجلس تنتخب أعضاؤه من الأهالي، وتصرف هذا القائم مقام ومجلسه في العمل كتصرّف الوالي ومجلسه في الإيالة، إلّا أنّه تحت نظر والي الإيالة. (تونسي، أقوم، ١٠٤، ٤)

والٍ مستبد

- إنّ الوالي المستبدّ ولو كان عادلًا لا يمكنه الاطّلاع على أحوال مملكته إلّا بواسطة الوزراء وغيرهم من المتوظّفين الذين أثبتت التجارب أن أكثرهم لا يعرفون الولاة إلّا بما تقتضيه فوائدهم، فيتوصّلون بالنصائح العمومية إلى أغراضهم الشخصية خصوصًا من يشير منهم على الملوك بالاستبداد لما له في ذلك من المعونة على حصول استبداده هو أيضًا في مأموريّته، على أنه يمكن لنا أن نقول أن المأمورين في دولة الاستبداد كل واحد منهم مستبدّ على قدر حال مأموريّته، فلهذه الفوائد ونحوها تجشّم الملوك والوزراء ما في التقييد في مبدأ الأمر من المرارة نظرًا لما يستعقبه من لذّة السطوة والحضارة، وقد صحّ حدسهم في ذلك بما لم نزل نشاهده من تقدّمهم في العلوم والصناعات واستخراج كنوز الأرض بالزراعة والبحث عن المعادن وحصولهم من أمثال هذه المذكورات الناتجة من اتّحاد الراعي والرعية على ما قوّى حاميتهم في البرّ والبحر حتى هابتهم الأمم واستولوا على ممالك كثيرة خارجة عن قسم أوربا، ونالوا من نفوذ الكلمة في غير ممالكهم ما هو مشاهد، وصاروا في التصرّفات الدنيوية قدوة لغيرهم، وما ذاك إلّا بإجراء القوانين السياسية التي مدارها على ما تقتضيه الحرية المشروحة سابقًا من حفظ حقوق الإنسان في نفسه وعرضه وماله والاتّحاد في جلب المصالح ودرء المفاسد بمراعاة العادات والأمكنة والأزمنة التي تعتبر شريعتنا اختلاف أحكامها اعتبارًا كليًّا، ولتلك القوانين في الممالك الأوربياوية من الاحترام واستمرار النفوذ برعاية أهل الحلّ والعقد ما يحمي حقوق

الرعيّة وحرّيتها، ويؤمن الضعيف من بطش القوي ويدفع عن المظلوم سلطة الظالم مثل ما كان لأمة الفرس التي طال ملكها ودام حديث عدلها إلى الآن وشهد لبعض ملوكها بالعدل سيّدنا الصادق صلّى الله عليه وسلّم، ومثل ما كان لأمّة الرومان التي استولت على غالب جهات المعمور حتى كان يقال لها في ذلك الوقت كرسي ممالك الأرض. (تونسي، أقوم، ٨٥، ١٤)

وثيقة

- رسم شهادة يشهد فيها ثقاة بمعرفتهم لعين الملك وتحديده وأنّه ثابت التملّك لفلان يتصرّف فيه المدّة المعتبرة شرعًا من غير منازع ولا معارض، ويسمّى هذا الرسم وثيقة يأذن بها حاكم شرعي ويختم عليها إيذانًا بتحرير الشهادة من شهودها، وهذه الوثيقة بهاته الصفة يمكن الاحتجاج بها على واضع اليد، وبهذا الاعتبار تكون أثبت للتملّك من الرسم الأصلي إذا سلمت من الطعن والمعارضة. (سنوسي، مدر، ٢٨، ٥)

- في كتاب القضاء من التنوير فإذا تقلّد صاحب خطة القضاء طلب ديوان قاض قبله يعني السجلّات، قال محشيه في القاموس. الديوان ويفتح مجتمع الصحف والكتاب يكتب فيه الجيش وأهل العطيّة، وأول من وضعه عمر رضي الله عنه. والسجلّ لغة كتاب القاضي. والمحاضر جمع محضر وهو ما كتب فيه ما جرى بين الخصمين من إقرار أو إنكار ويسمّى سجلًا. والصكّ ما كتب فيه البيع والرهن وغيره. والحجّة والوثيقة يتناولان الثلاثة. (سنوسي، مدر، ٣٤، ١٠)

وجدانيات طبيعية أولية

- لا يجهل أحد أنّ قوام الإنسان وانتظام أحواله يستدعي أنه خلق لحكمة عجيبة، ولم يخلق عبثًا ... فوجب بهذا السعي لإصلاح بنيته المادية، وتنمية أجزائه العضوية، بسدّ خلة ما فيه من الوجدانيات النفسانية القوية، كالجوع الذي يحسّه الإنسان من الاحتياج إلى الغذاء، وهو ألزم الوجدانيات وأقواها، وكالاحتياج إلى السكنى، واللباس، والنساء، وليست هذه الوجدانيات فيه، ولا الحصول عليها لمجرّد راحة النفس، بل لحفظ هذه النفس النفيسة وبقائها للحصول على ما أراده الله منها، فالاحتياج إلى السكنى مثلًا إنّما هو للصون من أذى حيوانات الخلاء وهوامها، والاحتياج إلى الملبس للوقاية من شدّة الحرّ والبرد، فهذه وجدانيات طبيعية أولية، واحتياجات مقدّمة الحصول عليها قبل غيرها، ومع أن كلًّا من المسكن والملبس ليس من الوجدانيات الطبيعية الصرفة إلّا أنّ العادة حكمت بعدم الاستغناء عنهما، وينتظم في سلكهما أيضًا احتياجات راحة النفس إلى توفية حظوظها ولذّاتها المباحة، فإن النفس البشرية لم تخلق لأن تكون منعزلة وحدها، منفصلة عن أبناء جنسها، مجرّدة عن الاجتماع والائتناس، مع ميلها إلى ذلك طبعًا، واضطرارها إليه وضعًا، فهذا دليل على أن الإنسان يحتاج إلى التأنّس العام والاجتماع التام، لأنّ الإنسان، بالانفراد، لا يكفي للقيام بأود نفسه، فلهذا اقتضت الحكمة الإلهية والإرادة الربانية أن تبيح له أن يختار ذاتًا يرتبط معها ارتباطًا أكيدًا بعقد وثيق للازدواج والارتفاق وحفظ النسل، فإذا لم يحصل على ذلك اعتراه هيجان البدن، وأصيب بالسوداء، وتغيّر فيه الخلق الحسن، فمثل هذا الداء لا

يحدث إلّا من فقد الحاجة التي يستشعر بها الإنسان ويحسّ بأنّها من ضرورياته. (طهطاوي، اكا٢، ٣٧٩، ١٢)

وجدانيات نفسانية قوية

- لا يجهل أحد أنّ قوام الإنسان وانتظام أحواله يستدعي أنه خلق لحكمة عجيبة، ولم يخلق عبثًا ... فوجب بهذا السعي لإصلاح بنيته المادية، وتنمية أجزائه العضوية، بسدّ خلة ما فيه من الوجدانيات النفسانية القوية، كالجوع الذي يحسّه الإنسان من الاحتياج إلى الغذاء، وهو ألزم الوجدانيات وأقواها، وكالاحتياج إلى السكنى، واللباس، والنساء، وليست هذه الوجدانيات فيه، ولا الحصول عليها لمجرّد راحة النفس، بل لحفظ هذه النفس النفيسة وبقائها للحصول على ما أراده الله منها، فالاحتياج إلى السكنى مثلًا إنّما هو للصون من أذى حيوانات الخلاء وهوامها، والاحتياج إلى الملبس للوقاية من شدّة الحرّ والبرد، فهذه وجدانيات طبيعية أولية، واحتياجات مقدّمة الحصول عليها قبل غيرها، ومع أن كلًّا من المسكن والملبس ليس من الوجدانيات الطبيعية الصرفة إلّا أنّ العادة حكمت بعدم الاستغناء عنهما، وينتظم في سلكهما أيضًا احتياجات راحة النفس إلى توفية حظوظها ولذّاتها المباحة، فإن النفس البشرية لم تخلق لأن تكون منعزلة وحدها، منفصلة عن أبناء جنسها، مجرّدة عن الاجتماع والائتناس، مع ميلها إلى ذلك طبعًا، واضطرارها إليه وضعًا، فهذا دليل على أن الإنسان يحتاج إلى التأنّس العام والاجتماع التام، لأنّ الإنسان، بالانفراد، لا يكفي للقيام بأود نفسه، فلهذا اقتضت الحكمة الإلهية والإرادة الربانية أن تبيح له أن يختار ذاتًا يرتبط معها ارتباطًا أكيدًا بعقد وثيق للازدواج والارتفاق وحفظ النسل، فإذا لم يحصل على ذلك اعتراه هيجان البدن، وأصيب بالسوداء، وتغيّر فيه الخلق الحسن، فمثل هذا الداء لا يحدث إلّا من فقد الحاجة التي يستشعر بها الإنسان ويحسّ بأنّها من ضرورياته. (طهطاوي، اكا٢، ٣٧٩، ٧)

وجه الإفتراض

- (وجه) الافتراض وهو أن تفرض ذات الموضوع معيّنًا فيصدق عليه كل من المحمول والعنوان، مثلًا إذا قلت كل إنسان كاتب بالإمكان العام أو الخاص، فرضت أنّ ذات الموضوع هو الآدمي مثلًا، فيصدق حينئذٍ الآدمي كاتب بالإمكان العام، الآدمي إنسان بالإمكان العام، وهاتان القضيتان قياس من الشكل الثالث، وظاهر أنّه يُردّ إلى الشكل الأول بعكس الصغرى، فيقال بعض الكاتب آدمي بالإمكان العام، والآدمي إنسان بالإمكان العام، وحينئذٍ ينتج بعض الكاتب إنسان بالإمكان العام، وهو عكس القضية المذكورة أعني الممكنة العامّة أو الخاصّة. (بيجوري، حبم، ١٤٧، ٤)

وجه خاص

- أمّا تعدّد الأرباب المعبودين حسًّا في العالم فمستند ذلك من الحضرة الإلهيّة تعدُّد الأسماء الخاصّة، فإنّ لكل مخلوق - أي مخلوق كان - اسمًا خاصًّا، وهو المسمّى بالوجه الخاص، عند سادتنا، لا يشاركه فيه مخلوق آخر، ذلك الاسم هو ربُّه، لا يعرف ذلك المخلوق غيره، ولا يتجلّى له الحق بالأصالة إلّا فيه، وذلك الاسم؛ هو محتد ذلك المخلوق، وهو الطالب

من الاسم الجامع "الله" إيجاد ذلك المخلوق، بل ذلك الاسم هو حقيقة ذلك المخلوق؛ فلهذا تعدَّدت الأرباب في الحسّ، إذ لكل مخلوق ربّ باطنًا تخصُّه من الحضرة الربِّية الجامعة؛ عرفه أو جهله المربوب. (جزائري، مواف٢، ٥٨١، ١٢)

- إنّ لكل صورة وجهًا إلهيًا، أي إسمًا إلهيًا توجّه به الحق - تعالى - على إيجاد تلك الصورة، وهو الوجه الخاص بتلك الصورة دون سائر الصور، وهو سرُّ الله - تعالى - بينه تعالى وبين كل مخلوق، وهو الذي طلب من الإسم الجامع إيجاد تلك العين والصورة. وإلى هذا الإشارة بما ورد في الصحيح قوله تعالى: "مرضت فلم تعدني وظمئت فلم تسقني" الحديث بطوله. ووجه الشيء بذاته، فافهم واحذر أن تتوهّم حلولًا أو اتّحادًا أو نحو هذا. وهذا الوجه هو المسمّى عند الطائفة العليّة بالوجه الخاص، أي الخاص بتلك الصورة وتلك العين، لا يشاركه فيها غيره من الأسماء من حيث الصورة لا من حيث العوارض العارضة لحقيقة الصورة. فإن الأسماء الإلهية تتداول على الصور تداول الأمراء على المملكة، وهذا الوجه الخاص هو لكل صورة كانت ما كانت من صورة ملكية أو إنسانية أو حيوانية أو نباتية أو جمادية أو عقلية أو خيالية، إذ لكل موصوف بالوجود وجه خاص ينفرد الحق - تعالى - بعلمه لا يعلمه العقل الأول ولا النفس الكلّية، وهو واسطة المدد بين الله - تعالى - وبين كلِّ مخلوق، وهو روح الروح وسرُّ السر، ولا يدخل تحت عبارة ولا يقدر مخلوق على إنكاره، فهو المعلوم المجهول وهو التجلّي في الأشياء المبقي لأعيانها، وأمّا التجلّي للأشياء فهو تجلٍّ يغني أحوالًا ويعطي أحوالًا في المتجلّى له. (جزائري، مواف٣، ١١٣٥، ٧)

وجه الخلف

- (وجه) الخلف وهو أن يضم نقيض العكس إلى الأصل فينتج من الشكل الأول سلب الشيء عن نفسه وهو محال، والقياس صحيح الصورة، فتعيّن أن الخلل في مادته، والأصل مفروض الصدق فلا خلل إلّا من نقيض العكس فيكون كاذبًا، وإذا كان كاذبًا كان العكس صادقًا وهو المطلوب، فتقول في المثال المذكور كل إنسان كاتب بالإمكان العام أو الخاص، ولا شيء من الكاتب بإنسان بالضرورة، ينتج لا شيء من الإنسان بإنسان وهو محال كما علمت. (بيجوري، حبم، ١٤٧، ٩)

وجه طريق العكس

- (وجه) طريق العكس بأن يعكس نقيض العكس فيكون ذلك العكس منافيًا للأصل المفروض صدقه، ومنافي الصادق فهو كاذب، وإذا كذب اللازم وهو العكس كذب الملزوم وهو نقيض العكس، وإذا كان نقيض العكس كاذبًا كان العكس صادقًا وهو المطلوب، فتقول في المثال السابق لو لم يصدق عكسه وهو بعض الكاتب إنسان بالإمكان العام لصدق نقيضه وهو لا شيء من الكاتب بإنسان بالضرورة، وإذا صدق هذا النقيض صدق عكسه، وهو لا شيء من الإنسان بكاتب بالضرورة، وهذا العكس مناف للأصل المفروض صدقه وهو قولنا كل إنسان كاتب بالإمكان العام أو الخاص فيكون كاذبًا وإذا كذب اللازم كذب

الملزوم الذي هو نقيض العكس، وإذا كذب ذلك صدق العكس وهو المطلوب. (بيجوري، حبم، ١٤٧، ١٣)

وجوب

- إن قال قائل: "الوجود المطلق" لا يكون إلّا كليًّا، فلو كان "واجب الوجود" أيضًا وجودًا مطلقًا، لزم أن يكون كليًّا، فيلزم تعدّد الكلّي؛ والكلّي لا يتعدّد". قلنا: لا تعدُّد في الكلّي أصلًا. فإنّ الكلّي أمر اعتباري، عقلي. وإنّما يطلق الكلّي على الوجود المطلق، باعتبار ما يفهم من لفظ الوجود المطلق، من حيث كلية مفهوم هذا اللفظ في العقل، لا في الخارج. ويبقى الوجود المطلق إسمًا لوجود الواجب الذي في الخارج بالنسبة إلى وجودات الأشياء. فقيد الواجب هو معنى قيد المطلق، عندنا، كما هو مقتضى الشرع. فـ"الموجود المطلق الخارجي" موجود في الشرع، وغير موجود في العقل، لأنّ العقل، يعتبر إطلاقه قيدًا، ويسمّيه "الوجوب" ليميّزه عن قيود بقيّة الجزئيات، وهي: "الإمكان". والشرع هو الأحقّ أن يتبع دون العقل. فالوجود المطلق حينئذٍ له معنيان: أحدهما هو "المفهوم الكلّي العقلي"، ولم يقل أحد من الناس أصلًا بأنّه هو "واجب الوجود"، والثاني: هو "واجب الوجود" الذي تعتبر أهل النظر من المتكلّمين "قيد وجوبه" فيسمّونه "وجودًا جزئيًّا" من جزئيات ذلك المفهوم الكلّي العقلي. ويرجّحون فيه اعتبار جهة العقل على اعتبار جهة الشرع، بل يردون ولا يقبلون فيه اعتبار جهة الشرع الوارد بإطلاقه، كما قدّمناه. (نابلسي، وج، ١٢١، ٨)

- إنّ الاستحالة عندهم بمعنى أن يكون الشيء بحيث لا يمكن وجوده مع استمرار عدمه وأن الوجوب عندهم بمعنى أن يكون الشيء بحيث لا يمكن عدمه مع استمرار وجوده. (بيجوري، حبم، ٩٦، ٢)

- عند أهل الإسلام أن يكون الشيء بحيث لو قدِّر وجوده بدلًا عن عدمه أو عدمه بدلًا عن وجوده لم يلزم محال في الأول وهو الجواز العقلي، وأن يكون الشيء بحيث لو قُدِّر عدمه بدلًا عن وجوده لزم المحال لذاته في الثاني وهو الوجوب، وأن يكون الشيء بحيث لو قُدِّر وجوده بدلًا عن عدمه لزم المحال لذاته في الثالث وهو الاستحالة. (بيجوري، حبم، ٩٦، ٥)

وجوب ذاتي

- الوجوب الذاتي ... أي لا لغيره، ولذلك سمّي ذاتيًّا، واحترز بذلك عن الوجوب العَرَضي فإنّه كون الشيء بحيث لو قُدِّر عدمه بدلًا عن وجوده لزم المحال عقلًا بالنظر لغيره لا لذاته، وذلك كوجوب وجود الممكنات في وقت علم الله وجودها فيه كما يؤخذ مما تقدّم. (بيجوري، حبم، ٩٥، ٨)

وجوب عَرَضي

- الوجوب الذاتي ... أي لا لغيره، ولذلك سمّي ذاتيًّا، واحترز بذلك عن الوجوب العَرَضي فإنّه كون الشيء بحيث لو قُدِّر عدمه بدلًا عن وجوده لزم المحال عقلًا بالنظر لغيره لا لذاته، وذلك كوجوب وجود الممكنات في وقت علم الله وجودها فيه كما يؤخذ مما تقدّم. (بيجوري، حبم، ٩٥، ٨)

وجود

- يجوز أن يكون الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود أمرًا قائمًا بذاته هو حقيقة الواجب، ووجود غيره تعالى عبارة عن انتساب ذلك الغير إليه سبحانه، ويكون الموجود أعمّ من تلك الحقيقة، ومن غيرها المتتسب إليه، وذلك المفهوم العام أمر اعتباري عُدَّ من المعقولات الثانية، وجُعِل أوّل البديهيات. فإنْ قلت كيف يُتصوّر كون تلك الحقيقة موجودة في الخارج مع أنّها كما ذكرتم عين الموجود، وكيف يعقل كون الموجود أعمّ من تلك الحقيقة وغيرها؟ قلت: ليس معنى الموجود ما يتبادر إلى الذهن ويوهمه العرف من أن يكون أمرًا مغايرًا للوجود، بل ما يعبّر عنه بالفارسية وغيرها بهست ومرادفاته، فإذا فُرِض الوجود عن غيرها قائمًا بذاته كان وجودًا لنفسه، فيكون موجودًا بذاته، كما أنّ الصورة المجرّدة إذا قامت بنفسها فكانت علمًا وعالمًا ومعلومًا، كالنفوس والعقول، بل الواجب تعالى. (عاملي، كشك١، ٢٣٨، ١٠)

- إنّ الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود أمر واحد في نفسه وهو حقيقة خارجية، والموجود أعمّ من هذا الوجود القائم بنفسه، ومما هو منتسب إليه انتسابًا خاصًّا، وإذا حمل كلام الحكماء على ذلك لم يتوجّه عليه أن المعقول من الوجود أمر اعتباري، هو وصف للموجودات وهو الذي جعلوه أوّل الأوائل البديهية. (عاملي، كشك١، ٢٣٩، ١٧)

- إعلم أنّ كل ممكن من هذه الحوادث متّصف بالوجود، كما أن الحق تعالى متّصف بالوجود، ومفهوم الوجود واحد لا يختلف إلّا باللوازم والاعتبارات، فهو في القديم قديم وفي الحادث حادث، كما أنّه في الإنسان إنسان وفي الجماد جماد؛ والوجود نفس الماهيّة الموصوفة به على التحقيق وهو في القديم مطلق وفي الحادث مُقيَّد؛ ولا كلام لنا في المطلق لأنّ الكلام فيه يقيُّده ولو كان كلامًا في إطلاقه، فإنّ قولنا عنه أنّه مطلق قيد له؛ فهو مطلق عن الإطلاق. (نابلسي، رت، ٤٠، ١٥)

- إنّما الوجود للحيّ القيّوم ظاهرًا بمظاهر أسمائه وصفاته متحوّلًا في أطوار تجلّياته كما ورد في حديث مسلم إنّ الله تعالى يتحوّل يوم القيامة في الصور، وهو تحوّلٌ يرجع إلى إزالة حجب العدم، كما تطرد الظلمة بظهور النور فيتبيّن كل مستور، فثبت أن بصيرة هذا المحبّ حينئذٍ قاصرة حيث خفي عليها ظهور الحق تعالى في طور من أطوار حضراته العليّة؛ والبصيرة القاصرة جميع شؤونها قاصرة فمحبّتها قاصرة فهو حينئذٍ ناقص المحبّة بهذا السبب. (نابلسي، رت، ١٢٠، ٣)

- إعلم بأنّك إذا سمعتنا نقول: إنّ الوجود هو الله تعالى، فلا تظنّ أننا نريد بذلك: "أنّ الموجودات هي الله تعالى"، سواء كانت الموجودات محسوسات أو معقولات. وإنّما نريد بذلك: إنّ الوجود الذي قامت به جميع الموجودات هو الله تعالى. (نابلسي، وج، ١١، ٤)

- إعلم بأننا اعتمدنا فيما ذهبنا إليه، من أنّ الوجود هو الله تعالى، لا أنّ "الموجودات هي الله سبحانه وتعالى"، على ما وجدناه في الكتاب والسنّة؛ مما سنشير إليه في هذا الكتاب إن شاء الله تعالى. ولم نوافق في ذلك مقالة الزنادقة والملحدين بأنّ "حقيقة الوجود الحق

هي جميع المخلوقات والمخلوقين". (نابلسي، وج، ١٧، ٤)

- إعلم أنّ الفرق بين الوجود والموجود، عندنا، أمر لازم مُتعيِّن. فإنّ الموجودات كثيرة مختلفة، والوجود واحد لا يتعدّد ولا يختلف في نفسه وهو، عندنا، حقيقة واحدة، لا تنقسم ولا تتجزّأ ولا تتعدّد بتعدّد الموجودات. والوجود أصل، والموجودات تابعة له، صادرة منه، قائمة به. وهو المتحكّم فيها بما يشاء من التغيير والتبديل. ومعنى الموجود: شيء له الوجود، كما سنذكره، لا أنّه هو عين الوجود. وكلامنا إنّما هو في وحدة الوجود، لا في وحدة الوجود. فإنّ الموجود ليس واحدًا، بل فيه الكثرة. بل فيه الكثرة. كما قال تعالى: ﴿وَٱذۡكُرُوٓاْ إِذۡ كُنتُمۡ قَلِيلٗا فَكَثَّرَكُمۡ﴾ (الأعراف: ٨٦). (نابلسي، وج، ١٩، ٤)

- إعلم بأننا لم نذر بقولنا: إنّ الوجود هو الله تعالى، إطلاق لفظ الوجود على الله تعالى حتى يقال لنا: "إن أسماء الله تعالى توقيفية، أو غير توقيفية؟"، على حسب الخلاف الواقع في المسألة عند علماء الكلام. و"هل ورد في الأسماء الإلهيّة لفظ "الوجود" أو لم يرد؟". وإنّما أردنا "عبارة توصيلية" تخرج الأفهام عن إرادة المعاني التخيلية؛ فيحصل الانفصال عن معتقد "الفرقة الخيالية التصورية"، العابدين لصور خيالاتهم وعقولهم، كما سنذكره. وتلك العبارة هي لفظ "الوجود" الذي يعرفه كل أحد من أنّه الأمر الواحد الذي يصحّ أن يقال: إن كل شيء قائم به. فإذا قام به الشيء، يصحّ أن يقال لذلك الشيء: إنّه موجود. سواء تسمّى باسم الوجود، أو باسم الحق، أو باسم الله، أو بأي اسم سُمّي به. لكن لمّا رأينا اسم الوجود أقرب إلى فهم الفاهمين، أطلقناه حتى ينصرف إلى ذلك. الأمر القائم به كل شيء. وهو مستغن عن كل شيء، ومفتقر إليه كل ما عداه من الأشياء. فإذا انصرف الفهم إلى ما ذكرناه قلنا له: ذلك هو الله، عزّ وجلّ، لا غير. فلو كان هناك لفظ آخر يساوي لفظ الوجود في إفادة ما ذكرناه، غير لفظ الوجود، لقلناه، وأردنا به ما يفيده من المعنى المذكور. (نابلسي، وج، ٢١، ١٠)

- إنّ الوجود لا يصحّ أن يكون صفة للحوادث أيضًا، لأنّه يقتضي "الدور"، وتوقّف الشيء على نفسه، وهو محال. فإنّ الوجود لو كان صفة للحوادث لكان تابعًا لها، ومتوقّفًا عليها، إذ الصفة تتبع موصوفها، وتتوقّف على ثبوته قبلها. والحوادث إنّما هي قائمة بالوجود، ومتوقّفة عليه حتى تصير موجودة به. فإذا بطل كون الوجود صفة حقيقة للقديم، سبحانه وتعالى، وللحوادث، تعيّن أن يكون الوجود هو عين ذات القديم، سبحانه. ويدلّ على ذلك أيضًا أنّ جميع الأسماء الإلهيّة، والأوصاف الإلهيّة، والأحكام الإلهيّة، فضلًا عن الحوادث، لازم لها القيام بالوجود؛ وأن يقال عنها: موجودة، ضرورة قيام الصفة بالموصوف، وقيام الاعتبارات بما اعتبرت له، وقيام المراتب بما هي له، وقيام المضافات بما أضيفت إليه، كيفما كانت تلك الأسماء الإلهيّة، والأوصاف والأحكام. ولا قيام لها بنفسها أصلًا، على كل حال، لأنّها ليست بذوات مستقلّة. (نابلسي، وج، ٢٣، ١١)

- قلنا (النابلسي): بأنّ الوجود هو ذات القديم، عزّ وجلّ. ولم نقل: "إنّه صفة من صفاته"، كباقي صفاته، تسهيلًا على العبد في سلوك

طريق العرفان. وإن كنّا لم نرد به معنى "الوجود" المتبادر للأذهان. وإنما أردنا "الأمر الواحد" الذي قامت به الحوادث كلها في نظر كل إنسان. (نابلسي، وج، ٢٤، ١٨)

- إعلم أنّ جميع الحوادث: المحسوسات والمعقولات والموهومات والمُتخيَّلات، مما كان، وما يكون، وما هو كائن إلى الأبد، ما قام وثبت بنفسه، ولا يقوم ويثبت بنفسه، ولا هو قائم وثابت بنفسه. وإنّما هو محتاج ومفتقر إلى "الوجود" ليقوم ويثبت به، كما هو مشاهد معلوم. ووجوده الذي هو قائم وثابت به مشاهد معلوم بديهيّ. والخلق والتقدير والتصوير والتكوين إنّما هو واقع على جميع الحوادث المذكورة، لا على ذلك الوجود الذي هو قيّوم مثبِّت لجميع الحوادث كما ذكرنا. ولا يصحّ أن يكون الوجود مخلوقًا؛ كما أنّ جميع الحوادث مخلوقة. لأنّ المخلوق: ما وقع عليه خلق الخالق، وتقدير المُقدِّر، وتكوين المُكوِّن، بعد أن لم يكن كذلك. ولا يصحّ أن يكون الوجود وقع عليه إيجاد الموجد بعد أن لم يكن كذلك، فيلزم عليه أن يكون عدمًا فيصير وجودًا. والعدم ضدّ الوجود، لا خلاف الوجود. والذي لم يكن مخلوقًا، خلاف الذي صار مخلوقًا، لا ضدّه. ولهذا يجتمع الخلافان، كالمخلوق على وصف مخصوص، مع المخلوق على وصف آخر، خلاف ذلك الوصف. ولا يجتمع الضدّان، اللذان هما العدم والوجود، أصلًا. فالعدم لا يصير وجودًا، والوجود لا يصير عدمًا، أصلًا. وغير المخلوق يصير مخلوقًا وقت ما، والمخلوق يصير غير مخلوق في وقت ما. لأنّ الحوادث كلّها مخلوقة على الترتيب بخلق الله تعالى لها من الأزل كذلك. (نابلسي، وج، ٢٩، ١٣)

- الخلق منه تعالى واقع على الأشياء التي هي الحوادث المحسوسات والمعقولات، كما ذكرناه، لا أنّ الخلْق منه تعالى واقع أيضًا على "وجود" الأشياء الذي هي قائمة به. وأيضًا، لو كان الله تعالى خالقًا للوجود، لكان خالقًا لإله آخر مثله، سبحانه، تقوم به الأشياء وتثبت. فإنّ الوجود هو الذي تقوم به الأشياء وتثبت، كما هو مشاهد معلوم بالبداهة. وأيضًا، فإنّ الوجود لو كان مخلوقًا لكان مقدَّرًا محدودًا مختلفًا، كما أن الحوادث كذلك. والوجود، كما هو معلوم مشاهد، من حيث هو وجود قيّوم على الحوادث مثبت لها، غير مختلف في "قيوميته" لكل شيء وتثبيته له. فلا هو في شيء أزيد منه في شيء آخر ولا أنقص ولا أقوى ولا أضعف. ولا هو مُقدَّر بمقدار في شيء دون مقدار في شيء آخر. وإنّما الأشياء مقدَّرة في أحوالها وإمكانها دون الوجود. كما قال تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ﴾ (الفرقان: ٢) أي: الشيء ﴿تَقْدِيرًا﴾ (الفرقان: ٢). وقال تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٩) ﴿مَّعْلُومٍ﴾ (الشعراء: ٥٥). فالوجود، كما هو المشاهد، واحد مطلق عن جميع التقادير والتصاوير والقيود والحدود، وقد تجلّى وانكشف بجميع التقادير والتصاوير والقيود والحدود، لأنّه فاعلها وخالقها وصانعها على مقتضى علمه وإرادته وقدرته التي هي مراتب ذاته، وحضرات أسمائه وصفاته. وليس هناك في الإدراك العقلي غير وجود وقيود وحدود، قائمة بالوجود. والقيود والحدود هي المعلومة المشهودة بالحسّ والعقل. والوجود غيب عن الحسّ والعقل

من حيث هو، وشهادة لهما من حيث ظهور القيود والحدود به. فلو لم يكن الله تعالى هو ما قلنا عنه إنّه الوجود، لزم أن يكون هو ما قلنا عنه إنّه القيود والحدود، أو قيد من تلك القيود وحدّ من تلك الحدود، وهو باطل، لأنه يكون مخلوقًا حينئذٍ. (نابلسي، وج، ٣٠، ١١)

- الله تعالى، إذا لم يكن هو الوجود، لزم أن يكون صورة من هذه الصور القائمة بالوجود، من المحسوسات أو المعقولات. وهو ينافي إطلاقه تعالى، وتنزّهه عن مشابهة الحوادث. ويقتضي مشاركته تعالى لكل ما عُبِد من دونه، من صنم وكوكب وحجر وشجر وإنسان ونحو ذلك. ويقتضي أن يكون سبحانه وتعالى مخلوقًا، لأنّ جميع الصور، المحسوسات والمعقولات، مخلوقات للّه تعالى. وكل ذلك مستحيل في حقّه تعالى. فتعيَّن أن يكون المراد منه تعالى ما يراد من لفظ الوجود إذا أطلق بالنسبة إلى جميع الموجودات المحسوسة والمعقولة، وقيل عنها: إنّها صارت به موجودة؛ فلهذا أطلقنا عليه لفظ الوجود. فإنّ الوجود الحادث الذي يفهمه كل أحد، ويعتقد أنّه وصف للأشياء، وهم غالب على من تصوّره في عقله. فإنّه يتصوّر معنى من المعاني قائمًا بالوجود الحق الذي نذكره نحن، ثم يتوهّم أنّ ذلك المعنى الذي ذكره انتشر في جميع الحوادث، وصار وصفًا للحوادث. وليس الأمر كذلك. فإنّه ليس هناك غير الوجود الحق، والصور التي تُسمّى مخلوقات لذلك الوجود الحق، وهي كلّها قائمة بذلك الوجود الحقّ، لا مُقوّم لها غيره. (نابلسي، وج، ٣٧، ٢٠)

- إنّ الوجود كما ذكرنا، عند العارفين، حقيقة واحدة قديمة. والموجودات كلها حقائق كثيرة مختلفة غير موصوفة بذلك الوجود الواحد القديم في نظر العارفين. لأنه لا يصحّ أن يكون القديم صفة للحادث. ولا يصحّ أن تكون الذات صفة للذات أيضًا. فإنّ الوجود عند العارفين: ذات مستقلّة بنفسها تظهر بالحوادث للحوادث، وتبطن عنهم بهم، وهي ظاهرة لنفسها أزلًا وأبدًا. وليست هي عَرَضًا حتى تكون صفة للحوادث. ولا يصحّ عند العارفين أن تتّصف الحوادث بالوجود، لأنّه لولا الوجود لما كان حادِث أصلًا. فافتقار الحوادث إلى الوجود مانع من أن يكون الوجود صفة لها، إذ الصفة من شأنها أن تفتقر إلى الموصوف بها. فيلزم الدور في الافتقار، بأن يفتقر الوجود إلى الحوادث من جهة كونه صفة لها. والصفة قائمة بموصوفها، لا قيام للصفة بنفسها أصلًا. وتفتقر الحوادث أيضًا إلى الوجود من جهة قيامها به، وهو باطل محال. (نابلسي، وج، ٥١، ١٣)

- إن الوجود عندهم (العارفين) لا يصحّ أن يتعدّد أصلًا. ولا يصحّ أن يكون اثنين. ولا يصحّ أن يتجزّأ، ولا يصحّ أن يتبعّض. لأنّ الوجود إن كان اثنين مستقلّين كان إلٰهين اثنين. وإن كان أحدهما مستقلًا، وهو الوجود القديم، والآخر غير مستقلّ، بل هو مستفاد من الوجود القديم، وهو الوجود الحادث، لزم انقسام الوجود القديم، وانفصال الوجود الحادث منه، وهو محال! فإن ذلك دعوى النصارى في قولهم: ﴿وَلَدَ ٱللَّهُ﴾ (الصافات: ١٥٢)، وإنهم لكاذبون. (نابلسي، وج، ٥٢، ١١)

- هل الوجود زائد على الماهيّة؟. على أنّه ذكر "الأصفهاني" في شرح طوالع القاضي

البيضاوي، في "بحث الوجود"، ما ملخّصه: "مفهوم الوجود: وصف مشترك بين جميع الموجودات، عند جميع المحقّقين، من الحكماء والمتكلّمين. وخالفهم الشيخ أبو الحسن الأشعري، فإنّه قال: "وجود كل شيء عين ماهيّته، ولا اشتراك إلّا في لفظ الوجود". ثم قال: "ذهب جمهور المتكلّمين إلى أنّ الوجود زائد على الماهيّات في الواجب والممكنات، خلافًا للشيخ أبي الحسن الأشعري مطلقًا، أي في الواجب والممكن. فإنّه قال: "وجود كل شيء عين ماهيّته". وخلافًا للحكماء في الواجب، فإنّهم قالوا: "وجود الواجب عين ماهيّته، ووجود الممكنات زائد على ماهيّاتها". ثم قال: "إعلم أنّ زيادة الوجود على الماهيّة في التعقّل. على معنى أنّ العقل إذا تصوّر الماهيّة لم يجدها نفس الوجود، ولا مشتملة على الوجود. بل يجد الوجود غير نفسها، وغير داخل فيها. فاتّصاف الماهيّة بالوجود أمر عقلي، ليس كاتّصاف الجسم بالبياض. فإنّ الماهيّة ليس لها وجود منفرد، ولعارضها المسمّى بالوجود وجود آخر. فيحلُّ الوجود في الماهية كالبياض في الجسم، بل الماهيّة إذا كانت فكونها وجودها. والماهيّة إنّما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل. فلا يكون الوجود زائدًا إلّا في العقل". - انتهى كلامه. غير أنّ قوله: "إنّ زيادة الوجود على الماهيّة في التعقُّل..." إلى آخره، يقتضي أنّ العقل يمكنه أن يعقل "مجرّد الوجود"، وليس الأمر كذلك. فإنّ الذي يعقله العقل إنّما هو صورة منسوبة إلى الوجود، لا هي نفس الوجود. فإنّ الوجود من حيث هو وجود لا يقدر العقل أن يتعقّله أصلًا، إلّا أن يصوّره في صورة. (نابلسي، وج، ٥٩، ٨)

- المعنى الأول للوجود. وهو المعنى الظاهر لكل أحد، لأنّه هو المعنى المفهوم، المخلوق في فهم كل أحد، المتصوّر بخيال العقل، حيث وصفناه بالبداهة، وهو معنى يوصف به عند العقل والحسّ كل موجود. سواء كان الموجود قديمًا، أو حادثًا محسوسًا أو معقولًا أو موهومًا. ولا يخرج عنه موجود أصلًا. وكل ما عداه من الموجودات مفتقر إليه، وهو ليس مفتقرًا إلى شيء غيره. إذ لا يقال بأنّ الوجود موجود لأنّ معنى موجود: شيء له الوجود، أي: صفته الوجود في العقل. فكل شيء موصوف بالوجود في فهم العقل. وليس الوجود موصوفًا بنفسه. لأنّ الصفة لا بدّ أن تغاير الموصوف بها، ولو بالاعتبار. ولا اعتبار مع الوجود يساوي الوجود حتى يكون الوجود صفة لذلك الاعتبار. ولو كان، لكان ذلك الاعتبار وجودًا، وذلك الوجود اعتبارًا، وهو محال. فالوجود بهذا الاعتبار معنى مخلوق عقلي خيالي وهمي لا حقيقة له إلّا في العقل والخيال، ظاهر بالبداهة للعقل والخيال، لا يصلح أن يكون قديمًا، ولا يصلح أن يشار به إلى القديم؛ لا باعتبار أنه عين ذات القديم، ولا باعتبار أنه وصف من أوصاف/ القديم. وكلامنا هذا في هذا الموضع يحتاج إلى فهم دقيق، وكمال تأمّل وتحقيق، حتى لا يلتبس بما سنذكره من الكلام. فإن غالب الخطأ يأتي على الإنسان من عدم تثبته بالمعاني التي تقع في الأذهان. (نابلسي، وج، ٩٢، ١٣)

- المعنى الثاني للوجود، وهو المقصود هنا بالبيان، وهو الخفيّ عن كل إنسان، بل عن كل

شيء من الأشياء، كائنًا ما كان، ولا يظهر إلّا لنفس الوجود من حيث هو وجود. وكل شيء وجود من حيث الوجود. فالوجود ظاهر لكل شيء من حيث أنّ الشيء وجود. والشيئيّة هالكة فيه. وأمّا من حيث الشيئيّة الهالكة فليس الوجود بظاهر للشيء أصلًا. وإذا كان من هذا الوجه غير ظاهر لأحد، فلا يقع الحكم من أحد عليه أصلًا، لا بكونه واحدًا، ولا بكونه متعدّدًا، ولا بكونه، عند العقل، عين ماهيّة الموصوف به، أو زائدًا على ماهيّة الموصوف به. سواء كان الموصوف به قديمًا أو حادثًا. فهو الوجود نفسه، باعتبار ما هو عليه في نفس الأمر، مع قطع النظر عن تعقّل المتعقّل له. فلو تعقله متعقّل في حال ظهوره في شيء من الأشياء مطلقًا، كان الوجود، من حيث قيام ذلك الشيء المُتَعَقِّل به، ظاهرًا لنفسه، من حيث قيام عقل ذلك المتعقِّل به، والوجود واحد لم يتعدّد؛ قام به ذلك الشيء المتعقِّل، وقام به أيضًا عقل المتعقِّل لذلك الشيء. والعقل والتعقُّل والمعقول أشياء قائمة بذلك الوجود الواحد، لا الوجود قائم بذلك العقل والتعقّل والمعقول. ومن جعل الكون دليلًا على الله تعالى، ناظر إلى أن الوجود صفة للكون. ولهذا قال "الشعراني" رحمه الله تعالى في كتابه ميزان الذريّة: "واعلم أن سبب توهّم الناس أن الكون دليل على الله تعالى، كونهم ينظرون في نفوسهم، ثم يستدلّون. وما علموا أنّ كونهم ينظرون، راجع إلى حكم كونهم متّصفين بالوجود. فالوجود هو الناظر، وهو الحق تعالى. فلو لم تتّصف ذاتهم بالوجود، فبماذا كانوا ينظرون؟ فما نظر هؤلاء إلّا الحق بالحق. فأنتج لهم الحق نفوسهم. فقالوا: "عرفنا الله بالله"، وهو مذهب المحقّقين من أهل الله تعالى. إذا ضربت الواحد في الواحد كان الخارج واحدًا، فافهم". (نابلسي، وج، ٩٣، ٨)

- إنّما الوجود: ذات قديمة أزلية قائمة بنفسها، عريّة عن المادة الخياليّة والحسّية والطبيعيّة والروحانيّة وغير ذلك... فهي مجرّدة عن المادة مطلقًا، يفتقر إليها كل شيء حتى يصير موجودًا، أي متّصفًا بالوجود عند العقل القاصر المخطئ في إدراكه حتّى بأنّ الوجود صفة الموجود، كما ذكرنا. وإنّما افتقار كل شيء إلى الوجود، باعتبار الشيء في نفسه وفي أحواله التي هو عليها، بكونه ممكنًا مقدّرًا بتقدير الله تعالى له، محدودًا مرسومًا بحدود ورسوم ممكنة مثله، لا باعتبار كونه موجودًا، إذ لا وجود لشيء أصلًا. (نابلسي، وج، ٩٥، ٤)

- إنّ "الماهيّات" كلها تابعة للوجود، قائمة به، لا أنّ الوجود تابع لها، قائم بها. ولا يصحّ في العقل المهتدي أن يكون الوجود صفة لشيء من الأشياء أصلًا، لأنّه لو كان صفة لشيء لكان تابعًا لذلك الشيء، ومفتقرًا إليه، فإنّ الصفة تتبع الموصوف، وتفتقر إليه في قيامها به، إذ لا تكون صفة بغير موصوف. ومن المعلوم أنّ كل شيء تابع للوجود، ومفتقر إليه، وقائم به، بمعنى أنّه لولا الوجود لما كان ذلك الشيء. فيلزم حينئذٍ أن يكون كل واحد منهما مفتقرًا إلى الآخر وتابعًا له ومتوقّفًا عليه، فإنّ الصفة تتوقّف على الموصوف في ثبوتها، إذ لا قيام لها بنفسها. والشيء موقوف على الوجود، إذ لا قيام له إلّا بالوجود، فيلزم من ذلك توقّف الشيء على نفسه بواسطة غيره، وهو "الدور"

المحال الذي ذكره علماء الكلام. فبطل كون الوجود صفة للأشياء، وثبت كون الأشياء قائمة بالوجود. وإذا كانت قائمة بالوجود يجوز أن تكون صفات للوجود من حيث تجلّيه وظهوره بها، لا من حيث ما هو عليه في نفسه. وكون الأشياء صفات للوجود بالمعنى الذي ذكرناه، إنّما هو بالنظر إلى إدراك العقل، بطريق الوهم الغالب عليه. وإلّا فلو تحقّق العقل لوجد الأشياء على ما هي عليه من العدم الأصلي، والوجود على ما هو عليه؛ لم يتغيّر كل منهما عن حقيقته. والعدم لا يكون وصفًا للوجود، كما أنّ الوجود لا يكون وصفًا للعدم. وهذا هو المراد بـ"الفناء" في طريق السالكين وبـ"الشهود" و"العيان". فإنّه حيث ظهر الوجود للوجود، ثبت العيان والشهود، ولكن بعد اضمحلال الرسوم والحدود. قال الله تعالى: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ (القصص: ٨٨)، أي: ذاته التي هي الوجود الواحد المذكور. (نابلسي، وج، ٩٧، ١٥)

- إعلم أنّه إذا لم يكن الوجود صفة للأشياء، باعتبار نفس الأمر، فليس بممتنع أن يكون وصفًا للأشياء باعتبار ما يظهر للعقل والحسّ. خصوصًا وقد ذكرنا ذلك في "تنزل الأمر الإلهي". قال الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ (الحديد: ٣). فإذا لم تتّصف الأشياء بالوجود فهو الأوّل، لأنّ الوجود هو الأول. وإذا اتّصفت الأشياء بالوجود، ثم زال اتّصافها، فهو الآخر، فإنّ الوجود هو الآخِر حينئذٍ. وإذا اتّصفت الأشياء بالوجود كان هو الوجود، ولا اتّصاف للأشياء به، لأنّها معدومة حينئذٍ، فهو الظاهر. وإذا لم تتّصف الأشياء بالوجود، فهو الباطن. فهذه الأسماء الأربعة له تعالى، باعتبار اتّصاف الأشياء بالوجود وعدم اتّصافها به، لا بل هي أوصاف له تعالى أصلية، لا باعتبار شيء أصلًا. وإنّما تظهر عندنا بالاتّصاف المذكور وعدمه. فالله تعالى هو الأول والآخر والظاهر والباطن في حال واحد لذاته. ويتجلّى على القلوب بأي اسم شاء، متى شاء، ويحتجب كذلك. وليس لهُ تعالى أول ولا آخر، بل هو الأول والآخر، لأنّه قديم باقٍ. وليس له أيضًا ظاهر ولا باطن، بل هو الظاهر والباطن، لأنّه ليس مركّبًا ولا متجزّئًا ولا متبعّضًا. وأما مخلوقاته سبحانه، وهي الممكنات كلها، فلها أول وآخر، لأنّها حادثة فانية. ولهذا ظاهر وباطن لأنّها مركّبة متجزّئة متبعّضة. فإن طرأ عليها الاتّصاف بالوجود كان لها أوّل، لا أنّها هي الأوّل، لسبقه تعالى عليها بالاتّصاف عندها بالوجود. وإن زال عنها ذلك الاتّصاف بالوجود كان لها آخر، لا أنّها هي الآخر، لأنّ الخلق لا ينقطع أبد الآبدين، وإن أدركها المدرك حين اتّصافها بالوجود فلها ظاهر، لا أنّها هي الظاهر، لِطَرَآن وصف الظهور لها. وإن لم يدركها المدرك حين الاتّصاف بالوجود فلها باطن، لا أنّها هي الباطن. فهو تعالى قابل للاتّصاف بالأضداد، وليس له ضدّ سبحانه. ومخلوقاته لا تقبل الاتّصاف بالأضداد، لأنّ لها أضدادًا. فهو تعالى في حال كونه أولًا هو آخر، وفي حال كونه ظاهرًا هو باطن. ومخلوقاته في حال كونها أولًا لا تقبل أن تكون آخرًا، وفي حال كونها ظاهرة لا تقبل أن تكون باطنة. (نابلسي، وج، ١٠٣، ٥)

- إنّ قوله (التفتازاني) بأنّ الوجود: "ليس بعَرَض ولا جوهر" صحيح عندنا (النابلسي). فإنّ

"الوجود الحق" سبحانه ليس بعرض ولا جوهر. (نابلسي، وج، ١٣٦، ٣)

- للوجود اعتباران: (١) "أحدهما من كونه وجودًا فحسب. وهو الحق سبحانه. وأنّه من هذا الوجه لا كثرة فيه، ولا تركيب، ولا صفة له، ولا نعت، ولا إسم، ولا رسم، ولا نسبة، ولا حكم، بل وجود بحت. وقولنا: "وجود"، أيضًا، هو للتفهيم، لا أنّ ذلك إسم له حقيقي، بل اسمه عين صفته، وصفته عين ذاته، وكماله نفس وجوده الذاتي الثابت له من نفسه، لا من سواه. وحياته وقدرته عين علمه، وعلمه بالأشياء أزلًا عين علمه بنفسه، بمعنى أنّه علم نفسه بنفسه. وعَلِمَ كل شيء بنفس علمه بنفسه. تتحد فيه المختلفات، وتتبعث منه المتكثّرات، دون أن تحويه أو يحويها، أو تبديه عن بطون متقدّم، أو - هو من نفسه - يفرزها فيبديها". (نابلسي، وج، ١٤٣، ١٦)

- الإعتبار الثاني الذي للوجود بقوله: "ومتى أُدرك أو شوهد، أو خاطب أو خوطب، فمن وراء حجاب عزّته، في مرتبة نفسه، بنسبة ظاهريته، وحكم تجلّيه، في منزل تدلّيه، من حيث اقتران "وجوده العام" بالممكنات، وشروق نوره على أعيان الموجودات، ليس غير ذلك". "وهو سبحانه وتعالى من هذا الوجه، وبهذه الحيثية، إذا اعتبر تعيُّن وجوده مقيَّدًا بالصفات اللازمة لكل مُتعيَّن من الأعيان الممكنة التي في الحقيقة هي نِسَب علمه جمعًا وفرادى، وما يتبع تلك الصفات من الأمور المسمّاة: "شؤونًا" و"خواص" و"عوارض"، والآثار التابعة لأحكام الإسم "الدهر" المسمّاة أوقاتًا، والمراتب أيضًا والمواطن؛ فإن ذلك التعيّن والتشخّص يسمّى "خلقًا" و"سوى". وينضاف إليه إذ ذاك كل وصف، ويُسمّى بكل إسم، ويظهر بكل وسم، ويقبل كل حكم، ويتقيّد في كل مقام بكل رسم. ويدرك بكل مشعر، من سمع وبصر، وعقل وفهم. وغير ذلك من القوى والمدارك، فادّكر واعلم! وذلك لسريانه في كل شيء بنوره الذاتي المقدّس عن التجزّؤ والانقسام، والحلول في الأرواح والأجسام، فافهم!". (نابلسي، وج، ١٤٥، ٦)

- إنّ جميع الأشياء المحسوسات والمعقولات أمور ثابتة متحقّقة موجودة في نظر العقل، ونظر الحس التابع لنظر العقل. ولا بدّ لهذه الأشياء المذكورة من حقيقة قائمة عليها، محقّقة لها في نظر العقل والحس، مخرجة لها مما كانت فيه من عدمها الذي لم تكن فيه شيئًا مذكورًا. ولمّا لم نجد لفظًا يؤدّي ذلك على وجه الإيضاح والتقريب إلّا "لفظ الوجود" أطلقنا عليه لفظ الوجود لأجل التفهيم، والدلالة في التعليم. فقلنا: إنّ الوجود هو الله تعالى، لأنّ الإسلام "الله" ورد في الشرع، وكذلك بقية الأسماء. (نابلسي، وج، ٢٠٧، ١٧)

- الله تعالى أقرب إلى كل شيء من نفس ذلك الشيء، لأنه تعالى هو "الوجود"، كما ذكرنا. والوجود أقرب إلى كل شيء من نفسه. والله تعالى غني عن كل شيء، لأنّه تعالى هو الوجود. ولا شكّ أنّ الوجود غني عن كل شيء. إذ لا احتياج للوجود إلى ما هو قائم به من جميع صور الأشياء المحسوسة والمعقولة. وكل شيء مفتقر إلى الله تعالى ومحتاج إليه، لأنّه تعالى هو الوجود. وكل شيء مفتقر إلى الوجود، ومحتاج إليه ليظهر بالوجود. والوجود

ظاهر بنفسه، لا بشيء من الأشياء أصلًا. لأنّ الوجود هو الكاشف عن الأشياء العدمية، والمتجلّي بها، والمظهر لها. والأشياء كلها، ليست هي الكاشفة عنه، ولا المظهرة له، بخلاف ما يقع في الأوهام القاصرة من أنّها تسمّى مظاهر له، باعتبار أنّها أظهرته. وإذا كانت كلها أمورًا عدميّة، هو وجودها المضاف إليها في نظر العقل، لا في التحقيق، فكيف المعدوم يكشف عن الموجود ويظهره، لما تقدّم من أنّه غني عنها وهي مفتقرة إليه؟ وإنما تُسمّى "مظاهر" لأنّه أظهرها أولًا، ثم هي أظهرته ثانيًا. ولو كان الله تعالى "شيئًا له وجود"، لكان مركّبًا من الشيئيّة والوجود، ولكان مشابهًا للأشياء. فإنّها كلها أشياء لها وجود. ولكان مفتقرًا إلى الوجود، كما أن الأشياء مفتقرة إلى الوجود. وإنما المقطوع به من غير شكّ أنّه سبحانه وتعالى هو الوجود المحض، كما ذكرنا. والله تعالى "واحد أحد"، لأنه الوجود المحض، والوجود المحض "واحد أحد". وإنّما الكثرة والتعدّد في الأشياء القائمة به، التي هي موجودة به. والله تعالى قيّوم على كل شيء، لأنّه سبحانه هو الوجود. والوجود قيّوم على كل شيء. وكل شيء به "شيء"، لا بنفسه. والشيء من نفسه عدم. وإنّما هو موجود من جهة "قيومية الوجود" عليه. والله تعالى ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ (الإخلاص: ٣) لأنه الوجود. والوجود لم يلد، ولم يولد، لأن كل ما عداه من الأشياء عدم في نفسها. وإنّما هي موجودة بالوجود. فكيف يتولّد الوجود منها أو يتولّد منه شيء منها؟ وإنّما نسمّيه "الوجود" للإيضاح والتفهيم والتقريب والتعليم. (نابلسي، وج، ٢٢٢، ٢١)

- الوجود من المحال أن يدركه مدرك، أو يعرفه عارف، من حيث هو وجود، أصلًا. وإنّما تعلُّق علم العارفين به من جهة رؤيتهم أنّ كل محسوس، وكل معقول، وكل معنى، وكل موهوم، صور قائمة بحقيقة الوجود الغائبة عن العقل والحس، الظاهرة بمعقولات العقل ومحسوسات الحسّ. وتلك الحقيقة الغائبة من ضبط العقل لها، هي المسمّاة بـ"الله"، وبـ"الحق"، وبـ"الرب"، وبجميع الأسماء الواردة في الكتاب والسنّة - على حدّ ما ذكرناه وحرّرناه في كتابنا هذا وغيره من كتبنا - وأعلى وأنزه من ذلك أيضًا كله. وإنّما أطلقنا لفظ "الوجود" على تلك الحقيقة لقصد التفهيم والتعليم، لا لكونها محكومًا عليها بما هو المفهوم منه في تصوّرات العقول والأفهام. (نابلسي، وج، ٢٤٧، ١٧)

- أمّا القائلون من علماء الرسوم بأنّ الوجود قديم وحادث، فمرادهم بالحادث نفس الأعيان والصور فقط. ولهذا كان مذهب الأشعري أن وجود كل شيء عينه كما تقرّر في موضعه. وأمّا الوجود الذي به تلك الأعيان والصور موجودة فلا شكّ أنّه وجود الذات الأقدس بلا خوف. وكلام المحقّقين في هذا لا في الوجود الذي هو عين ذات الموجود. فالخلاف في ذلك لفظي راجع إلى تفسير المراد بلفظ الوجود، وقد قرّر في غير موضع أن له ثلاثة إطلاقات: فعند السادة بمعنى مبدأ الآثار التي صارت به الأشياء موجودة. وعند الأشعري وجود كل شيء عينه، وعند جمهور المتكلّمين هو كون الشيء في الأعيان. ولا خلاف في أنه

بالمعنيين الأخيرين متعدّد وبالمعنى الأول واحد. والبرهان القطعي على هذا برهان التمانع، والقائل بخلافه كافر بالله تعالى العظيم إجماعًا. (آلوسي، كشه، ٥٨، ١)

- إعلم أنّ الوجود صفة نفسيّة وإنّما نسبت للنفس أي الذات لأنّها لا تتعقّل إلّا بها، فلا تتعقّل نفس إلّا بوجودها، والمراد بالصفة النفسية صفة ثبوتية يدلّ الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها، كأن يقال الوجود صفة للّه تعالى، فقولنا صفة كالجنس، وقولنا ثبوتية يخرج السلبية كالقدم والبقاء، وقولنا يدلّ الوصف بها على نفس الذات معناه أنّها لا تدلّ على شيء زائد على الذات، فقولنا دون معنى زائد عليها تفسير مراد لقولنا على نفس الذات، ويخرج بذلك المعاني لأنها تدلّ على معنى زائد على الذات، وكذلك المعنوية فإنّها تستلزم المعاني فهي تدلّ على معنى زائد على الذات لاستلزامها المعاني. (بيجوري، تمر، ٣٢، ٧)

- إعلم أنّه لا وجود إلّا الوجود الواحد الحقّ - تعالى - والمسمّى عالمًا ومخلوقات مظاهرة، من أول مخلوق إلى آخر مخلوق، فحقٌّ بلا خلق؛ لا يظهر، وخلق بلا حق؛ لا يوصف بالوجود. والوجود الحق واحد لا يتعدّد ولا يتغيّر ولا ينحصر ولا يحدّ ولا تقيّده الأكوان والمظاهر. ومظاهره متعدّدة متغيّرة منحصرة مقيّدة. (جزائري، مواف١، ٧٩، ١٨)

- الوجود ليس إلّا للذّات العليّة، وكل ما قيل فيه مرتبة وتعيُّن وسوى وغير؛ فهو اعتبار ونسبة وإضافة لا غير. (جزائري، مواف١، ١٦٧، ١٧)

- إنّ الوجود منقسم بالاعتبار إلى ظاهر وباطن. فباطن الوجود؛ هو الغيب المطلق الذي لا يسمّى ولا يوصف. وأما ظاهر الوجود؛ فهو ظهور الوجود الحق بأعيان الممكنات، أعني أحكامها وصفاتها، وهو الوجود الإضافي، أي المضاف إلى الممكنات. (جزائري، مواف١، ١٨٧، ٢١)

- قال تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ (الحديد: ٤). اعلم أنّ "الهو" في أصل الوضع اللساني كناية عن غائب، يمكن أن يصير شهادة يومًا في حال ما، وأمّا هنا فهو كناية عن البطون الذاتي، الذي يستحيل أن يصير شهادة لمخلوق ما، وفي حال ما دنيا وآخرة. فهو الغيب المطلق، الذي لا يشار إليه بإشارة. إذ كلُّ مشار إليه ذو جهة. ولا يعبَّر عنه بعبارة تُقيِّده أو تُميِّزه، أو تحصره. ومع هذا فكلُّ مشار إليه هو. وكلُّ معبَّر عنه هو. فهو الغيب الشهادة. والمعيَّة في أصل الوضع اللساني؛ تطلق على مصاحبة شيئين مستقلّين بالوجودية، كزيد مع عمرو، ولا تطلق على الجوهر والعَرَض، إذ العَرَض لا استقلال له بالوجوديّة، لأنّ قيامه بالجوهر؛ صفة نفسية له، فحدُّه، ما لو وجد؛ لكان في موضوع. فلا يقال زيد مع البياض ولا مع الحركة. كذا، لا يقال: علم زيد معه. والمعيَّة هنا معيَّة وجود مع عدم، فالوجود ليس إلّا الله - تعالى -، أصدق كلمة قالها الشاعر:

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللهَ بَاطِلُ

والباطل عدم. وإن كان ما سوى الحقّ يوصف بالوجود فهو مجاز. فإنّه وجود خيالي. فليس الوجود الحقيقي. إلّا له - تعالى -، وكل ما سواه يصحّ نفي الوجود عنه، كما هو حقيقة النسب المجازية. فلولا معيّة الحق - تعالى - بذاته، التي هي عين وجود؛ ما صحَّ نسبة مخلوق إلى الوجود، ولا وقع عليه إدراك حسّي

ولا خيالي، ولا عقلي. فمعيّته تعالى؛ هي الحافظة على الموجودات نسبة الوجود، بل هي عين وجوداتها. وهذه المعيَّة عامة لكل موجود من جليل وحقير، وكبير وصغير، فهي القيوميَّة التي قام بها كل شيء، وهي محض الوجود الذي به كل شيء موجود، فمعيّته إذًا بذاته وهي المعبّر عنها بالهويَّة السارية من غير سريان ولا حلول، ولا اتّحاد، ولا امتزاج، ولا انحلال، لأنّ هذه المذكورات تقال على وجودين، كما هو عند العموم. (جزائري، مواف١، ٢٩١، ١٥)

- قال تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٩). قراءة أبي السماك. برفع "كُلُّ" أي كل شيء خلقناه بتقديرنا له وتصوّرنا إيّاه في علمنا هو نحن؛ لأن التصوّر ليس بزائد على المتصوَّر، فوجوده وجوده، ولا وجود للمقدّر المتصوَّر إسم مفعول، غير وجود المتصوِّر إسم فاعل. (جزائري، مواف٢، ٥٢٥، ١١)

- الوجود عند الطائفة العليّة حقيقة واحدة ذات لا صفة، لا تتجزّأ ولا تتبعّض ولا تتعدّد، وتعدُّد الموجودات لا يؤثّر فيه تعداد لأنّها نسبه وإضافاته وأسماؤه. وليس هو الحصول ولا الثبوت ولا التحقيق كما هو عند المتكلّمين. والغيران عند المتكلّمين. أمران وجوديّان، بمعنى أنّ كل واحد من الغيرين له وجود مستقل بنفسه. وعند الطائفة العلية: الغيرية لفظيّة مجازيّة، لا حقيقة لها، ولا وجود إلّا في اللفظ. والموجود إسم مفعول هو الذي وقع عليه الوجود. فلا يجوز إطلاق لفظة موجود على الحق - تعالى - إلّا لضرورة تعليم ونحوه، وإذ قلنا الوجود ذات لا يقبل التعدُّد. فقولنا في المُحدَث موجود معناه له نسبة إلى الوجود، أو إضافة أو نحو ذلك. فالموجودات ما استفادت الوجود من الوجود الحق - تعالى - وإنّما استفادت المظهريَّة للوجود الحق، بمعنى أنها محال لظهوره. وهو الظاهر بأحوالها ونعوتها. فوحدة الموجودات حقيقة لوحدة العين. وهو الوجود الذات الحق. وتعدّدها مجاز لأنها ما تعدّدت إلّا بتعيّنات، وتميَّزت بتميّزات ونسب عدميَّات. فهو الظاهر، وهو الصور، بحسب ما يعطيه استعداد كل عين ممكنة، فيظهر بذلك الاستعداد. ولما ظهر الوجود الحق منعوتًا بنعوت المحدثات الممكنات احتجب عن البصائر والأبصار، فظنّ الظانّون وتوهّم المتوهّمون أنّ الوجود الذي ظهرت به هذه الصور في المدارك البشرية، وقامت به هذه النعوت والصفات هو وجود حادث خلقه الله - تعالى - للممكنات. وهو وهم باطل. (جزائري، مواف٢، ٥٢٥، ١٥)

- إعلم: أنّ الوجود الذي وصفت به الممكنات، ونسب إليها، ليس هو الثبوت ولا الحصول ولا تحقّق، كما يقول المتكلّم والحكيم، لأنّها اعتبارات عقلية، لا وجود لها إلّا في الذهن، كسائر المصادر. وإنّما هو عند الطائفة العلية، وجدان الشيء نفسه في نفسه، أو غيره في نفسه، أو في غيره، وقال بعضهم: الوجود ما به وجدان الشيء، وتحقيقه التحقّق الذي له بالذات فهو محقّق في نفسه، وكلُّ شيء إنّما تحقَّق به، فتحقُّق كل شيء به؛ فرع تحقّقه هو في نفسه. وإنما سمّي عند القوم "بالوجود العام، وبالوجود المشترك" لفيضانه على جميع الأعيان الممكنة، واشتراكها فيه العقل الأول وما بعده إلى غير نهاية. فليس مرادهم

بالمشترك والعام أنّه كلّي لا تحقّق له في الأعيان، كما فهم ذلك من كلامهم سعد الدين التفتازاني وردَّ عليهم. والحكم على شيء قبولًا أو ردًّا؛ فرع تصوّره، كما تصوَّره القائل. فإن الكلّي بالمعنى المتعارف بين أهل الميزان لا وجود له خارج الذهن، والوجود عند القوم قائم بنفسه مقوِّم لغيره من الموجودات في مراتبها، كما يسمّيه بعضهم "بالتجلّي الساري، في جميع الذراري" كما يسمّيه بعضهم "بنفس الرحمن" نظرًا إلى ما حصل بالوجود من التنفيس عن الأسماء الإلهية والحقائق الممكنة، وهو المسمَّى "بالروح الكل" عندما تنزل إلى مراتب الإمكان، ولم يكن معدومًا ووجد، إذ الوجود لا يكون عدمًا. ولو كان ممكنًا لما كان بينه وبين الممكنات التي كساها الحق إيّاه فرق، فيحتاج إلى وجود وتسلسل، أو يدور ويؤدّي إلى محال، وهو أن لا توجد هذه الممكنات، وقد وجدت. (جزائري، مواف٢، ٦٤٠، ٢)

- الوجود الذي به الموجودات موجودة؛ لا يوصف بالوجود ولا بالعدم، من حيث ذاته. فلا يقال: الوجود موجود، فيتّصف بنفسه، وإلّا كان غير نفسه، فيجتمع النقيضان بأنّه هو لا هو. ولا يقال: الوجود معدوم؛ فيتّصف بضدّه فيجتمع الضدّان. فالوجود لا موجود ولا معدوم، كما لا يقال في البياض أبيض ولا أسود، لا يقال في هذا ارتفاع النقيضين، لأنا نقول: نعم، عمّا لا يقبلهما. (جزائري، مواف٢، ٦٤٣، ٢)

- قال تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ﴾ (القمر: ٤٩). قرأها ابن السماك برفع "كل". أخبر تعالى أنه كلُّ شيء، من حيث الذات، من معدوم وموجود. فإن الشيء أعمُّ العام، وهو كلُّ ما يصحُّ أن يعلم ويخبر عنه. فهو من حيث هو: العدم والوجود والمعدوم والموجود. فقولنا: العدم المطلق، والوجود المطلق، والعدم المقيَّد، والوجود المقيَّد، وهذا كان معدومًا ودخل في الوجود، ومعدوم لا يدخل في الوجود، وعدم إضافي، وعدم حقيقي... ونحو هذا. كلُّ ذلك كناية عنه، فلا يتصوَّر شيء يكون محسوسًا أو معلومًا أو مكتوبًا أو ملفوظًا؛ إلّا وهو هو. وليس الوجود بشيء زائد على الموجود، ولا العدم بشيء زائد على المعدوم. فانبساط النور، وليس إلّا مرتبة الصفات على العدم، حتى كان منه قابل للنور، وليس إلّا الممكنات. وغير قابل؛ وليس إلّا الممتنعات، المشار إلى ذلك بقوله - صلّى الله عليه وسلّم - "إن الله خلق الخلق في ظلمة، ثمَّ رشَّ عليهم من نوره، فمن أصابه من ذلك النور اهتدى. ومن أخطأه ضلَّ". هو هو. فهو النور المنبسط، وهو الظلمة المنبسط عليها. فما قبل النور من العدم، وليس إلّا الذات، فإنها مادة العدم. والوجود حصلت له صور في العلم تسمَّى أعيانًا ثابتة. وما لم يقبل النور ضلَّ. يعني في العدم، وهو ظلمة الذات. وما وجد وانعدم، وليس إلّا الصور والأعراض؛ رجع إلى الظلمة. وأمّا الجواهر فإنها لا تنعدم بعد الوجود. (جزائري، مواف٢، ٨٨٠، ١٥)

- إنّ الوجود حقيقة واحدة لا تتعدّد ولا تتجزأ ولا تتبعّض. والشيء الواحد وحده حقيقية لا يضاد نفسه. والمراد بهذا الذات فإنّها لا مِثْل لها ولا ضدّ، إذ هي عين المتضادّات والمتنافيات، فلا غير لها ولا سوى. وأمّا من حيث الألوهية والربوبية فلها ضدّ وسوى وهو المألوه والمربوب. (جزائري، مواف٣، ١١٧٩، ٢٤)

- الإيجاد اصطلاحًا إعطاء الوجود مطلقًا، سواء كان بعد العدم علمًا وخارجًا، أو بعد العدم خارجًا لا علمًا. والوجود مصدر وجد الشيء، مبنيًّا للمجهول، وهو مطاوع الإيجاد والشيء لغة - كما قال سيبويه - يقع على كل ما أخبر عنه، فيعمّ الموجود والمعدوم والواجب والممكن والمستحيل. فهو أعمّ العام وأنكر النكرات، وتخصيص أهل السنّة والجماعة الشيء بالموجود مجرّد اصطلاح، والأشياء جمع شيء، والشيئية شيئيّتان شيئيّة وجود: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ (مريم: ٩). أي موجودًا. وشيئيّة ثبوت لا وجود: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠). ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ (الكهف: ٢٣-٢٤). (جزائري، مواف٣، ١٢٩٣، ٩)

- العدم والوجود ليسا بشيء زائد على المعدوم والموجود. قال سيّدنا ومولانا في غير هذا الكتاب: الوهم يتخيّل أنّ الوجود والعدم صفتان راجعتان إلى الموجود والمعدوم، وبتخيّلهما كالبيت. والموجود والمعدوم قد دخلا فيه، ولهذا يقول: قد دخل هذا الشيء في الوجود بعد أن لم يكن. وإنّما المراد بذلك عند المتحذلقين أن معناه أن هذا الشيء وجد في عينه. فالوجود والعدم عبارتان عن إثبات عين الشيء أو نفيه. ثم إذا أثبت عين الشيء وانتفى فقد يجوز عليه الاتّصاف بالوجود والعدم معًا، وذلك بالنسبة والإضافة، فيكون زيد الموجود في عينه موجود كذا في السوق، معدومًا في الدار. فلو كان الوجود والعدم من الأوصاف التي ترجع إلى الموجود، كالسواد والبياض، لاستحال وصفه بهما معًا. فثبت أنّ الوجود والعدم من باب الإضافات والنسب، فليسا بصفة قائمة بموصوف. (جزائري، مواف٣، ١٢٩٧، ١٣)

- الوجود الذي وصف به العالم ليس هو كما تقول الحكماء من الفلاسفة الأقدمين، ولا كما يقول المتكلّمون من الإسلاميين، وإنّما معنى أوجد الحق العالم، كساه خلعة الوجود بعد أن كان موصوفًا بالعدم، مع ثبوت أعيانه في الحالتين. ما خرجت أعيانه من حضرة الإمكان وإنّما أحكام الأعيان الثابتة المعدومة ظهرت في الوجود الحق - تعالى - فوجود العالم كالصورة في المرآة ما هي عين الرائي ولا هي غير عين الرائي، ولكن المحلّ المرئي به وبالناظر المتجلّي فيه ظهرت هذه الصورة، فهي مرآة من حيث ذاتها، والناظر ناظر من حيث ذاته، والصورة تتنوّع بتنوّع العين الظاهرة فيها كالمرآة إذا كانت تأخذ طولًا ترى الصورة على طولها، والناظر في نفسه على غير تلك الصورة من وجه وعلى صورته من وجه. (جزائري، مواف٣، ١٣٤٥، ٧)

- قوله (القونوي): (فكل الوجود هو الحق الموجود) يعني إذا كان الأمر كما ذكرنا فكل الوجود، أي ما يطلق عليه إسم الوجود، بمعنى الموجود من محسوس ومعقول، هو الحق الموجود، أي الحق المخلوق. لأن الحق - تعالى - ظهر بهذه الموجودات وسمّى نفسه في هذه المرتبة خلقًا وليس الخلق غيره، فهو الحق المخلوق. (جزائري، مواف٣، ١٣٥٥، ٤)

- الأمل وأمل الأمل هو العالم والإنسان والحظّ والسرور والسعادة والأبدية وبالجملة هو محور الأرض ومركز دورانها ما دار الدوران. وطوت بناتها الأدهار والأزمان. وفقدان الأمل فقدان

الوجود لأنّ الوجود إنّما يكون بنسبة الإنسان إلى العالَم، ونسبة الإنسان إلى العالَم تكون بالمركز الذي يحرزه لنفسه بأعماله، وإحراز ذلك المركز إنّما يكون بالأعمال التي تقوم فيه، ولا عمل بل أمل فوجود الإنسان هو الأمل، والأمل هو الاستقبال، والاستقبال هو العدم لأنّ من لا يملك شيئًا يقبض عليه أنامله هو بلا ملك، وما قام في خزينة الاستقبال لا تقبض عليه الأنامل، فالإنسان عدم بالنسبة إلى الدنيا أو بنسبة الدنيا إليه، والمقصود من العدم هو عدم تأكيد الوجود الذي إنّما يكون بتأكيد العمل، والإنسان لا يتأكّد وجوده إلّا بتأكيد أعماله، وأعماله مبنيّة على الأمل، والأمل غير مؤكّد، وهذا هو الإنسان وهذه هي الدنيا شكوك وريب وارتعاد فرائص. (سبستاني، فجل١، ١١٣، ٢٧)

وجود ثانٍ

- "الوجود الثاني" الذي سمّيناه "حادثًا" باعتبار اتّصاف الحوادث به عند العقل بـ"غلبة الوهم"، هو "نور محمد" صلّى الله عليه وسلّم الذي خلق الله تعالى منه كل شيء. (نابلسي، وج، ٥٤، ٩)

- إنّ هذا الوجود الثاني الذي سمّيناه "حادثًا" بحسب نظر العقل فقط، وجعلناه صفة للحوادث، كما عليه العامّة، هو مناط الشرع والأحكام في الدنيا والآخرة. ولا شكّ بأن "الأحكام الشرعيّة" كلها مترتّبة على العبد وهو مكلّف بها باعتبار غلبة هذا "الوهم" عليه، واستيلاء هذا "الأمر الإلهي" على بصيرته، حتى جعل العبد يدّعي الفعل مع الله تعالى، بضرورة خلقه كذلك. (نابلسي، وج، ٥٦، ١٤)

وجود حادث

- أمّا الكلام في الوجود المقيّد فهل ماهيّته أعراض فيه أو هو عَرَض فيها يصحّ القولان؛ وعلى كل حال لا يخرج عن كونه عينها إذ لا زائد عليه؛ وإن كثر وتعدّد فالماهيّات أعراض والوجود عَرَض. وأيّ قام الآخر لزم قيام العَرَض وبالعَرَض وليس بممتنع في القدرة الإلهية، ولزوم التسلسل بذلك إمكانًا لا يقتضي وجوده عيانًا، ولا شكّ أنّ العرض يتجدّد في كل زمان ويتبدّل في كل أوان؛ والوجود الحادث العرض أثر من آثار الوجود القديم قائم بالوجود القديم، ولكن ليس مثل قيام العرض بالجسم بحيث يحلّ فيه كالعلم بالعالم والبياض بالقرطاس؛ وقد خلق الله تعالى ذلك مثالًا له مضروبًا لقيام الحوادث به تعالى قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَـٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٣) فإن كنت من العاملين فاعقل المثال. (نابلسي، رت، ٤١، ٧)

- إعلم أنّه لو كان هناك "وجود حادث" خلقه الله تعالى وصفًا للأشياء المعقولة والمحسوسة، أو غير وصف لها، لزم أن تقوم الأشياء المعقولة والمحسوسة بذلك "الوجود الحادث" الذي خلقه الله تعالى لها؛ وتستغني بقيامها به عن قيامها بالوجود القديم، سبحانه وتعالى. واستغناء الأشياء المحسوسة والمعقولة عن قيامها بالوجود القديم مستحيل باطل. فليس هناك "وجود حادث" تقوم به الأشياء، أو يقوم/ هو بالأشياء. إذ لا يصحّ أن يقوم الوجود بالعدم، فإن الأشياء قبل اتّصافها بصفة الوجود عدم. فلو قام الوجود بها لقام بالعدم. كما أنه لو قامت هي بوجودها لاستغنت عن قيامها

بالوجود القديم، سبحانه وتعالى. فليس هناك "وجود حادث" أصلًا، وإنّما الوجود القديم وحده هو القائم بنفسه، القيوم على جميع الأشياء المحسوسة والمعقولة. (نابلسي، وج، ٣٣، ٤)

- الله تعالى، إذا لم يكن هو الوجود، لزم أن يكون صورة من هذه الصور القائمة بالوجود، من المحسوسات أو المعقولات. وهو ينافي إطلاقه تعالى، وتنزّهه عن مشابهة الحوادث. ويقتضي مشاركته تعالى لكل ما عُبِد من دونه، من صنم وكوكب وحجر وشجر وإنسان ونحو ذلك. ويقتضي أن يكون سبحانه وتعالى مخلوقًا، لأنّ جميع الصور، المحسوسات والمعقولات، مخلوقات للّه تعالى. وكل ذلك مستحيل في حقّه تعالى. فتعيَّن أن يكون المراد منه تعالى ما يراد من لفظ الوجود إذا أطلق بالنسبة إلى جميع الموجودات المحسوسة والمعقولة، وقيل عنها: إنّها صارت به موجودة؛ فلهذا أطلقنا عليه لفظ الوجود. فإنّ الوجود الحادث الذي يفهمه كل أحد، ويعتقد أنّه وصف للأشياء، وهم غالب على من تصوّره في عقله. فإنّه يتصوّر معنى من المعاني قائمًا بالوجود الحق الذي نذكره نحن، ثم يتوهّم أنّ ذلك المعنى الذي ذكره انتشر في جميع الحوادث، وصار وصفًا للحوادث. وليس الأمر كذلك. فإنّه ليس هناك غير الوجود الحق، والصور التي تُسمّى مخلوقات لذلك الوجود الحق، وهي كلّها قائمة بذلك الوجود الحقّ، لا مُقوّم لها غيره. (نابلسي، وج، ٣٧، ٢٠)

- إن كان الوجود الحادث غير منقسم من الوجود القديم، وغير منفصل منه، وإنّما هو مخلوق خلقه الوجود القديم وصفًا للحوادث، كما خلق الحوادث موصوفة به. فإنّ الحوادث كلها: ذواتها وصفاتها مخلوقة. ومن جملة صفاتها التي هي مخلوقة لها: الوجود الحادث الذي هي موصوفة به. لزم من ذلك أن يكون ذلك الوجود الحادث كان معدومًا مثل ما كانت الحوادث معدومة أيضًا. ثم إنّ الله تعالى أوجد ذلك الوجود الحادث، إمّا بوجوده تعالى، أو بوجود حادث آخر، ويتسلسل! والتسلسل باطل. فكونه بوجود آخر باطل. فتعيّن أن يكون الله تعالى أوجد "الوجود الحادث" بوجوده سبحانه؛ على معنى أنّ وجوده سبحانه القديم وهو وجود الوجود الحادث. وبالوجود الحادث وجدت الحوادث، فتكون بين وجود الحوادث وبين وجوده سبحانه القديم واسطة في وجود الحوادث. ثم إننا نبحث عن هذا الوجود الحادث الذي هو واسطة بين وجود الله تعالى القديم وبين الحوادث. هل مراد القائل به: "إنه عين ذوات الحوادث أو غير ذوات الحوادث"؟ فإن أريد به أنه عين ذوات الحوادث كما هو مذهب الشيخ "أبي الحسن الأشعري" رحمه الله ومن تابعه من المتكلّمين، لم يكن هناك وجود حادث أصلًا، وإنّما هي ذوات حادثة مع صفاتها، قائمة بالوجود القديم؛ على معنى أن العقل نسب الوجود القديم إليها بطريق غلبة الوهم عليه، وهو ما نقوله ونذهب إليه. وإنّما ذلك الوجود الحادث عند العقل بغلبة الوهم، حيث قلنا بذلك، هو تجلّي الوجود القديم بالحوادث وانكشافه وظهوره في "شؤونه" التي هي أعيان الحوادث وأحوالها، كما قال تعالى: ﴿كُلَّ

يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ﴾ (الرحمن: ٢٩). (نابلسي، وج، ٥٢، ٢٢)

- لم يرد في الكتاب ولا في السنّة، ولا عن أحد من الخلفاء أو المحقّقين، من صدور هذه الأمّة، إنّ الله تعالى خلق وجودًا محضًا حادثًا وجعله للموجودات الحادثة، على معنى أنّه تعالى: خلق الحوادث، وخلق لها أيضًا وجودًا حادثًا. وإنّما الوارد في الشرع أن الله تعالى خالق كل شيء، أي: مقدِّر للأشياء بمقادير معلومة له سبحانه. كما قال تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٖ فَقَدَّرَهُۥ تَقۡدِيرٗا﴾ (الفرقان: ٢). فالخَلْق هو التقدير، لا الإيجاد. ولئن كان هناك وجود حادث أيضًا خلقه الله تعالى للأشياء كما خلق الأشياء، فإن ذلك الوجود الحادث، وتلك الأشياء كلها قائمة بالوجود القديم. وذلك الوجود الحادث، مع تلك الأشياء، معدومات في ذلك الوجود القديم، فانيّات فيه، لا وجود لها غيره، على كل حال. والأشياء هي الظاهرة لبعضها بعضًا، بإظهار الله تعالى، ذلك بمنزلة شعاع الشمس الظاهر عن الشمس القائم بها. (نابلسي، وج، ١٥١، ٥)

- قلنا (النابلسي): إن أريد بذلك الوجود الحادث الذي خلقه الله تعالى للحوادث، وجعله وصفها، غير وجودها الذي هي قائمة به، وثابتة به. (١) فإمّا أن يكون هو نفس أعيانها، لا زائد على ذواتها، فهو مذهب الأشعري الذي ذكرناه من أنّ "وجود الأشياء عين ذاتها"، فيكون كناية عن أعيان الصور والأشخاص، مع قطع النظر عن وجودها في العقل والحسّ وثبوتها فيهما. فيكون ذلك قولًا هو عين قولنا: في أنّ وجود الحوادث الذي هي قائمة به وثابتة به هو وجود الله تعالى "الوجود الحق الواحد القديم"، ويكون تسميته أعيان الصور والأشخاص من حيث هي باسم "الوجود الحادث" مجرّد اصطلاح لفظي لا حقيقة للنزاع فيه. ... (٢) وإمّا أن هناك وجود للحوادث المحسوسة والمعقولة غير مقوِّم لها، ولا هو قائم عليها، مثبت لها، بحيث لو زايلها لمحة لزالت - وليس هو نفس صورها وأشخاصها، بل هو زائد على ذلك - فهو أمر موهوم يحكم به العقل القاصر، ويتبعه الحسّ في الغافلين المنهمكين بأحوال الدنيا وغرورها. فإذا ماتوا زال عنهم ذلك الوهم، وتحقّقوا بالحق. قال تعالى: ﴿وَيَعۡلَمُونَ أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡحَقُّ ٱلۡمُبِينُ﴾ (النور: ٢٥)، أي: المُظْهِر بوجوده سبحانه كل شيء، بصفة القيوميّة على الأشياء. وقال تعالى: ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمۡ يَكُونُواْ يَحۡتَسِبُونَ﴾ (الزمر: ٤٧)، أي: من أنه سبحانه عين الوجود الذي هم قائمون به. والأشياء كلها قائمة به وثابتة بقيوميته عليها. (نابلسي، وج، ١٥٤، ٦)

وجود حق

- لا شكّ أنّ الوجود الحق، سبحانه وتعالى، ظاهر باطن. فهو ظاهر لكل بصر ولكل بصيرة، وباطن أيضًا عن كل بصر وعن كل بصيرة. فمن حيث هو ظاهر، تراه البصائر والأبصار، ولا تعلمه. ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلۡمٗا﴾ (طه: ١١٠). ومن حيث هو باطن تعلمه العقول والأفكار من غير أن تراه. فهو ظاهر بذاته، وباطن بأسمائه وصفاته. لأنّ ذاته حقيقة حقّة مطلقة بالإطلاق الحقيقي عن جميع القيود، حتى عن قيد الإطلاق؛ فلهذا تُرى ولا تُعلم. وأسماؤه وصفاته مراتب ونسب، لا حقائق لها غير ذاته

العليّة؛ فلهذا تُعلم ولا تُرى. (نابلسي، وج، ١١، ٩)

- إنّ "الوجود الحق" هو الذات الإلهيّة. ولا يصحّ أن يكون صفة للذات الإلهيّة إلّا بالاعتبار المحض، لا حقيقة على طريقة اتّصاف الذوات بصفاتها، لاقتضاء ذلك تركيب الذات الإلهيّة من الوجود وغيرها، حيث كانت ذات الله تعالى شيئًا آخر موصوفًا بالوجود. وأمّا إذا كان الوجود وصفًا للوجود نفسه، باعتبار من الاعتبارات، فهو صحيح، لا إذا كان الوجود وصفًا لغير الوجود مما يسمّى "ذاتًا إلهية". فإنّ هذا محض التركيب، وهو باطل في الإله الحق. ومنزّه عنه سبحانه وتعالى. (نابلسي، وج، ٢٣، ٤)

- إنّ قوله (التفتازاني) بأنّ الوجود: "ليس بعَرَض ولا جوهر" صحيح عندنا (النابلسي). فإنّ "الوجود الحق" سبحانه ليس بعرض ولا جوهر. (نابلسي، وج، ١٣٦، ٤)

- إعلم بأنّ "الوجود الحق" سبحانه من حيث كونه ذاتًا محضًا - لا اعتبارًا مغايرة فيه أصلًا، ربما يتجلّى للعارفين به، المحقّقين له، في مشهد من مشاهده الذوقية - بمنزلة المرآة الصافية، لظهور صور المخلوقات كلها فيها، على ترتيب بديع في الظهور، من الأزل، بالتقديم والتأخير. وكذلك أيضًا، كل صورة من جميع صور المخلوقات المترتّبة في الظهور، بمنزلة المرآة الصافية لظهور الوجود الحق سبحانه فيها، من حيث كونه صفات وأسماء، هي عين الذات المحض. ولهذا لم يكن لذلك الوجود الحق سبحانه فيها صورة أصلًا. لأنّه تعالى لا صورة له. وجميع مخلوقاته كلها إنّما هي صور فقط. ولهذا أيضًا ظهر الوجود الحق سبحانه في مرايا صور المخلوقات واحدًا، لا ثاني له، من حيث كونه ذاتًا. وأمّا من حيث كونه صفات، فإنّه كثير. فهو "الحياة" في كل صورة حياة. وهو "العلم" في كل صورة علم. وهو "الإرادة" في كل صورة إرادة. وهو "القدرة" في كل صورة قدرة. وهو "السمع والبصر" في كل صورة سمع وصورة بصر. وهو "الكلام" في كل صورة كلام. وكذلك هو "النافع" في كل صورة شيء نافع. و"الضارّ" في كل صورة شيء ضارّ، إلى آخر "الأسماء الإلهية"... وكذلك كل ما نسب إلى الإله تعالى في نصوص الشريعة من "الوجه" و"اليد" و"القدم" و"النزول" و"المجيء"، وغير ذلك... وظهرت صور المخلوقات في مرآة الوجود الحق الذاتي، سبحانه، كثيرة متعدّدة مختلفة، لكثرة الصفات والأسماء الإلهية، مع وحدة الذات الإلهية. (نابلسي، وج، ١٩٥، ٤)

- إنّ الوجود الحق مظهر للخلق، والخلق مظهر للحق، فأنت مرآته وهو مرآة أحوالك. وأمّا غير الكمل فإنّه لا ينظر ولا يشهد إلّا وجهة واحدة، كل واحد وما أعطاه الحق في كشفه. فوجود الحق ووجود الخلق، أي شيء جعلته مظهرًا أو مرآة فهو كذلك. حضرة الأعيان الثابتة أو وجود الحق - تعالى - فإمّا أن تكون الأعيان الثابتة مظهرًا وهو الظاهر فيها بحكم ما هي عليه من الاستعدادات والأحكام فهو كحكم المرآة في صورة الرائي، فهو عينه وهو الموصوف بحكم المرآة، فهو الظاهر في الظاهر بأحكام المظاهر، فهو قوله:

فلا تنظر إلى الحق
وتعريه عن الخلق

أو يكون الوجود الحق - تعالى - هو عين المرآة. وأحكام الخلق وهي الأعيان الثابتة تعلّقت به تعلّقًا ظهوريًّا تعلّق صورة المرئي في المرآة، فترى الأعيان الثابتة من وجود الحق - تعالى - ما يقابلها منه، ولا ترى ما ترى من حيث ما هي المرآة عليه، فإنّما ترى من حيث ما هي عليه. فإن التجلّي في المظاهر لا يكون إلّا بصورة استعداد العبد، فلا يرى الخلق في مرآة الحق إلّا صورة نفسه، ما رأى الحق - تعالى - مع علمه أنه ما رأى صورة إلّا فيه تعالى، فهذا معنى قوله:

ولا تـنـظـر إلـى الـخـلـق
وتـكـسـوه سـوى الـحـق

فالتجلّي الذاتي في غير مظهر محسوس أو معقول أو متخيّل ممنوع. ولا حلول ولا اتحاد ولا امتزاج ولا ولا ولا... ولا شيء مما يتوهّمه القاصرون. فليس في أحد من الله شيء ولا فيه من خلقه شيء. (جزائري، مواف٣، ١١٨٤، ١٦)

وجود حق مطلق واحد

- إنّ الوجود الحق المطلق الواحد الموجود في الخارج هو الله تعالى، لا غيره، حيث قامت به السموات والأرض، وتحقّقت به كل حقيقة في المحسوسات والمعقولات، في الدنيا والآخرة. (نابلسي، وج، ١٣٧، ١٧)

وجود حقيقي

- ليس الوجود الحقيقي إلّا للحق - تعالى - وحده سبحانه، وكل ما يقال فيه سوى وغير مما يطلق عليه إسم موجود فهو في الوجود الخيالي، لا هو عين وجود الحق ولا غيره، ولا هو عين الموجودات الممكنة ولا غيرها. مثلًا الصورة المتخيّلة في المرآة ليست عين المتوجّه على المرآة ولا غيرها، ولا هي عين المرآة ولا غيرها. قال، هو سيّدنا ومولانا في هذا الكتاب: كل عين متّصفة بالوجود فهي لا هي، فالعالم كله هو لا هو، والحق الظاهر بالصورة هو لا هو، فهو المحدود الذي لا يحدّد المرئي الذي لا يرى وما ظهر هذا الأمر إلّا في الحضرة الخيالية. (جزائري، مواف٣، ١٣٠٠، ١٧)

وجود خارجي

- للحق - تعالى - ثلاثة ظلال: الظلّ الأوّل؛ هو الوجود الإضافي المسمّى بنفس الرحمن، والتعيُّن الأول، والوحدة المطلقة، والحقيقة المحمَّدية، وهو ظل مجمل غير مفصل، والظلّ الثاني؛ هو المسمّى بالتعيُّن الثاني، وبمرتبة الواحديّة والإنسان الكامل؛ وهذا الظلُّ مفصَّل تفصيلًا معنويًّا علميًّا. والظل الثالث؛ هو العالم كلّه ملكه وملكوته، المسمّى بالصور الخارجية والأعيان المفصَّلة وبالوجود الخارجي. فهي ثلاثة ظلال في مقام الفرق، وظلٌّ واحد في مقام الجمع. بل ولا ظلَّ أصلًا بالنسبة إلى الوجود كما قيل:

مـراتـب بـالـوجـود صـارت
حـقـائـق الـغـيـب والـعـيـان

ولـيـس غـيـر الـوجـود فـيـهـا
بـظـاهـر، والـجـمـيـع فـان

فالظلُّ الأوّل ظلّ الذات. والظلّ الثاني ظلُّ الأسماء والصفات، باعتبار الذات. والظلُّ الثالث ظلُّ الصفات والأسماء لا باعتبار الذات، فافهم أو سلِّم. (جزائري، مواف١، ٢٩٦، ١١)

- أصل العالم جميعه هي المعاني، ورؤيته لأعيان الأسماء هي رؤية الممكنات التي هي تعيّنات أسمائه تعالى، إذ ما في الوجود إلّا ذاته تعالى، وأسماؤه الظاهرة بوساطة تعيّناتها أو هي نفس تعيّناتها. (وإن شئت قلت بعبارة أخرى أن يرى نفسه). أي ذاته إذ ليس في الوجود الخارجي إلّا الذات، والأسماء أمور معقولة ونسب لا وجود لها في الخارج، بخلاف ما يقوله المتكلّمون من الأشاعرة. والموجودات الممكنة ليس لها وجود ثان وإنّما هي ظهور الحق لنفسه بنفسه. فكل ما سوى الله - تعالى - قد ظهر على صورة موجدة، فما أظهر تعالى إلّا نفسه. فالعالم مظهر الحق إذا اعتبر الإنسان الكامل في جملته وإلّا فليس العالم بمظهر كامل. (جزائري، مواف٣، ١٣٤١، ١٥)

وجود خاص

- معنى "الوجود الخاص" كـ"الوجود المقيّد"، بكونه وجود زيد مثلًا. ثم إنّ ذلك الوجود الخاص إن أُخذ مع المطلق بأن جعل لفظ "المطلق" قيدًا له مع بقائه مضافًا إلى زيد، فقيل عن ذلك الوجود الخاص إنّه الوجود المطلق، فإنّه يلزم تركيب الوجود المطلق حينئذٍ. وإن أخذ الوجود الخاص مجرّدًا من معروضه الذي هو زيد، ثم أخذ معه قيد المطلق، لزم احتياجه أيضًا. ومعنى قوله (التفتازاني): "ضرورة أنّه لو ارتفع المطلق"، أي: "الوجود المطلق" الذي هو المراد هنا، وهو "الموجود في الخارج" دون المفهوم الكلّي العقلي، "لارتفع كل وجود"، لأن كل الوجودات مستفادة من وجوده. (نابلسي، وج، ١٢١، ٢٤)

وجود ذات

- الإحاطة بالشيء تستر ذلك الشيء، فيكون الظاهر: المحيط لا المحاط به. فإن الإحاطة تمنع من ظهوره. ولكن لما كان الحكم للموصوف بالغيبة في الشهادة، وللموصوف بالباطن في الظاهر، وكانت أعيان العالم الثابتة، على استعدادات في أنفسها؛ حكمت على الظاهر بما تعطيه حقائقها، فتسمَّى الوجود الذات بأسمائها، واتّصف بصفاتها، ونعت بنعوتها، وكما أنّه إذا وضعت شمعة مثلًا موقدة في وسط مراية مختلفة الأشكال، من تربيع وتسديس واعوجاج واستقامة وصفاء وكدورة، فترى تلك الشمعة في المرايا بحسب صفات المرايا المتعدِّدة النعوت والصفات، فالشمعة واحدة في ذاتها، كثيرة بعدد المرايا، وهي - وإن ظهرت في كل مرآة بحسب ما هي عليه المرآة - فهي منزَّهة في حدّ ذاتها من الحلول في المرايا وعن صفات المرايا. وهي على ما هي عليه قبل الظهور بالمرايا. كذلك يقال في العلم الإلهي: الوجود الذات الظاهر بالمظاهر - وإن عددته المظاهر ونوّعته إلى ما لا يحصى من النعوت والأحوال والصفات - فهو واحد نزيه عن التلوّن والتعدّد والانقسام والحلول والاتحاد بالصور، وهو بعد الظهور بالصور كهو قبل الظهور بالصور لا يلحقه تغيير في ذاته. (جزائري، مواف٢، ٥٩٢، ١١)

وجود ذات حق

- العالَم قائم بنَفَس الله (بفتح الفاء) ونفسه ذاته، فالوجود قائم بذات الله، فلكل شيء صورة، ولتلك الصورة روح، ولذلك الروح المخلوق روح إلهي قام به ذلك الروح، فمن نظر إلى الروح الإلهي القدسي في المخلوقات قال:

أرواحها قديمة، ومن نظر إلى ما ذكرناه قال: الأرواح مخلوقة حادثة، لانتفاء قديمين. فلكل مخلوق شكل هو صورته، وروح هو معناه، وسرّ هو روح روحه، وهو الوجود الذات الحق، ولا تفاوت في الوجود، فالوجود الذي به العرش المحيط موجود، والوجود الذي به البعوضة موجودة واحد، والاختلاف في الموجودات بالوجود الواحد راجع إلى اختلاف حقائق الممكنات وصورها وأمزجتها، فليس ذلك لاختلاف في الوجود، ولا أن ثمّة وجودات متعدّدة، فإنّه أول ما صدر عن الواحد الحقيقي، ولا يصدر عن الواحد الحقيقي إلّا واحد. وصدوره ليس على طريق الخلق والإيجاد من العدم، كما توهّمه الكثير والجمّ الغفير؛ وإنّما ذلك على طريق الظهور من الغيب إلى الشهادة، ومن الإطلاق المحض إلى التقييد مع الإطلاق، ومن التجرّد عن المظاهر إلى التعيُّن بها. فهو أول ما ظهر من البطون، لا من العدم. فهو محدث عند من اتّصف به، لا في نفسه. (جزائري، مواف٢، ٦٤١، ١٤)

وجود ذهني

- أمّا الوجود الذهني، فملاحظة المؤمن لهذا النور (الحاصل للقلب) ومطالعته له. (نابلسي، وج، ٢٢٤، ٩)

وجود الشيء

- إنّ وجود الشيء غير الشيء. لأنّ الشيء لم يكن موجودًا، فصار موجودًا. ولو كان وجود الشيء عين الشيء لكان موجودًا قبل أن يكون موجودًا. وهو جمع بين متناقضين. كما أن فاعل الشيء غير الشيء. إلّا أنّ فاعل الشيء إذا كان حادثًا ينفكّ عن الشيء ولا يلازمه. وأمّا الفاعل القديم للشيء فإنه لا ينفكّ عن الشيء ويلازمه، لأنّه القيّوم عليه، كما ورد في الكتاب والسنّة من أنه تعالى قيّوم على كل شيء. (نابلسي، وج، ١٣٢، ٩)

- ما سمّيَ الحيوان حيوانًا، لكونه مختصًّا بالحياة دون الجماد والنبات، وإنما ذلك لظهور الحياة فيه بالقوّة الحسّاسة وخفائها في الجماد والنبات كما تقدّم. فالحياة في كلّ موجود، لأنّ وجود الشيء عين حياته. فإذا كان الموجود موجودًا لنفسه؛ فحياته تامّة. وليس إلّا الحق - تعالى - . وحياة ما سواه حياة إضافية، فهي حياة غير تامّة. لأنّ المخلوقات جميعها موجودة للحق - تعالى - لا لأنفسها، لكنها متفاوتة في الحياة. فمنهم من ظهرت فيه الحياة على صورتها التامة، وهو الإنسان الكامل، ويلتحق به الملائكة المهيمون، والعقل الأول والنفس الكلّية، ومنهم من ظهرت فيه الحياة على صورتها، لكن غير تامّة، وهو الإنسان الحيوان والملك والجنّ. ومنهم مَن ظهرت فيه الحياة لا على صورتها، وهو ما عدا الحيوان. ومنهم مَن بطنت حياته كالجماد والمعدن والمعاني. (جزائري، مواف٢، ٧١٥، ٢٥)

وجود صرف

- إنّ "الوجود الصرف" الذي قامت به السموات والأرض، وقامت به جميع الصور، المحسوسات والمعقولات، لا تدركه الأبصار ولا البصائر، لأنّ الأبصار والبصائر من جملة الصور القائمة به، فلا تدرك إلّا مثلُها: صورًا من المعاني والمحسوسات. وليس المعاني والمحسوسات هي الوجود

الصرف، فإنّ الوجود الصرف منزّه عن جميع الصور والمعاني. (نابلسي، وج، ١١٤، ٦)

- إنّ هذه الموجودات المحسوسة والمعقولة، إمّا أن يكون لها وجود هي قائمة به وسمّيت موجودات بإضافتها إليه، أو لا يكون لها وجود كذلك. فإن لم يكن لها وجود فمن المحال أن تسمّى موجودات لنفسها، وقد كانت معدومات، فصارت موجودات، في الحسّ والعقل. وإن كان لها وجود هي قائمة به، فذلك الوجود لا يخلو: إمّا أن يكون مستغنيًا عنها في كونه وجودًا، وهي كلها مفتقرة إليه في كونها موجودات، أو لا يكون كذلك. فإن لم يكن مستغنيًا عنها، ولا هي مفتقرة إليه، فليس هو بوجود أصلًا، لأنّها ما سمّيت "موجودات" إلّا لقيامها بالوجود، وافتقارها إليه، وهو مستغن عنها في كونه وجودًا. وهي كلها مفتقرة إليه في كونها موجودات. وليس مَعَنَا مَنْ هذا وصفه إلّا الله تعالى. فالله تعالى هو الوجود الصرف. (نابلسي، وج، ١٣٠، ١٨)

- إنّ جميع الموجودات لولا ملازمة فاعليّة الله تعالى لذواتها وجميع صفاتها وأحوالها، وملازمة قيوميته عليها، لما كانت موجودات أصلًا. فحينئذٍ دوام تجلّيه عليها بالفاعليّة والقيومية هو الذي اقتضى ظهوره بها لها. وهو الوجود الصرف، كما قدّمناه، وهي العدم الصرف. ولهذا السرّ كانت الموجودات موجودات عند العقل، لا في التحقيق. (نابلسي، وج، ١٣٢، ١٩)

- إنّه تعالى تجلّى بذاته، من حيث أنّ ذاته هي "الوجود الصرف" الذي هو مجموع اعتبارات له تعالى منه تعالى، أزلًا وأبدًا. تسمّى ذاته بسبب تلك الاعتبارات المذكورة صفات له وأسماء لا يبلغها الإحصاء. (نابلسي، وج، ١٩٦، ١٠)

- ذاته تعالى هي "الوجود الصرف". وكل ما عداها مراتب لها، واعتبارات فيها، وإضافات إليها. فلا وجود إلّا الوجود الحق المطلق الحقيقي. وما سواه عدم محض، قائم بالوجود المذكور، متعيّن به، ثابت بإثباته. وليس فيه من الوجود ولا رائحة الوجود أصلًا. وإنّما الوجود الحق المذكور هو المتجلّي بجميع ذلك لنفسه بنفسه في نفسه. وهذا هو مشهد الكاملين المحقّقين من أهل الله تعالى، من حيث هم كاملون محقّقون في المعرفة الإلهيّة. (نابلسي، وج، ٢١٩، ٧)

وجود طبيعي

- إنّ للوجود الإنسانيّ في هذه الحياة الدنيا ثلاثة أدوار متوالية يأخذ بعضها بأطراف بعض - الأوّل دور الفطرة وهو الوجود الطبيعيّ - والثاني دور الاجتماع وهو الحالة المدنيّة - والثالث دور السياسة وهو موضوع كلامنا في هذا المقام - فالمرء يوجد ساذجًا فطريًّا يلتمس الغذاء والمبيت وسائر الحاجات الطبيعيّة ممّا تصل يد إمكانه إليه، ثمَّ يدفعه الحرص على الذات إلى حفظ النوع، وتلجئه كثرة الحالمات إلى طلب الإعانة، فيتألّف ويجتمع فيصير مدنيًّا، ثمَّ يتقدّم في هذه المرتبة فينظر في شؤون نفسه، ويهتمُّ بأحوال جنسه، فيصير سياسيًّا وهو الإنسان المدنيّ الكامل الحقوق والواجبات. (إسحق، درر، ٢٠٢، ٣)

وجود ظاهر

- يرى (إبن عباس) أنّ الوجود الظاهر الواحد

الحق حقيقة قائمة بنفسه، لا تتجزّأ ولا تتبعّض، ولا تحلّ في شيء من الحوادث الممكنة، ولا يحلّ فيها شيء من ذلك، ولا تتّحد بشيء من الحوادث الممكنة، ولا يتّحد بها شيء منها، وهي حقيقة الواجب القديم، سبحانه وتعالى. ويرى أنّ ذلك الظهور هو التجلّي بكل شيء من غير مماسة لشيء، ولا مباينة له. وهذا هو معنى ما تقوله العارفون من أنّ الوجود الحق هو الله سبحانه وتعالى. (نابلسي، وج، ٦٢، ٨)

وجود عام

- "الوجود، في حق الحق، عين ذاته، وفي من عداه أمر زائد على حقيقته. وحقيقة كل موجود عبارة عن نسبة تعيُّنه في علم ربّه أزلًا. ويُسمّى في اصطلاح المحقّقين من أهل الله "عينًا ثابتة"، وفي اصطلاح غيرهم "ماهيّة" و"المعلوم المعدوم" و"الشيء الثابت"، ونحو ذلك...". "والحق سبحانه، من حيث "وحدة وجوده"، لا يصدر عنه إلّا واحد، لاستحالة إظهار الواحد - وإيجاده من حيث كونه واحدًا - ما هو أكثر من واحد. لكن ذلك الواحد، عندنا، هو "الوجود العام" المفاض على أعيان المكوَّنات، ما وجد منها وما لم يوجد، مما سبق العلم بوجوده". "وهذا الوجود مشترك بين "القلم الأعلى" الذي هو أوّل موجود، المُسمّى أيضًا بـ"العقل الأول"، وبين سائر الموجودات؛ ليس كما يذكره أهل النظر من الفلاسفة. فإنّه ماثم، عند "المحقّقين" إلّا الحق، والعالم. والعالم ليس بشيء زائد على حقائق معلومة لله أولًا، متّصفة بالوجود ثانيًا. "والحقائق من حيث معلوميتها، وتعيّن صورها في علم الحق الذاتي الأزلي، يستحيل أن تكون مجعولة، لاستحالة قيام الحوادث بذات الحق، ولاستحالة أن يكون الحق ظرفًا لما سواه، أو مظروفًا، ولمفاسد أخر لا تخفى على المستبصر. فلهذا لا توصف بـ"الجعل" عند "المحقّقين" من أهل الكشف والنظر أيضًا. إذ المجعول هو الموجود. فما لا وجود له لا يكون مجعولًا...". (نابلسي، وج، ١٤٢، ١٩)

وجود عيني

- لا ريب أنّ الوجود العيني لكل شيء هو الأصل، وباقي الموجودات فرع تابع. فالوجود العيني للإيمان هو النور الحاصل للقلب، بسبب ارتفاع الحجاب بينه وبين الحق. وهذا النور قابل للشدّة والضعف والازدياد والنقص. (نابلسي، وج، ٢٢٤، ٢)
- إنّه تعالى نفى الاختيار عن مخلوقاته فيما هم فيه مختارون له فهم مجبورون على الاختيار فيما يختارون ويشاؤون: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ (الإنسان: ٣٠). وما تشاؤون شيئًا من الأشياء التي تتعلّق بها مشيئتكم إلّا أن يشاء الله مشيئتكم إيّاها واختياركم لها، وذلك في مرتبة الإيجاد العيني الحسّي أنّ الله كان عليمًا، أي وجد الله، فليست بكان الناقصة عليمًا بأعيانكم في العدم الثبوتي والاستعداد الذاتي الكلّي، وبما تطلبه من النعوت والأحوال إذا صارت موصوفة بالوجود العيني الحسّي، فإنّ حضرة الثبوت في العلم لا تركيب فيها وإنّما كل عين ناظرة إلى نعوتها وأحوالها من غير حمل ولا تركيب، حكيمًا يعطي كل ذي حق حقَّه، ويوفي كل مستحقّ ما استحقّه، مما يطلبه لسان استعداده وخلقه. أعطى كل شيء خلقه في مرتبة الوجود العيني الحسّي، وهو عبارة

عمّا تطلبه الأعيان الثابتة طلبًا ذاتيًّا استعداديًّا من الربّ - تعالى - لايم مرتبة الحسّ أولًا ولو أعطاها على فرض المحال غير ما اختارته في ثبوتها، واستعدّت له ما قبلته، ولا يكون هذا أصلًا، فجميع ما يصدر من المخلوقات بالاختيار في الظاهر فهم مجبورون فيه على الاختيار في مرتبة الحسّ والوجود العيني، لا في الباطن والثبوت. وأمّا ما يصدر عنهم مما لا اختيار لهم فيه ظاهرًا، فالجبر فيه ظاهر كحركة المرتعش مثلًا، والمراد بالجبر الجبر على الاختيار والإرادة كما ذكرنا لا الجبر الذي هو حمل المخلوق على الفعل مع وجود الاباية من المخلوق، فإنّه غير مناف لنسبة الفعل إلى المخلوق. (جزائري، مواف٣، ١٠٩٠، ٢٠)

- مسألة القدرة، قال الإمام الجيلي - رضي الله عنه - في باب القدرة ما نصّه: والقدرة عندنا إيجاد المعدوم خلافًا لمحيي الدين بن العربي فإنّه قال إنّ الله لم يخلق الأشياء من العدم وإنّما أبرزها من وجود علمي إلى وجود عيني، وهذا الكلام وإن كان له وجه في العقل يشتدّ إليه على ضعف فاني أنزّه ذلّي أن أعجزه في قدرته عن اختراع المعدوم وإبرازه من العدم المحض إلى الوجود المحض. واعلم أنّ ما قاله الإمام غير منكور، لأنّه أراد بذلك وجود الأشياء في علمه أولًا، ثم لما أبرزها إلى العين كان هذا الإبراز من وجود علمي إلى وجود عيني، وفاته أنّ حكم الوجود للّه في نفسه قبل حكم الوجود لها في عالمه، فالموجودات معدومة في ذلك الحكم ولا وجود فيه إلّا للّه - تعالى - وحده. ولهذا صحّ له القدم وإلّا لزم أن تسايره الموجودات في قدمه على كل وجه ويتعالى عن ذلك. فحصل من هذا أنّه أوجدها في علمه من عدم، بمعنى أنّه يعلمها في علمه موجودة عن عدم، فليتأمّل، ثم أوجدها في العين بإبرازها من العلم، وهي في أصلها موجودة من العدم المحض. واعلم أن علم الحق لنفسه وعلم علمه لمخلوقاته علم واحد. فبنفس علمه بذاته يعلم مخلوقاته، لكنها غير قديمة لقدمه، لأنه يعلم مخلوقاته بالحدوث، فهي في علم محدثة الحكم في نفسها، مسبوقة بالعدم في عينها، وعلمه قديم غير مسبوق بالعدم. (جزائري، مواف٣، ١١٢٦، ٢٣)

- التحقيق هو أنّ وجود الأشياء في الخارج موقوف على توجُّه بإرادة وأمر بكلام، وأنّ لها وجودًا علميًّا، ولذلك صحّ التوجُّه عليها والأمر لها بالكون العيني، كما أخبر، خبّرنا تعالى بذلك في كتابه وعلى لسان رسوله، ولذا هي قديمة باعتبار أنّها معلومة العلم القديم، إذ يستحيل علم ولا معلوم كما يستحيل علم ولا ذات. فمعلومات العلم القديم قديمة له محدثة لأنفسها بذواتها، وعلمه تعالى محيط بكلّ شيء حالة عدم وإمكانه فلا يكون في الوجود العيني إلّا ما تعلّق به العلم في الوجود العلمي، حذو النعل بالنعل، لا تنقص ذرّة ولا تزيد ذرّة. (جزائري، مواف٣، ١٣٠٧، ١٧)

وجود في الخارج

- إنّنا إذا أطلقنا القول بأنّنا نحن الحق - تعالى - ، من جهة وجودنا فإنه لا وجود لنا إلّا وجوده لا قديمًا ولا حادثًا، فنحن هو، إذ "نحن" عبارة عن الموجود الذات الظاهر بأحوال أعياننا الثابتة في العلم أزلًا وأبدًا، فمسمّى الممكن المخلوق - كان ما كان - ليس هو إلّا الوجود الحقّ متعيّنًا بأحوال ذلك المخلوق المسمّى حيوانًا أو إنسانًا أو ملكًا أو غير ذلك،

مع عدم عين ذلك المخلوق بالنسبة إلى الوجود، المسمَّى بالوجود في الخارج. (جزائري، مواف٢، ٧٥٦، ١٥)

وجود لفظي

- أمّا الوجود اللفظي، فخلاصته ما اصطلح عليه الشارع: شهادة أن لا إله إلّا الله، وأن محمدًا رسول الله. ولا يخفى أن مجرّد التلفّظ بقولنا: "لا إله إلّا الله محمد رسول الله" من غير النور المذكور (الحاصل للقلب)، لا يفيد. كما لا يفيد العطشان التلفّظ بالماء. (نابلسي، وج، ٢٢٤، ١٠)

وجود الماهية العقلي

- قال "الأصفهاني" في شرح طوالع القاضي البيضاوي رحمهما الله تعالى: "واعتبار الماهيّة منفردة عن الوجود إنّما هو في العقل، لا بأن تكون الماهيّة منفكّة عن الوجود في العقل - فإن كونها في العقل: وجودها العقلي، كما أن الكون في العين: وجودها العيني - بل بأنّ العقل من شأنه أن يعتبر الماهيّة وحدها، من غير ملاحظة وجود أو عدم. وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبارًا لعدمه. فإذن، اتّصاف الماهيّة بالوجود أمر عقلي. فالماهيّة إنّما تكون قابلة للوجود في العقل، فلا يمكن أن تكون فاعلة للوجود عند وجودها في العقل". - انتهى. فالفاعل للماهيّة حينئذٍ هو الوجود المطلق الخارجي، بطريق تجلّيه عليها بها. (نابلسي، وج، ١٣٠، ٢)

وجود الماهية العيني

- قال "الأصفهاني" في شرح طوالع القاضي البيضاوي رحمهما الله تعالى: "واعتبار الماهيّة منفردة عن الوجود إنّما هو في العقل، لا بأن تكون الماهيّة منفكّة عن الوجود في العقل - فإن كونها في العقل: وجودها العقلي، كما أن الكون في العين: وجودها العيني - بل بأنّ العقل من شأنه أن يعتبر الماهيّة وحدها، من غير ملاحظة وجود أو عدم. وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبارًا لعدمه. فإذن، اتّصاف الماهيّة بالوجود أمر عقلي. فالماهيّة إنّما تكون قابلة للوجود في العقل، فلا يمكن أن تكون فاعلة للوجود عند وجودها في العقل". - انتهى. فالفاعل للماهيّة حينئذٍ هو الوجود المطلق الخارجي، بطريق تجلّيه عليها بها. (نابلسي، وج، ١٣٠، ٣)

وجود محض

- إنّ ذات الحق تعالى هو الوجود المحض المجرّد عن الماهيّة العدميّة القائم بذاته المتعيِّن بذاته الجامع لجميع الكمالات لذاته الغني بذاته عن العالمين، وكونه تعالى متعيِّنًا بذاته يقتضي صحة ظهوره أي صورة شاء من غير منافاة للتنزيه، لأنّ تجلّيه في مظهر متعيِّن بتعيُّن زائد لا يُغيِّر تعيُّنه الذاتي لأنّ ما بالذات لا يزول، وكلّما لم يكن مغيّرًا لم يكن منافيًا للتنزيه بليس كمثله شيء، لأنّه تعالى لكونه غنيًّا عن العالمين لا يتقيّد بشيء من الصور التي يتجلّى فيها، فليس شيء من لوازم ذاته، فلا يشبه بشيء من المخلوقات لأنّ كل مخلوق له صورة معيّنة اقتضاها الاستعداد الذاتي لماهيّته، فيتقيّد بمقتضى الاستعداد الذاتي، والله تعالى سبحانه لا يتقيّد بشيء من الصور فلا يشبه ما يتقيّد بصورة معيّنة فليس كمثله شيء في عين المتجلّي في الصورة، وقد ثبت بالنقل المتواتر

أنّ الله سبحانه وتعالى يتجلّى في الصورة. (كوراني، كه، ٢٥، ١)

- إعلم بأنّ الله تعالى من حيث هو لا تدركه العقول والأفكار، ولا تتصوّره النفوس، ولا تحصره البصائر والأبصار، لأنّه سبحانه هو "الوجود المحض". والوجود المحض لا يمكن إدراكه بوجه من الوجوه أصلًا. وإنّما "الإدراك" يقع على الصور المحسوسة والمعقولة، التي هو يصوّرها ويتجلّى بها للحسّ والعقل. كما أنّ الحسّ والعقل من بعض صوره - سبحانه - التي تجلّى بها وظهر. ولو أجهد الإنسان كل الجهد أن يدرك الوجود ما أدركه، وإنّما يقع إدراكه على ما تصوّره في خياله، وقال إنّه هو الوجود، وإنّما هو صورة من صور الوجود. فلو تصوّر أن شيئًا من الأشياء تجرّد عن الوجود، فإنّ ذلك الوجود الذي تصوّره وجرّده عن ذلك الشيء صورة أيضًا. وهكذا فالعاقل لا يطمع في تحصيل العلم بالوجود الحق سبحانه. ولهذا نقل عن أبي القاسم "الجنيد" رضي الله عنه أنه كان يقول: "والله والله ما عرف الله إلّا الله". (نابلسي، وج، ٢٢١، ٦)

- الله تعالى أقرب إلى كل شيء من نفس ذلك الشيء، لأنه تعالى هو "الوجود"، كما ذكرنا. والوجود أقرب إلى كل شيء من نفسه. والله تعالى غني عن كل شيء، لأنّه تعالى هو الوجود. ولا شكّ أنّ الوجود غني عن كل شيء. إذ لا احتياج للوجود إلى ما هو قائم به من جميع صور الأشياء المحسوسة والمعقولة. وكل شيء مفتقر إلى الله تعالى ومحتاج إليه، لأنّه تعالى هو الوجود. وكل شيء مفتقر إلى الوجود، ومحتاج إليه ليظهر بالوجود. والوجود ظاهر بنفسه، لا بشيء من الأشياء أصلًا. لأنّ الوجود هو الكاشف عن الأشياء العدمية، والمتجلّي بها، والمظهر لها. والأشياء كلها، ليست هي الكاشفة عنه، ولا المظهرة له، بخلاف ما يقع في الأوهام القاصرة من أنّها تسمّى مظاهر له، باعتبار أنّها أظهرته. وإذا كانت كلها أمورًا عدميّة، هو وجودها المضاف إليها في نظر العقل، لا في التحقيق، فكيف المعدوم يكشف عن الموجود ويظهره، لما تقدّم من أنّه غني عنها وهي مفتقرة إليه؟ وإنما تُسمّى "مظاهر" لأنّه أظهرها أولًا، ثم هي أظهرته ثانيًا. ولو كان الله تعالى "شيئًا له وجود"، لكان مركّبًا من الشيئيّة والوجود، ولكان مشابهًا للأشياء. فإنّها كلها أشياء لها وجود. ولكان مفتقرًا إلى الوجود، كما أن الأشياء مفتقرة إلى الوجود. وإنما المقطوع به من غير شكّ أنّه سبحانه وتعالى هو الوجود المحض، كما ذكرنا. والله تعالى "واحد أحد"، لأنه الوجود المحض، والوجود المحض "واحد أحد". وإنّما الكثرة والتعدّد في الأشياء القائمة به، التي هي موجودة به. والله تعالى قيّوم على كل شيء، لأنّه سبحانه هو الوجود. والوجود قيّوم على كل شيء. وكل شيء به "شيء"، لا بنفسه. والشيء من نفسه عدم. وإنّما هو موجود من جهة "قيومية الوجود" عليه. والله تعالى ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ (الإخلاص: ٣) لأنه الوجود. والوجود لم يلد، ولم يولد، لأن كل ما عداه من الأشياء عدم في نفسها. وإنّما هي موجودة بالوجود. فكيف يتولّد الوجود منها أو يتولّد منه شيء منها؟ وإنّما نسمّيه "الوجود" للإيضاح

والتفهيم والتقريب والتعليم. (نابلسي، وج، ٢٢٣، ٧)

وجود محض مطلق

- إذا قيل: الوجود هو الذات المتعيِّن تعيينًا أصليًّا، أي غير نسبي؛ فالمراد به الوجود المحض المطلق، وهو اعتبار الذات، لا بشرط هذا. أي اعتبار الذات مقيَّدة بغير معين، بل تقييد مطلق. وهذه المرتبة تستلزم الوجود المقيَّد. (جزائري، مواف٢، ٦٠٠، ٣)

وجود مطلق

- ذكر "الشيخ الأكبر" رضي الله عنه في كتابه الفتوحات المكّية، في "الباب الثاني عشر وثلاثمائة" قال: "إعلم أنّ المعلومات ثلاثة لا رابع لها. وهي: "الوجود المطلق" الذي لا يتقيّد، وهو وجود الله تعالى، الواجب الوجود لنفسه. والمعلوم الآخر: "العدم المطلق" الذي هو عدم لنفسه، وهو الذي لا يتقيّد، وهو المحال. وهو في مقابلة الوجود المطلق، حتى لو اتّصفا بحكم الوزن عليهما لكانا على السواء. وما من نقيضين متقابلين إلّا وبينهما فاصل، فإنّه يميّز كل واحد عن الآخر، وهو المانع أن يتّصف أحدهما بصفة الآخر. وهذا الفاصل الذي بين الوجود المطلق والعدم المطلق هو "البرزخ الأعلى": له وجه إلى الوجود، وله وجه إلى العدم. فهو يقابل كل واحد من المعلومين بذاته، وهو المعلوم الثالث. يعني هو "الإمكان المطلق". وفيه جميع الممكنات. وهي لا تتناهى. كما أن كل واحد من المعلومين لا يتناهى". (نابلسي، وج، ٧٥، ٢٤)

- إعلم أنّ "الوجود المطلق" الذي ينكر أهل النظر من المتكلّمين وجوده في الخارج، ويقولون: "إنّه وجود كلّي عقلي، لا وجود له في الخارج عن العقل إلّا في ضمن جزئيّاته، مثل بقيّة الكلّيات المعقولة. وهو مشترك في الخارج بين وجودات الأشياء وبين وجود الواجب"، ويقولون: "إنّه مقول على جزئيّاته الخارجيّة كلها بالتشكيك، لأنّها غير متساوية الأفراد في صدقه عليها" لا ننكره نحن ولا غيرنا من العقلاء، إذ هو مفهوم عقلي لا وجود له إلّا في العقل. وليس هو مرادنا بقولنا: إن وجود الواجب هو الوجود المطلق. وإنّما مرادنا أن الذي سمّوه "وجودًا جزئيًّا في الخارج من جزئيات الوجود المطلق الكلّي العقلي"، هو عندنا "الوجود المطلق" في الشرع. فقد اعتبر أهل النظر من المتكلّمين فيه أنّه "جزئيّ خارجي". واعتبروا فيه قيد "الوجوب". كما اعتبروا في بقيّة الجزئيّات الخارجيّة قيد "الإمكان"، عقلًا، تغليبًا لاعتبار العقل على اعتبار الشرع. ونحن غلّبنا اعتبار الشرع على اعتبار العقل. ونظرنا إلى جهة أنه وجود مطلق. والمتكلّمون إنما غلبوا اعتبار العقل على اعتبار الشرع، تمسّكًا منهم بجانب العقل وترجيحًا له على جانب الشرع. (نابلسي، وج، ١١٧، ١٣)

- الدليل، على أنّ ذلك الجزئيّ الخارجي الذي هو "وجود الواجب" عند المتكلّمين، أنّه هو "الوجود المطلق" في اعتبار ترجيح جانب الشرع، بيانه أنّ نقول: إنّهم حيث اعتبروا، في تسميتهم له: "جزئيًّا"، قيد وجوبه حتى يتميّز عن بقيّة الجزئيات الممكنة، فإن "قيد وجوبه"، عندهم كناية عن كون وجوده من نفسه، لا من غيره! على معنى أن ذاته اقتضت

وجوده. أي: هو موجود بنفسه، لا بسبب من الأسباب، فذلك القيد هو نفس الإطلاق في حقّه تعالى، عندنا، حيث لم يعتبر فيه كون وجوده مستفادًا من غيره. (نابلسي، وج، ١١٩، ٢٣)

- إنّ الوجود الذي لا يماثله شيء، ولم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوًا أحد، لا شكّ أنه "وجود مطلق" بالنظر إلى وجودات الأشياء التي يماثل بعضها بعضًا، وتلد وتولد، ولها أكفاء من بعضها لبعض. فإلغاء هذا "الإطلاق الشرعي" بالكلّية، والحكم عليه بأنه "قيد" لوجود الواجب، بحيث صار الواجب، باعتباره، "مقيّدًا"، حتى صار مماثلًا لوجودات الأشياء المقيّدة، في اعتبار كونه مقيّدًا. وصار وجود الواجب، ووجودات الأشياء كلها متساوية في كونها مقيّدات بقيود مختلفة، وفي دخولها تحت ذلك المفهوم الكلّي العقلي المسمّى بـ"الوجود المطلق"، عندهم. إنما ذلك كله مصادمة للشرع، وردّ له، ونصرة لاعتبار النظر العقلي على اعتبار النظر الشرعي. وما ذلك من صنيع أهل الإيمان. (نابلسي، وج، ١٢٠، ١٤)

- إن قال قائل: "الوجود المطلق" لا يكون إلّا كلّيًا، فلو كان "واجب الوجود" أيضًا وجودًا مطلقًا، لزم أن يكون كليًا، فيلزم تعدّد الكلّي؛ والكلّي لا يتعدّد". قلنا: لا تعدُّد في الكلّي أصلًا. فإنّ الكلّي أمر اعتباري، عقلي. وإنّما يطلق الكلّي على الوجود المطلق، باعتبار ما يفهم من لفظ الوجود المطلق، من حيث كلية مفهوم هذا اللفظ في العقل، لا في الخارج. ويبقى الوجود المطلق إسمًا لوجود الواجب الذي في الخارج بالنسبة إلى وجودات الأشياء. فقيد الواجب هو معنى قيد المطلق، عندنا، كما هو مقتضى الشرع. فـ"الموجود المطلق الخارجي" موجود في الشرع، وغير موجود في العقل، لأنّ العقل، يعتبر إطلاقه قيدًا، ويسمّيه "الوجوب" ليميّزه عن قيود بقيّة الجزئيات، وهي: "الإمكان". والشرع هو الأحقّ أن يتبع دون العقل. فالوجود المطلق حينئذٍ له معنيان: أحدهما هو "المفهوم الكلّي العقلي"، ولم يقل أحد من الناس أصلًا بأنّه هو "واجب الوجود"، والثاني: هو "واجب الوجود" الذي تعتبر أهل النظر من المتكلّمين "قيد وجوبه" فيسمّونه "وجودًا جزئيًا" من جزئيات ذلك المفهوم الكلّي العقلي. ويرجّحون فيه اعتبار جهة العقل على اعتبار جهة الشرع، بل يردون ولا يقبلون فيه اعتبار جهة الشرع الوارد بإطلاقه، كما قدّمناه. (نابلسي، وج، ١٢١، ١٠)

- إنّ الأشياء كلّها من حيث هي "ماهيّات": محسوسات ومعقولات، لا وجود لها في نفس الأمر، "ولا شمّت رائحة الوجود" أصلًا، غير تجلّي وانكشاف ذلك الوجود المطلق الواحد الحق الخارجي بها لها. وإنّما الإدراك العقلي حاكم عليها بالوجود بسبب ذلك التجلّي المذكور. ولولا أنّ العقل يرى ذلك الوجود المطلق حيث تجلّى له وانكشف لما أمكنه أن يضيفه إلى نفسه، وإلى غيره، فيحكم بأنّ الأشياء موجودات به، ولكنّه لا يعلم بذلك الذي يراه. فإنّ الوجود المطلق الحق "يُرَى ولا يُعْلم" لإطلاقه وعدم حصره، كما أخرج "الديلمي" في مسند الفردوس عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: رأيت ربّي، عزّ وجلّ، ليس كمثله

شيء". فقد رآه صلّى الله عليه وسلّم من غير أن يكون مشابهًا لشيء من الأشياء. وإذا عُلم فإنّما يُعلم من حيث "أسماؤه وصفاته". (نابلسي، وج، ١٢٩، ١٥)

- كينونة الحق فيه كناية عن تعيُّنه بالحق مع ما هو فيه من جميع الأحوال المترتِّبة. وليس هو في الحق سبحانه، بل الحق فيه، كما ورد، بتعيينه له بعلمه تعالى الذي هو "الوجود المطلق". فالوجود المطلق معيَّن له، ولكل شيء منه، إلى الأبد. وهذه هي الكينونة الأولى للحق تعالى. (نابلسي، وج، ١٨٥، ١٣)

- حقيقة الوجود المُقيّد؛ هو الذات المتعيّن تعيُّنًا نسبيًّا، والتعيُّن غيب محض في الذات المتجرِّدة. فإذا اقتضت ظهورها بتعيُّنها به؛ صار ما كان هو الذات العدم، هو الذات الوجود، وما كان غيبًا تعيّنًا ومظهرًا، فظهور المعدوم من العدم هو تعيُّن الذات الوجود. وتسمّى الذات عند هذا الاقتضاء: "الذات الوجود" وتُسمّى القضايا "موجودات" و"مراتب" فالوجود المطلق، عندما يتجلّى على أعيان الممكنات، وتنصبغ بنوره وينصبغ بأحكامها؛ يصير وجودًا مقيّدًا بالنسبة إلى الممكن، مع إطلاقه حالة تقييده بها، فهو المطلق المقيَّد، المتجرِّد المتعيِّن. قوله "الله" بدل بعض من كلٍّ، باعتبار كون الذات مادّة الوجود والعدم، وبدل شيء من شيء باعتبار كون الوجود عين الذات، وهو هنا إسم الذات الوجود المطلق، كما أن "الرحمن" إسم الذات، باعتبار الوجود المنبسط على أعيان الممكنات الثابتة. (جزائري، مواف٢، ٥٣٨، ٥)

- أمّا الوجود المطلق فهو على إطلاقه، لأنّه لو تقيّد، انقلبت حقيقته، وقلب الحقائق محال، ومع هذا فالوجود المطلق عين الوجود المقيَّد، لا فرق بينهما إلّا بالإطلاق والتقييد. (جزائري، مواف٢، ٥٩١، ٤)

وجود مطلق خارجي

- ذكر الشيخ العارف بالله "عبدالرحمن الجامي" رحمه الله تعالى في رسالته الدرة الفاخرة، حيث قال في تحقيق إثبات الوجود المطلق الخارجي، وصدور الأشياء عنه: "لا شكّ أنّ مبدأ الموجودات موجود، فلا يخلو: إمّا أن يكون حقيقة الوجود أو غيره. لا جائز أن يكون غيره ضرورة احتياج غير الموجود في وجوده إلى غير هو الوجود، والاحتياج ينافي الوجوب، فتعيّن أن يكون حقيقة الوجود. فإن كان مطلقًا ثبت المطلوب، وإن كان متعيّنًا يمتنع أن يكون التعيُّن داخلًا فيه، وإلّا تركّب الواجب، فتعيّن أن يكون خارجًا. فالواجب محض ما هو الوجود، والتعيُّن صفة عارضة له. فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون التعيُّن عينه؟ قلتُ: إن كان التعيُّن بمعنى ما به التعيُّن، يجوز أن يكون عينه، لا يضرّنا. فإنّ ما به تعيُّنه إذا كان ذاته ينبغي أن يكون هو في نفسه غير متعيِّن، وإلّا تسلسل. وإن كان بمعنى التشخُّص لا يجوز أن يكون عينه، لأنّه من "المعقولات الثانية" التي لا يحاذي بها أمر في الخارج". (نابلسي، وج، ١٤٠، ٢٣)

وجود مطلق الذي في الخارج

- إنّ وجود الواجب الذي اعتبره المتكلّمون جزئيًّا من جزئيّات الوجود الكلّي العقلي، لا يخلو أيضًا: إمّا أن يكون مشابهًا لشيء من جميع ما عداه من وجودات الحوادث المستفادة منه،

فيكون حادثًا مثلها، ويلزم الدور أو التسلسل، وهما باطلان. وإمّا أن يكون غير مشابه لشيء من وجودات الحوادث المستفادة منه، فهو الوجود المطلق حينئذٍ عن قيود المشابهة لوجود كل شيء. فثبت بالبرهان العقلي أنّ الواجب تعالى هو "الوجود المطلق الذي في الخارج"، دون الوجود المطلق الكلّي العقلي. (نابلسي، وج، ١٢٧، ١٩)

وجود مقيّد

- أمّا الكلام في الوجود المقيّد فهل ماهيّته أعراض فيه أو هو عَرَض فيها يصحّ القولان؛ وعلى كل حال لا يخرج عن كونه عينها إذ لا زائد عليه؛ وإن كثر وتعدّد فالماهيّات أعراض والوجود عَرَض. وأيّ قام الآخر لزم قيام العَرَض وبالعَرَض وليس بممتنع في القدرة الإلهية، ولزوم التسلسل بذلك إمكانًا لا يقتضي وجوده عيانًا، ولا شكّ أنّ العرض يتجدّد في كل زمان ويتبدّل في كل أوان؛ والوجود الحادث العرض أثر من آثار الوجود القديم قائم بالوجود القديم، ولكن ليس مثل قيام العرض بالجسم بحيث يحلّ فيه كالعلم بالعالم والبياض بالقرطاس؛ وقد خلق الله تعالى ذلك مثالًا له مضروبًا لقيام الحوادث به تعالى قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَـٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٣) فإن كنت من العاملين فاعقل المثال. (نابلسي، رت، ٤١، ١)

- حقيقة الوجود المُقيّد؛ هو الذات المتعيّن تعيّنًا نسبيًّا، والتعيُّن غيب محض في الذات المتجرِّدة. فإذا اقتضت ظهورها بتعيُّنها به؛ صار ما كان هو الذات العدم، هو الذات الوجود، وما كان غيبًا تعيّنًا ومظهرًا، فظهور المعدوم من العدم هو تعيُّن الذات الوجود. وتسمّى الذات عند هذا الاقتضاء: "الذات الوجود" وتُسمّى القضايا "موجودات" و"مراتب" فالوجود المطلق، عندما يتجلّى على أعيان الممكنات، وتنصبغ بنوره وينصبغ بأحكامها؛ يصير وجودًا مقيّدًا بالنسبة إلى الممكن، مع إطلاقه حالة تقييده بها، فهو المطلق المقيَّد، المتجرِّد المتعيِّن. قوله "الله" بدل بعض من كلٍّ، باعتبار كون الذات مادّة الوجود والعدم، وبدل شيء من شيء باعتبار كون الوجود عين الذات، وهو هنا إسم الذات الوجود المطلق، كما أن "الرحمن" إسم الذات، باعتبار الوجود المنبسط على أعيان الممكنات الثابتة. (جزائري، مواف٢، ٥٣٧، ٢٥)

- الوجود المقيّد بالموجودات العلمية، وهي الأعيان الثابتة المعدومة في الخارج وبالموجودات الخارجية محصور في الظهور بالممكنات الثابتة العلمية والخارجية. (جزائري، مواف٢، ٥٩١، ٢)

- إذا قيل: الوجود هو تعيُّن الذات تعيّنًا نسبيًّا؛ فالمراد به: الوجود المقيّد. وتستلزم هذه المرتبة العدم المقيَّد، وهو اعتبار الذات بشرط لا هذا، أي اعتبار الذات متجرِّدة عن شيء، بالنسبة إلى تعيّنها بشيء. (جزائري، مواف٢، ٦٠٠، ٦)

وجودات

- الموجود العيني: مرتبة الذات، والوجود العلمي: مرتبة الصفات، والوجود القولي: مرتبة الأفعال، والوجود الرقمي: مرتبة الانفعالات. وهذه الأربع وجودات هي

صورة الحق، وقد خلق الله تعالى آدم مشتملًا على هذه الصورة. (نابلسي، أش، ٨٢، ٩)

وجودات الأشياء

- ثم ننظر أيضًا في وجودات الأشياء، فنقول: إمّا أن تكون عين ذواتها، أو زائدة على ذواتها. فإن كانت وجوداتها عين ذواتها كما هو مذهب "الأشعري"، ومن تابعه، فلا يخلو: إمّا أن تكون وجوداتها مستفادة من وجود الواجب، أو من غيره، أو من نفسها؛ وهذان الوجهان الأخيران يقتضيان "الشريك" مع الواجب، وهو ينافي التوحيد، وذلك مستحيل. فتعيّن أن تكون وجوداتها مستفادة من وجود الواجب تعالى. وإذا كانت وجوداتها مستفادة من وجود الواجب سبحانه، فلا يخلو: إمّا أن تكون وجوداتها بعد كونها مستفادة من وجود الواجب على حال لم تكن عليه قبل كونها مستفادة منه، أو ليست على حال زائد على ذلك قبل كونها مستفادة منه، بأن تكون تلك الوجودات قبل الاستفادة وبعدها على حال واحد. فإن لم تكن بعد الاستفادة على حال زائد فلا وجودات حينئذٍ، بل هي على ما هي عليه من عدمها الأصلي، وهو باطل بالبديهة العقلية. فتعيّن أن تكون تلك الوجودات بعد كونها مستفادة من وجود الواجب على حال لم تكن عليه قبل ذلك، وهو تجلّي وجود الواجب بها عليها، وظهوره بها لها، وهو المطلوب. وإن كانت وجودات الأشياء زائدة على ذواتها، وهو مذهب المتكلّمين، فإمّا أن تكون تلك الوجودات مستفادة أيضًا من وجود الواجب تعالى، أو غير مستفادة منه: بل من غيره، أو من نفسها. لا جائز أن تكون مستفادة من غيره أو من نفسها للزوم الشريك المنافي للتوحيد، كما تقدّم. فتعيّن أن تكون وجودات الأشياء مستفادة من وجود الواجب سبحانه. وإذا كانت مستفادة من وجود الواجب سبحانه فلا يخلو: إمّا أن تكون مستفادة منه بإخراجه لها وجودات، أيضًا مثلها، من العدم، فيلزم التسلسل، وهو باطل. وإمّا أن تكون بطريق تجلّيه على الأشياء بالأشياء، وإظهار وجوده المطلق لها بها، وهو على إطلاقه لم يتغيّر، ولم يتبدّل، كما سبق. وهو المطلوب. (نابلسي، وج، ١٢٧، ٢١)

وجوه الحق

- وجوه الحق - تعالى - هي أسماؤه ونسبه، سمّيت نسبًا من حيث أنها لا موجودة ولا معدومة، وسمّيت أسماء لأنها تدلّ عليه دلالة الأسماء على مسمّياتها، وإن كان لا يخلو اسم منها عن رائحة الوصفية، لأنه - تعالى - إنما يذكر بها على وجه الثناء. والثناء لا يكون بالاسم العلم المجرّد عن الوصفية. وسمّيت وجوهًا من حيث أن ظهور الحق - تعالى -، لمن ظهر له لا يكون إلّا بها. ولذا سمّي العضو الذي هو أوّل ما يظهر من الإنسان لمقابله وجهًا، لأنه يظهر به أولًا. ووجوه الحق - تعالى - أعني أسماؤه، لا نهاية لها، ولا يحاط بها بنصّ. (جزائري، مواف٢، ٥١٥، ٥)

وجوه العقل

- لمّا كثرت وجوه العقل واعتباراته كثرت أسماؤه. إذ كلّ من قام به وصف اشتقّ منه إسم. منها "العقل الأول" عند قدماء الحكماء، لأخذه الوجود والعلم مجملًا بلا واسطة. فهو أوّل من عقل من ربّه. وأوّل قابل لفيض وجوده. ومنها "القلم الأعلى" لتفصيله

ما أخذه مجملًا في اللوح المحفوظ، فهو القلم من جهة التدوين والتسطير. ومنها "الروح الأعظم" عند أهل الله. فهو الروح من حيث التصرُّف والإمداد، لكونه حاملًا للتجلّي الأوّل، ومنسوبًا إلى مظهريّته، ولغلبة حكم الوحدة والبساطة عليه. فإن الله خلق جوهرًا بسيطًا لا تعدُّد فيه ولا تركيب، بمعنى أنه لا يشبه المركبات الطبيعية أو العنصرية، وإلّا فكلُّ مخلوق مركّب، له ظاهر وباطن. فالبسائط معقولة، لا وجود لها خارجًا، فالأرواح مركّبة من حقائق إمكانية، ووجود حق، ولا صورة لهذا الروح، فلا يتميَّز إلّا بالصور التي تحمله، وهو جامع لجميع التجلّيات الإلهية، لما تجلّى له الحق علم جميع ما يظهر عنه من اللطائف والكثائف والبسائط والمركّبات والجواهر والأعراض والأزمنة والأمكنة إلى يوم القيامة. ومنها "روح الأرواح" لأنه منشأ جميع الأرواح الكلّية الجزئية. ومنها "الإمام المبين" لأنه ظاهر بصفة كلِّ شيء، ومفصل مبين لكل شيء، بظهوره في كلِّ شيء، كما أظهر الحبر الكلمات والحروف. ومنها "العرش" الذي استوى عليه الرحمن لأنه مظهر لجميع الأسماء، من جمال وجلال، فاستوى عليه - تعالى - كما يعلم هو، ومنها "مرآة الحق" لأنّه - تعالى - شاء أن يرى ذاته ظاهرة له، فظهر بنفسه في صورة العقل الأول، فقامت له نفسه في صورة المغايرة مقام المرآة، من غير انفصال ولا تعداد، فظهر كل ما في الصورة الإلهية في تلك المرآة التي هي نفس الحق - تعالى -، في الحقيقة، والعقل الأول في الخلق الأول، وحقائق العالم في حضرة التفصيل. ومنها "الكلمة" لأنه صدر عن كلمة الحضرة، وهي "كُنْ" وهي صورة الإرادة الإلهية والتوجُّه الإلهي، فصدر عالمًا بالمعلومات التي لا تتبدّل. ... ومنها "المادة الأولى" لأنّه أوّل مخلوق تبين من العيب، وتفصَّل منه جميع ما في العالم الكبير والصغير من جماد وحيوان ونبات وإنسان وملك وجبريل... وغيره من سائر الأرواح والملائكة. ومنها "الفيض الأول" لأنه تعالى أبرزه من حضرته قبل كلِّ شيء وأفاضه على عين كلِّ شيء، فظهر كلُّ شيء ممتدًّا منه، بسبب فيضانه عليه. ومنها "نفس الرحمن" فإنه تعالى قال: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾ (الحجر: ٢٩). والنفخ إرسال النفس على المنفوخ فيه، فهو روح كلِّ صورة، جعل له تعالى مع كل شيء يخلقه وجهًا خاصًّا. ومنها "العقل الكلّي" و"العقل الكل" والفرق بينهما هو أنّ العقل الكلّي؛ ماهيّته عقلية لها تعيُّنات لا تتناهى بالقوة، هي لها كالمرايا، تظهر فيها كسائر الماهيّات التي تظهر في جزئياتها. فالعقل الكلّي صورة العلم في العقل، والعقل الكلُّ؛ هو صورة العقل الكلّي في التشخُّص، لأنّ كل ماهيّته لا بدَّ أن يكون لها من جزئياتها جزء هو شخصها الكبير، الذي اقتضاه الكلّي بنفسه، فانحصر فيه بجميع خاصيّاته ومعانيه ولوازمه، فهو الحقيقة. والجزئيات المحسوسات ظلاله. كآدم لماهيَّة الإنسان، فإنّه الشخص الكبير الجامع لجميع معاني هذه الماهيّة وخواصها. وكل ما سواه من أشخاص الإنسان ظلال لهذا الشخص، وبهذا تعرف أنّ العقل الكلّي موجود عينيّ متناه غير متحيِّز في مكان. ومنها "الروح الكل" و"الروح الكلّي" والكلام فيهما كالعقل الكلّي والعقل الكل

ومنها "مركز الدائرة" لأن نقطة المركز تقابل بذاتها كلَّ نقطة من نقط الدائرة، وليست هي من الدائرة. وكذلك هو، فإنّه واحد بسيط يقابل جميع الصور والأجسام والجواهر، ويتلوَّن بكل صورة، فهو الواحد الكثير، ومنها "العقاب" لأنه يصطاد النفس ويخطفها من سفل هياكلها الظلمانية إلى عدالها النورانية، ومنها "الدرة البيضاء" لكونه أشدُّ الممكنات بساطة ونزاهة، فهو غير متلوّن، ... ومنها "العدل" لأنّه يعطي كلَّ شيء خلقه واستعداده، ومَن أعطى الأشياء استعداداتها وما تقتضيه حقائقها، وأعطى كلَّ شيء خلقه، لا أزيد ولا أنقص؛ فعدل كل العدل. ومنها "أمر الله" قال تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ (الإسراء: ٨٥). أي الروح أمر ربي، فـ"من" بيانه، لأنّ الأمر هو ما صدر عن الحق بلا واسطة، فهو الروح، وهو النور المحمَّدي. (جزائري، مواف٢، ٦٢٩، ٢)

وحدانيّة

- إذا كان الحق تعالى بصرك الذي تبصر به انكشفت لك حقائق الموجودات على ما هي عليه في بصر الحق تعالى الذي هو بصرك الذي تبصر به على التنزيه المطلق في بصيرتك، وقال عن باب الحقيقة ولم يقل عن الحقيقة لأنّها واحدة وكل شيء بابها؛ فإذا كشف لك عن كل شيء الذي هو بابها عرفت الكثرة في الوحدة؛ فيبقى عليك أن تعرف الوحدة في الكثرة (فتفنى) أي تضمحلّ عنك بالكلّية (إرادتك) لله تعالى ولغيره فتبقى بلا إرادة لشيء مطلقًا لا تريد الله تعالى ولا تريد غيره ولا تريد خيرًا ولا شرًّا، ولا تريد إرادة ولا ترك إرادة، (فيكشف) الله تعالى (لك) حينئذٍ عن صفة (الوحدانيّة) التي هو موصوف بها على حدّ ما هو موصوف بها في حقيقة الأمر لا على حسب ما كنت تعلمه أنت من معنى الوحدانية في حقّه تعالى من قبل. (نابلسي، رت، ١٤٢، ١٦)

- الواحد منفرد بالذات في عدم المثل والنظير، والأحد منفرد بالمعنى انتهى، والمراد اتّصافه بالوحدانيّة (ذاتًا) أي في ذاته سبحانه وهو انتفاء الكثرة عن ذاته تعالى بمعنى عدم قبولها الانقسام والتبعيض والتجزئ وإلّا لكان مركّبًا في ذاته، وكل مركّب حادث كمامرّ، (وفعلًا) أي في أفعاله تعالى وهو انفراده تعالى باختراع الكائنات عمومًا وامتناع إسناد التأثير لغيره تعالى في شيء من الممكنات. (نابلسي، رق، ١١، ٦)

وحدة

- ذكر العارف بالله تعالى الشيخ "صدر الدين القونوي" قدّس الله سرّه في كتابه مفتاح الغيب، قال: "اعلم أنّ الحق هو "الوجود المحض" الذي لا اختلاف فيه وأنّه واحد وحدة حقيقية لا تعقل في مقابلة كثرة. ولا يتوقّف تحقّقها في نفسها، ولا تصوّرها في العلم الصحيح المحقّق على تصوّر ضدٍّ لها. بل هي لنفسها ثابتة مثبِّتة، لا مثبَّتة. وقولنا: "وحدة" للتنزيل والتفهيم، لا للدلالة على مفهوم الوحدة، على نحو ما هو متصَوَّر في الأذهان المحجوبة. (نابلسي، وج، ١٤١، ١٤)

وحدة الأفعال

- الله خالق وهذا يُسمّى عند العارفين بوحدة الأفعال ومنها يعلم بطلان دعوى أن شيئًا يؤثّر بطبعه أو بقوة فيه، فمن اعتقد أن الأسباب

العادية كالنار والسكين والأكل والشرب تؤثّر في مسبّباتها كالحرق والقطع والشبع والري بطبعها وذاتها فهو كافر بالإجماع، أو بقوة خلقها الله فيها ففي كفره قولان، والأصحّ أنّه ليس بكافر بل فاسق مبتدع، ومثل القائلين بذلك المعتزلة القائلون بأنّ العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه، فالأصحّ عدم كفرهم، ومن اعتقد أنّ المؤثّر هو الله لكن جعل بين الأسباب ومسبّباتها تلازمًا عقليًّا بحيث لا يصحّ تخلّفها فهو جاهل، وربما جرّه ذلك إلى الكفر، فإنّه قد ينكر معجزات الأنبياء لكونها على خلاف العادة، ومن اعتقد أن المؤثّر هو الله وجعل بين الأسباب والمسبّبات تلازمًا عاديًّا بحيث يصحّ تخلّفها فهو المؤمن الناجي إن شاء الله تعالى. (بيجوري، تمر، ٥٦، ٣٧)

وحدة الأمة

- زعم بعض الناس أنَّ من لوازم وحدة الأمّة وحدة لغتها، وهو وهم لأنّه إمّا أن يراد بذلك الاستدلال باللغة على الجنس أو لا؛ فإن كان الأول فهو فاسد، لأنّه قد يولد بين الإنسان قوم وينبت فيهم، فيتكلّم بلغتهم، وهو بعيد عنهم نسبًا. ولأنَّ ما ذكرنا من تخالط الأقوام، واغتراب الفاتحين، قد أحدث في لغات كثير من جماعات الناس فسادًا، بحيث صارت مزيجًا يعجز أبرع الكيماويين عن تحليله، كما في لغة أهل مالطة مثلًا. فامتنع بذلك الاستدلال باللغة على الجنس، وإن كان الثاني فهو من قبيل إيجاب ما ليس بواجب، ولو اقتصر أهل هذا الرأي على استحسان وحدة اللغة في الأمة لأحسنوا. فقد ثبت بما ذكر إنَّ الأمّة هي الجماعة من الناس تتجنّس جنسًا واحدًا، أي تتّسم بسمة واحدة على اختلاف أصولها ولغاتها، وتتعارف باسم تنتسب إليه وتدافع عنه. (إسحق، درر، ٥٠، ١٦)

وحدة الجنس

- الأمّة الجيل من كل حيّ ومن الرجل قومه، وفي عرف أهل السياسة الجماعة المتجنّسة جنسًا واحدًا الخاضعة لقانون واحد. وليس المُراد بوحدة الجنس التوفيق بين الأنساب لتعذّر ذلك في كثير منها، ولما طرأ على أنساب الناس ولا سيّما الحضر من المفاسد الكثيرة ناشئة عن تخالط الأقوام مختلفة أنسابهم، وتوالي الحروب والغارات، وتوطن بعض الفاتحين فتوحهم، وتزوّجهم في أهلها، إلى غير ذلك مما جهلت به الأنساب، وخفيت به الأحساب، إلّا ما حفظ بمناعة أهله عن أن يدانيهم فاتح غريب وهو قليل لا يقاس عليه. وإنّما المراد بوحدة الجنس اتّفاق الجماعة على الاعتزاء إلى جنس واحد يتوالدون فيه، ويتّسمون به، كالجنس الأميركاني لسكان الولايات المتحدة الأميركية سواء كانوا إنكليزًا، أو فرنسويين، أو إسبانيين، أو أميركانيين أصلًا، والعثماني لسكان البلاد العثمانيّة في أوروبا وآسيا سواء كانوا تركًا أو عربًا، أو تترًا أصلًا، والأوستري لسكان سلطنة أوستريا سواء كانوا ألمانًا، أو صقالبة، أو إيطاليين أصلًا، وهلمَّ جرًا. (إسحق، درر، ٥٠، ٤)

وحدة الشهود

- أنه تعالى أظهر نفسه وأخفانا معشر الممكنات المخلوقات، وذلك في مرتبة تجلّيه بالاسم الظاهر لأهل وحدة الشهود، فإنّهم لا يشهدون

إلّا حقًّا، ويقولون في كلّ شيء أدركوه، بأي مشعر كان من المشاعر الظاهرة والباطنة؛ هو الحق تعالى، فإذا سئلوا عن هذه الكثرة المحسوسة، والحق - تعالى - واحد؟! لا يجيبون بشيء. فالحق هو الظاهر البادي، ولكن حكمت عليه أحوال الممكنات فأخفته عن المحجوبين أصحاب العقول، وهذا من أعجب العجاب، حيث أن أحكام الممكنات أعدام معقولة، حكمت على الحق الوجود الظاهر، فما في الوجود حقيقة إلّا الله، ظاهرًا بأحكام الممكنات، عند طائفة، متحجّبًا بها، عند طائفة. ولم يذكر سيّدنا الطائفة الثالثة، أهل وحدة الوجود، الذين يشهدون حقًّا وخلقًا، يشهدون البطون في الظهور، والظهور في البطون، لا يحجبهم هذا عن هذا، لأن مراده - رضي الله عنه - ذكر ما تلازم فيه الحق والخلق، وطلب كل منهما الآخر، فخلق بلا حق لا يوجد، وحقّ بلا خلق لا يظهر. (جزائري، مواف٢، ٧٥٧، ٦)

وحدة عثمانية

- الوحدة العثمانية واجبة لأنّه لا بدّ للأمّة المختلفة الأصول من وحدة تجتمع الكلمة عليها، ورابطة تؤلف بين القلوب، ومركز تنتهي إليه خطوط القوى. وليس للأمّة الداخلة تحت النسبة العثمانية من جامعة ممكنة غير تلك الوحدة المذكورة، فإنّها موجودة والموجود لا يترك للمفقود. ثم أنّها متّصلة الحاضر المنظور بتاريخ قديم مذكور، وهي صفة لا بدّ منها ولا غنى عنها في قيام الدول. وهذه الوحدة نافعة لما يلزم عنها من بقاء الاستقلال، والاستقلال حياة الأمم. ولأنها إذا حصلت على الوجه الذي نتصوّره من الصفاء والسواء كانت سببًا قريبًا في زوال الإحن والعداوات، وتألّف القلوب والأفكار فيقوى بها جانب الأمة كما يقوى جانب الدولة، ولا قوّة لهما من غير هذا الباب. فمن تأمّل ما قدّمناه وعاد إلى نفسه ناظرًا في العواقب، لم يذهل عن احترازنا في تصوّر الصفاء والسواء في الوحدة كما هو المعهود والمشهود بمقاصد الحضرة السلطانية، ورجال دولتها العليّة، كان ولا شكّ على رأينا في هذا المقصد السياسي الوطني محضًا. (إسحق، كسج، ٣٦٢، ١٠)

وحدة في الكثرة

- إذا كان الحق تعالى بصرك الذي تبصر به انكشفت لك حقائق الموجودات على ما هي عليه في بصر الحق تعالى الذي هو بصرك الذي تبصر به على التنزيه المطلق في بصيرتك، وقال عن باب الحقيقة ولم يقل عن الحقيقة لأنّها واحدة وكل شيء بابها؛ فإذا كشف لك عن كل شيء الذي هو بابها عرفت الكثرة في الوحدة؛ فيبقى عليك أن تعرف الوحدة في الكثرة (فتفنى) أي تضمحلّ عنك بالكلّية (إرادتك) للّه تعالى ولغيره فتبقى بلا إرادة لشيء مطلقًا لا تريد الله تعالى ولا تريد غيره ولا تريد خيرًا ولا شرًّا، ولا تريد إرادة ولا ترك إرادة، (فيكشف) الله تعالى (لك) حينئذٍ عن صفة (الوحدانيّة) التي هو موصوف بها على حدّ ما هو موصوف بها في حقيقة الأمر لا على حسب ما كنت تعلمه أنت من معنى الوحدانية في حقّه تعالى من قبل. (نابلسي، رت، ١٤٢، ١٢)

وحدة مطلقة

- الذات من حيث هو؛ هو مادة العدم والوجود. فأحد طرفيه العدم بقسميه، والآخر الوجود

بقسميه، إذ العدم المحض المطلق الذات المتجرّدة تجرّدًا أصليًّا. والعدم المقيّد؛ هو الذات المتجرّد تجرّدًا نسبيًّا. فإذا اعتبرت الذات لا بشرط شيء ولا بشرط لا شيء؛ فهي في مرتبتهما الشعورية، وهي مادة العدم المطلق والمقيّد، والوجود المطلق والمقيّد. وهي المسمّاة في اصطلاح ساداتنا: بالوحدة المطلقة. لها وجه إلى العدم ووجه إلى الوجود. فهي لا وجود ولا عدم. فإذا اعتبرت الذات بشرط لا شيء؛ فهي على تجرُّدها الأصلي، وهذه مرتبة العدم المحض المطلق، وهي المسمّاة في اصطلاح ساداتنا: بالأحديَّة. فإذا قيل: العدم هو الذات المتجرِّدة تجرّدًا أصليًّا، أي غير نسبي، فالمراد به العدم المحض المطلق. وبعض سادات القوم يعبِّر عن الذات المتجرّدة تجردًا أصليًّا: بإطلاق الهوية، وبالإطلاق الذاتي، وهو اللاتقين، فلا ينضاف إليه نسبة إسم ما، من وحدة أو وجوب وجودًا واقتضاء أثرًا، وتعلّق علم منه بنفسه فضلًا عن غيره، لأن كل ذلك يقتضي بالتعيُّن المنافي لإطلاق الهوية. والإطلاق هنا أمر سلبي، لا يقابله التقييد. إذ الإطلاق الذي يقابله التقييد تقييد بالإطلاق، وقولهم: لا ينضاف إلى الذات؛ نسبة ولا اعتبار ولا وصف ولا وجه ولا إضافة، ليس المراد: أن ذلك خارج عن الذات كله، وإنما المراد: أن جميع تلك الاعتبارات، من جملة الذات. فهي الذات لا باعتبارها ولا بنفسها، بل هي عين ما عليه الذات. (جزائري، مواف٢، ٥٩٩، ١٤)

- في العلم الذاتي الذي هو إدراك الذات بالذات لا بأمر زائد لا علم ولا غيره. وقد أجمع أهل هذا الشأن الراقون إلى ذروة التحقيق بالشهود والعيان على أنّ أوّل تعيُّن للذات من الغيب المطلق هو المرتبة المسمّاة عندهم بالوحدة المطلقة، وهو عبارة عن علمه تعالى ذاته بذاته من ذاته، وعلمه بجميع أسمائه وبجميع المعلومات الحسّية العقلية والخيالية على وجه الإجمال من غير تمييز بعضها عن بعض، فلا تتميّز الذات عن الصفات، والأسماء عن الممكنات، ولا بعض الممكنات عن بعض، بلا اعتبار الاسم العالم ولا العلام ولا العليم، فعلمه تعالى لذاته بذاته، فهو العالِم، والعلم والمعلوم والتغاير اعتباري، فذاته هي المدركة لذاته المكشفة على ذاته، فعلم العالم من علمه بذاته، إذ العالم في هذا الطور والمرتبة عين الذات، وعلمه ذاته أزلًا إذ التجلّي والظهور أزلًا، وتعلّق علمه بالعالم أزلًا على ما يكون العالم عليه أبدًا مهما لبس حالة الوجود لا يزيد الحق - تعالى - به علمًا ولا يستفيد ولا رؤية، فإن الشؤون الإلهية والكونية التي ظهرت في المراتب كانت عين الذات، تعالى الله أن يكون ذاته ظرفًا لغير وسوى، فلا يتوهّم أحد أنّ الممكنات بأنواعها لها وجود في هذه المرتبة في ذات الله - تعالى -. (جزائري، مواف٣، ١١١٧، ١)

وحدة الموجودات

- الموجود إسم مفعول هو الذي وقع عليه الوجود. فلا يجوز إطلاق لفظة موجود على الحق - تعالى - إلّا لضرورة تعليم ونحوه، وإذ قلنا الوجود ذات لا يقبل التعدُّد. فقولنا في المُحدَث موجود معناه له نسبة إلى الوجود، أو إضافة أو نحو ذلك. فالموجودات ما استفادت الوجود من الوجود الحق - تعالى - وإنّما استفادت المظهريَّة للوجود الحق، بمعنى أنها

محال لظهوره. وهو الظاهر بأحوالها ونعوتها. فوحدة الموجودات حقيقة لوحدة العين. وهو الوجود الذات الحق. وتعدّدها مجاز لأنها ما تعدّدت إلّا بتعيّنات، وتميَّزت بتميّزات ونسب عدميّات. فهو الظاهر، وهو الصور، بحسب ما يعطيه استعداد كل عين ممكنة، فيظهر بذلك الاستعداد. ولما ظهر الوجود الحق منعوتًا بنعوت المحدثات الممكنات احتجب عن البصائر والأبصار، فظنّ الظانّون وتوهّم المتوهّمون أنّ الوجود الذي ظهرت به هذه الصور في المدارك البشرية، وقامت به هذه النعوت والصفات هو وجود حادث خلقه الله - تعالى - للممكنات. وهو وهم باطل. (جزائري، مواف٢، ٥٢٦، ٢)

وحدة الوجود

- علم بأنّك أيضًا إذا سمعتنا نقول ب"وحدة الوجود"، فلا تظنّ أنّا نقول بذلك على حدّ ما يعتقده أهل الجهل والعناد والضلال والجحود، وإنّما نقوله فارقين بين: "وحدة الوجود" و"كثرة الموجود". وإلى ذلك نشير بقولنا في هذه الأبيات: (من الرجز):

كن عارفًا بوحدة الوجود
وقاطعًا بكثرة الموجود

وميّزِ الحادث من قديم
وخلّص الثابت من مفقود

واحذر من التباس ما تجلّى
بغيره في حالة الشهود

فوحدة الوجود في اصطلاحنا
كناية عن رؤية الودود

بالحسّ والذوق الصحيح الظاهر الظ
هور من شكّ من جحود

لا بخيال العقل والفكر وما
تأتي به طبائع الجلود

مقدسًا منزهًا مسبحًا
عن كل والد وعن مولود

وعن دخول وخروج في سوى
وعن جميع مقتضى الحدود

وعن "كمال" نحن ندريه وعن
نقص وعن زوال أو نفود

وإنما كماله، بمقتضى
ما قاله عن نفسه، بالجود

نعلمه نحن بما علّمنا
به من الوفاء بالعهود

(نابلسي، وج، ١٣، ٤)

- لمّا تقرّر وثبت أنْ ليس في الوجود إلّه غير الله سبحانه وتعالى نذكر لك شيئًا يتعلّق بذلك، وهو أن وجوده سبحانه أزلي، وهو ووجود العالم الماسك له متّحدان، وهذا مراد من قال بوحدة الوجود. قال بعض الفضلاء: وهو قول حق أجمع عليه أئمة الإسلام وتطابقت عليه آراء العقلاء من الأنام. ثم قال: وبيان ذلك على وجه يرتفع عنه الغبار ويزول به الإنكار إن العوالم كلها على اختلاف أجناسها وتعدّد أنواعها وأشخاصها موجودة من العدم بوجود الله تعالى، لا بنفسها، محفوظ عليها الوجود في كل لمحة. وإذا كانت كذلك فوجودها الذي هي موجودة به في كل لمحة هو وجود الله تعالى لا وجود آخر غير وجوده سبحانه، فالعوالم كلها من جهة نفسها معدومة بعدمها الأصلي. وإما من جهة وجود الله تعالى فهي موجودة به. فوجود الله تعالى ووجودها الذي هو وجود الله تعالى عين ذواتها وصورها بل المراد ما به

ذواتها وصورها ثابتة في أعيانها وما ذلك إلّا وجود الله تعالى بإجماع العقلاء. وأما ذواتها وصورها من حيث هي في أنفسها مع قطع النظر عن إيجاد الله تعالى لها بوجوده الأقدس فلا وجود لأعيانها أصلًا. (آلوسي، كشه، ٥٧، ٢)

وحي

- الوحي هو مكالمة الأنبياء عليهم السلام، ومن وراء الحجاب، يعني: حجاب الأنبياء عليهم السلام مكالمة الأولياء رضوان الله عليهم أجمعين، وإرسال الرسول مكالمة العامة من المسلمين. فاستمداد الأنبياء من الله بواسطة الوحي، وهو التلقّي الروحاني من القلم الأعلى، واستمداد الأولياء من روحانيات الأنبياء عليهم السلام، وهو التلقّي الإلهامي من اللوح المحفوظ، فاستمداد الأنبياء تفصيل من إجمال، واستمداد الأولياء تفصيل من تفصيل، واستمداد العامة من جسمانيات الأنبياء عليهم السلام. وهذا كله على قَدْر القرب من الله تعالى، فقرب الأنبياء ليس كقرب الأولياء وقرب الأولياء ليس كقرب العامة. (نابلسي، أش، ٢٢٥، ١٥)

- كلام الله تعالى قديم، والحاصل أنّ الله تعالى متكلّم بكلامه القديم النفسانيّ مع ملائكته وأنبيائه وخاصة أوليائه، فيخلق في نفوسهم معاني وكلمات على اختلاف لغاتهم، وقد ألهمهم بها ما أراده تعالى مما هو في علمه القديم، فتلقّوا ذلك منه على حسب قوة تجرّدهم واستعدادهم له، فسمّي في الملائكة والأنبياء عليهم السلام وحيًا، وسمّي في الأولياء إلهامًا، ولا شكّ أن تجرُّد الملائكة خصوصًا الخواص منهم كجبريل عليه السلام أكثر من تجرُّد البشر، وإن كان خواص البشر أفضل من خواص الملائكة عليهم السلام، لأنّ كلامنا في التجرّد لا في غيره من الفضيلة وتجرّد الأنبياء عليهم السلام أكثر من تجرّد الأولياء رضي الله عنهم ولهذا سمّي ما أوحي إلى جبريل عليه السلام فنزل به على قلوب الأنبياء عليهم السلام كلام الله، وسمّي قرآنًا وتوراة وإنجيلًا وزبورًا وصحائف وما أوحي إلى الأنبياء عليهم السلام وحيًا غير متلو، وكلام نبوّة وحكمة وحديثًا شريفًا، وما وقع في قلوب الأولياء رضي الله عنهم إلهامًا وحكمة وعلمًا لدنيًا وفيضًا وفتحًا وكشفًا، ولا يُسمّى كلام الله تعالى لعدم تمام التجرّد ببقاء البشرية. (نابلسي، رق، ١٤، ٢١)

- الوحي ما أوحى به إليه من الكتاب والسنّة. (سنوسي، سم، ١٩، ٢٠)

- كلام الحق - تعالى - على نوعين: باعتبار بغير واسطة مشهودة، ويسمًّى إلهامًا أو إلقاء، ونحو ذلك. وبواسطة مشهودة، وهي المظاهر الروحانية، ويسمًّى وحيًا. وكلام الحق، إذا كان بغير واسطة مشهودة؛ لا يدرك سامعه له كيفيّة ولكن يجد السامع له مراد الحق - تعالى - منه مقرّرًا عنده، من غير إدراك كيفيّة من الكيفيّات التي تكون لكلام المخلوقين. (جزائري، مواف١، ١١٣، ١٥)

- الوحي حقيقة هو الكلام الخفي يدرك بسرعة في ذاته، غير مركّب من حروف مقطّعة تحتاج إلى تمويجات متعاقبة. فما يلقي على من يلقي عليه بطريق من هذه الطرق لا يلقي عليه من حيث أنّه غير وسوى، بل الملقي والملقى إليه والإلقاء كله حق عين واحدة، إذ الإلقاء يكون من إسم إلهي على إسم إلهي متعلّق بعين من الأعيان الكيانية، ثم يسل إلى الروح النفس الناطقة،

فتعلّقه من حيث أنها مظهر. وإذا وقع الإلقاء لظاهر النفس يقع الإدراك للعلوم الظاهرة، وإذا وقع لباطن النفس يكون الإدراك بالبصيرة للحقائق والمعاني المجرّدة وعلوم الإسرار، وما يتعلّق بالآخرة ويلزم الملقى إليه أن يتلقّى ما يلقى إليه من حيث أنه مظهر من مظاهر الحق لا يتوجّه إلى ما يلقي إليه مع الغفلة والذهول. (جزائري، مواف٣، ١١٩٠، ٩)

ورع

- الورع ترك ما لا بأس به حذارًا مما فيه البأس، كاختلاف العلماء في مشروعية الفاتحة في صلاة الجنازة، فمالك يقول: ليست مشروعة، والشافعي يقول مشروعة واجبة، فالورع أن تقرأ كالبسملة، فمالك يقول مكروهة في الصلاة، والشافعي يقول واجبة، فالورع أن تقرأ، ومن العلماء من لا يراه حقيقيًّا، وإنما هو خلاف في حال، فمنهم من وفّق بين الجهر والإسرار كالنسائي الترمذي وغيرهما. (سنوسي، شص، ٣٦، ٨)

وزارة

- اختلف اللغويون في اشتقاق اسم الوزارة على أقوال، فقيل إنه مأخوذ من الوَزَرِ الذي هو الملجأ، ومنه قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَا وَزَرَ ۝ إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ﴾ (القيامة: ١١-١٢). وقيل من الأزر، وهو الظهر، لأنّ الملك يقّوى بوزيره. وقيل من الوِزْر وهو العناد والثقل. ومنه قوله تعالى: ﴿وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ۝ الَّذِي أَنقَضَ ظَهْرَكَ﴾ (الشرح: ٢، ٣). وقيل من الوِزر الذي هو الإثم؛ لشدّة ما في الوزارة من ارتكاب المآثم، فكأنّ وزير الملك يتحمّل أوزاره. (عاملي، كشك٢، ٤٠٧، ١٦)

وزارة التفويض

- إنّ الممالك التي لا يكون لإدارتها قوانين ضابطة محفوظة برعاية أهل الحل والعقد خيرها وشرّها منحصر في ذات الملك، وبحسب اقتداره واستقامته يكون مبلغ نجاحها، ويشهد لذلك حالة الممالك الأورباوية في القرون الماضية قبل تأسيس القوانين، فقد كان لهم في ذلك الوقت من الوزراء من لهم شهرة إلى الآن بتمام المعرفة والمروؤة، ومع ذلك لم يتيسّر لهم حسم مواد الخلل المنبعث من صورتي استبداد الملوك المشار إليهما، لا يقال إنّ مشاركة أهل الحلّ والعقد للأمراء في كلّيات السياسة تضييق لسعة نظر الإمام وتصرّفه العام، لأنّ نقول هذا التوهّم يندفع بمطالعة الأحكام السلطانية للماوردي، فإنه قال فيه عند بيان وزارة التفويض هي أن يستوزر الإمام من يفوّض إليه تدبير الأمور برأيه، وإمضاءها على اجتهاده، وليس يمتنع جواز هذه الوزارة فإن الله تعالى يقول حكاية عن نبيّه موسى عليه السلام ﴿وَاجْعَل لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي ۝ هَارُونَ أَخِي ۝ اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي ۝ وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي﴾ (طه: ٢٩ - ٣٢)، فإذا جاز ذلك في النبوءة كان في الإمامة أجوز. (تونسي، أقوم، ١٥، ١٦)

وزراء

- من مزايا ولاة الأمور أيضًا أنّ النفوذ الملوكي بيدهم خاصة، لا يشاركهم فيه مشارك، وهذه المزية العظمى تعود على الرعيّة بالفوائد الجسيمة، حيث أن إجراء المصالح العمومية بهذه المثابة ينتهي بالسرعة، لكونه منوطًا بإرادة واحدة، بخلاف ما إذا نيط بإرادات متعدّدة بيد كثيرين فإنه يكون بطيئًا، وهذا النفوذ الملوكي

القضائي غير النفوذ الإجرائي الذي هو مباشرة العمل، وهو من خصائص الوزراء ونظّار الدواوين وغيرهم. (طهطاوي، ١اكا، ٥٢١، ٢٦)

- إنّ حالة الملوك بمقتضى الطبيعة البشرية لا تخرج عن صور ثلاث، لأنّ الواحد منهم إمّا أن يكون كامل المعرفة والمحبة لخير الوطن قادرًا على إجراء المصالح بمراعاة الأصلح، أو يكون كامل المعرفة ولكن له أغراض وشهوات خصوصية تصدّه عن مراعاة المصالح العمومية، أو يكون ناقص المعرفة ضعيف المباشرة، ومثل هذه الصور الثلاث يعتبر في الوزير المباشر، ولا يخفى أن لزوم المشورة ومسؤولية الوزراء في الصورة الأولى لا يعطل كامل المعرفة عن مقصده الحسن، بل يعينه حيث أن آراء الجميع متعاضدة على المصلحة، كما أنّه يسهل دوام الملك في عائلته ولو كانوا من ما صدقات الصورتين الأخيرتين. الواضح فيهما تأكّد المشورة والمسؤولية لوجوب المعارضة في الثانية، والإعانة في الثالثة، فبذلك يستقيم حال المملكة، ولو كان الوالي أسير الشهوات أو ضعيف الرأي كما قال المترجم لتاريخ شَيْوَرْد مِلْ الإنكليزي، إنّ رفعة شأن الأمة الإنكليزية بلغت الغاية في مدّة الملك جورج الثالث الذي كان مجنونًا وما ذاك إلّا بمشاركة أهل الحلّ والعقد ومسؤولية الوزراء لهم. (تونسي، أقوم، ١٣، ١٩)

- إنّ مُلْك الإسلام مؤسّس على الشرع الذي من أصوله المشار إليها سابقًا وجوب المشورة وتغيير المنكر، والعلماء أعرف الناس به، كما أنّ الوزراء أعرف بالسياسة ومقتضيات الأحوال. فإذا اطّلع العلماء والوزراء على شيء يخالف الشريعة والقانون الخادم لها فعلوا ما تقتضيه الديانة من تغيير المنكر بالقول أوّلًا، فإن أفاد حصل المقصود، وإلّا أخبروا أعيان الجند بأن وعظهم لم ينفع، وبيّن في القانون المذكور ما يؤل إليه الأمر إذا صمّم السلطان على أن ينفذ مراده وإن خالف المصلحة، وهو أنّه يخلع ويولي غيره من البيت الملكي. وأخذ على ذلك العهود والمواثيق من العلماء ورجال الدولة، واستمرّ العمل على ذلك فكانت منزلة العلماء والوزراء بالدولة بمقتضى هذا القانون في الاحتساب على سيرة السلاطين كمنزلة وكلاء العامة في أوربا الآتي بيانهم، بل هي أعظم باعتبار أن الوازع الدنيوي الداعي إلى الاحتساب متأيّد بالوازع الديني عندنا، فبذلك القانون المشار إليه استديم نجاح الدولة وحسن سيرتها. (تونسي، أقوم، ٣٢، ١٨)

- إعلم أنّ إدارة المملكة تحت نظر عشرة وزراء، كل منهم يتصرّف فيما وكّل إلى أمانته عن أمر الأمبراطور لأنّهم مسؤولون له عن تصرّفاتهم، ويجتمعون للنظر في المصالح تحت رئاسته أو رئاسة من ينوبه كل أسبوع مرّتين في الأقلّ. (تونسي، أقوم، ١٤٤، ٦)

- الوزراء من حيث أنّهم مطالبون بتصرّفات الدولة عند البارلمان، ولذلك لا يبدي الملك أمرًا حتى يستشير وزراءه، ثم الوزراء لا يمكن بقاؤهم في التصرّف إذا لم يكن غالب أعضاء المجلس موافقًا لسياستهم وهو معنى مسؤولية الوزراء، وصورة موافقة المجلس في ذلك أن تعرض على أعضائه سائر النوازل الداخلية والخارجية وذلك من حقوقه كما أن له أن يسأل الوزراء عمّا يظهر له متى شاء أو يقدح في سيرتهم، وعلى الوزراء الجواب فينشأ عن ذلك

مجادلة بالمجلس بين القادح والمدافع. (تونسي، أقوم، ٢٠٢، ٣)

- إنّ الوزراء ينتخبهم الملك من أعضاء المجلسين ويقع الاختيار بالتعيين لرئيس العصبة التي تنحاز إليها أكثرية القمرة، وهذا الرئيس يتلقّب بالوزير الأول وهو الذي يعيّن بقيّة الوزراء من أعيان العصبة المذكورة ويعرض ذلك على موافقة الملك، فإن لم يوافقه عليهم امتنع من قبول الرئاسة، لأن المسؤولية إذا وقعت في إدارة أحدهم تشمل جميعهم، إذ العهدة عليهم كلّهم في حسن الإدارة فبالضرورة يمتنع من قبول الخدمة مع من لا يثق بكفاءته. (تونسي، أقوم، ٢٠٣، ٢)

وزير

- على فَرَض تقديمه وسيره سيرة مستحسنة، فإنّا نرى أنّ حال الوزير دائر بين أمرين: لأنّه إمّا أن يوافق الملك وحاشيته على أغراضهم وشهواتهم مرجّحًا بذلك حظ نفسه وضرر المملكة في هاته الحالة لا يكاد يخفى، وإمّا أن يخالفهم ويأمر من تحته من المتوظّفين بما تقتضيه مصلحة البلاد، وحينئذٍ فمن أين له هذا الحق وبأي ظهير يستظهر على تلك المخالفة خصوصًا إذا لم تكن هناك شريعة نافذة تحميه من تحزّب حسّاده الذين غاية أملهم إضراره وتعطيل تصرّفاته الحسنة المقلّلة لفوائدهم بكل وجه أمكنهم، ولو بتنفيذ أذنه على غير مقصوده أو تأخيره عن الوقت المناسب ليظهر الخلل ويكثر الزلل أو بإخفاء جليل حسناته وإشهار حقير سيّئاته، لتغيير القلوب عليه. (تونسي، أقوم، ١٤، ١)

وزير الأحكام والديانة

- وزير الأحكام والديانة وهو مكلّف بحفظ طابع الدولة الذي يختم به على القوانين والشروط وغيرها من الأوامر الرسمية، وهو الذي يقدّم لموافقة الملك من وجب تقديمه من أعضاء مجالس الحكم وأهل الحسبة وغيرهم من المكلّفين بالأحكام، ويوزّعهم على الخدمات، وعليه إدمان المراسلة مع مجالس الحكم وأهل الحسبة فيما يتعلّق بتحسين الإدارة في الأحكام، وأمرهم بالوقوف عند الحدود، وله النظر في سيرة الشهود وغيرهم ممّن له مساس بالأحكام. ومن واجباته إعلان القوانين الجديدة للعامة والنظر على مطابع الدولة، وهو الذي تعرض عليه مطالب التخفيف أو العفو من الملك عمّن حكم عليه بعقوبة ومطلب من أراد الدخول في العصبة الفرنساوية، ومطلب الترخيص للفرنساويين في خدمة دولة أجنبية، لأن القاعدة في أوربا أن كل من يخدم منهم عند الدول الأجانب بدون رخصة فقد ضيّع جنسيته وحماية دولته له. وأمّا خدمة الوزير المذكور في الديانة فبالمراسلة مع دولة البابا فيما يتعلّق بأمور الدين، ومع كبراء الديانة بفرنسا وحفظ الكنائس وغيرها، وهو الذي يمضي مع الملك في الأوامر الصادرة منه في هذا الشأن. وتنقسم الوزارة المذكورة إلى ستة أقسام تحت رئاسة ستة مستشارين. (تونسي، أقوم، ١٤٥، ٢)

وزير الأمور الخارجية

- وزير الأمور الخارجية، ومن أعماله تهذيب شروط المعاهدة والتجارة مع الدول الأجانب بما يوافق عزّ الأمة وفوائدها، وتقديم من استحق الولاية لموافقة الملك من السفراء من

الرتبة الأولى والثانية والثالثة والقناصل وغيرهم من النوّاب في الدول الأجانب والمتوظّفين من الوزارة سواء كانوا داخل المملكة أو خارجها، وهو الذي يصحّح مع الملك على شروط الصلح والمعاهدة والتجارة وأوامر المتوظّفين وغير ذلك من الصحائف الرسمية، وهو الآمر لنوّاب الدولة بالوقوف عند حدود مأموريّتهم بمقتضى سياسة الدولة والحافظ لشروط الدولة مع غيرها وللخريطات المرسوم بها حدود المملكة، وأقسام هذه الوزارة خمسة تحت نظر خمسة مستشارين. (تونسي، أقوم، ١٤٥، ١٨)

وزير أول

- إنّ الوزراء ينتخبهم الملك من أعضاء المجلسين ويقع الاختيار بالتعيين لرئيس العصبة التي تنحاز إليها أكثرية القمرة، وهذا الرئيس يتلقّب بالوزير الأول وهو الذي يعيّن بقيّة الوزراء من أعيان العصبة المذكورة ويعرض ذلك على موافقة الملك، فإن لم يوافقه عليهم امتنع من قبول الرئاسة، لأن المسؤولية إذا وقعت في إدارة أحدهم تشمل جميعهم، إذ العهدة عليهم كلّهم في حسن الإدارة فبالضرورة يمتنع من قبول الخدمة مع من لا يثق بكفاءته. (تونسي، أقوم، ٢٠٣، ٤)

وزير البحر

- وزير البحر ومن أعماله إدارة المراسي والترسخانات وحصر عدد العساكر البحرية، وكذا البرية المعدّة للبحر؛ وبحرية السفن المتجرية الحاملة لراية الفرنسيس، والنظر في إدارة العمالات التابعة لفرنسا غير الجزائر وإدارة المهمّات البحرية كالمؤنة واللباس والأسلحة وفبريكاتها والكرستة والحديد لإنشاء السفن، وغير ذلك ممّا له تعلّق بالقوة البحرية، وإدارة دار السواقط والمارستانات وسجون المحكوم عليهم بالكرارة وعن إذنه تسير الدونانمة في وقت الحرب والصلح، ويقدّم لموافقة الملك ولاية جميع الضبّاط البحرية ومتوظّفي وزارته والترسخانات وسائر ما له تعلّق بخدمة الوزارة، ويمضي مع الملك على سائر الأوامر المتعلّقة بخدمتها ولعساكر البحر من تراتيب الترقّي والتفقّد مثل ما ذكر لعساكر البرّ، وتنقسم خدمة هذه الوزارة إلى اثني عشر قسمًا كل قسم منها تحت نظر مستشار. (تونسي، أقوم، ١٥٠، ٥)

وزير التفويض

- في أحوال وزراء الدولة العليّة ومجالسها السياسية والعسكرية: فأولها الصدارة العظمة وهو وزير التفويض المطلق النائب عن الحضرة السلطانية والحافظ لطابع السلطنة العليّة وله رئاسة سائر الإدارات الداخلية والخارجية، وجميع الوزراء عيال عليه لاسيّما وزير الخارجية ووزير المال، ولا يعرض شيء لإمضاء السلطان على غير طريقه ولا يمضي شيء بغير واسطته، يرأس المجلس الخاص ويجمع أعضاءه للمفاوضة متى شاء، وبواسطته تكون ولاية سائر المتوظّفين وعزلهم، ومقرّه الباب العالي وهو قصر ضخم بالتخت يقال له بلسان الترك باشا قبوسي، وبه يجتمع المجلس الخاص ومجلس الأحكام العدلية والوزارة الخارجية. وبالجملة فالباب العالي هو مركز سياسة الدولة إليه تنتهي الأمور ومنه تصدر الأوامر الملكية، وقد تحلّ به الحضرة السلطانية أحيانًا إمّا لتكون مفاوضة المجلس بمحضره أو لتعرض عليه مهمّات السياسة غير

التي تعرض عليه بقصره الخاص. على أنّه يحضر به مرّة في السنّة حضورًا رسميًا لتعرض على حضرته كلّيات الأمور التي وقعت في السنة الماضية، وهو يخاطبهم بما يقتضي استحسان ما وقع منهم أو بتحريضهم وتنبيه هممهم إلى ما يكون أحسن. وللصدر الأعظم مستشار في الباب العالي معدود من ذوي المراتب الرفيعة ومن وظيفته تلخيص جميع النوازل قبل عرضها على الصدر. (تونسي، أقوم، ٩٨، ١٢)

وزير الحرب

- وزير الحرب ومن أعماله حصر عدد العساكر البرية وإدارة المهمّات الحربية من المؤنة واللباس والأسلحة وفبريكاتها والحصون والمكاتب والمارستانات العسكرية ومجالس أحكام العسكر وسجونهم، وهو الآمر على حركات الجيش في وقت الصلح والحرب والمكلّف بإدامة الطاعة منهم وتعيين المبلغ الذي يدفعه من أراد إعفاء نفسه والخروج من الخدمة العسكرية، ويقدّم لموافقة الملك ولاية من وجب تقديمه من ضباط العسكر على اختلاف مراتبهم ومتوظّفي وزارته والمكلّفين بخدمة مهمّات الجيش ممن له تعلّق بالوزارة، ويمضي مع الملك في جميع الأوامر المتعلّقة بهذه الوزارة، وتنقسم خدمتها إلى تسعة أقسام كل منها تحت رئاسة مستشار. (تونسي، أقوم، ١٤٧، ٦)

وزير دار الملك

- وزير دار الملك ومن أعماله إدارة صرف المبلغ المعين للملك في كل سنة وغير ذلك مما له تعلّق بخاصة الملك وداره، وإدارة التياطرات وهي مجالس الملاهي وما أولاها أن تسمّى مجالس تهذيب الأخلاق، لأنّ الإنسان يشاهد فيها ما تضمّنته القرون الماضية عيانًا لمزيد اعتنائهم بمحاكاة الوقائع ولغات الأمم وأشكال لباسهم المختلفة باختلاف الأعصار والأمصار. (تونسي، أقوم، ١٥١، ١٠)

وزير الدولة

- وزير الدولة وهو غير وزير الداخلية هو المكلّف بمتعلّقات خدمة الملك مع القمرتين، ولا يتعاطى غير ما ذكر من الإدارات، ويعيّنه في المناضلة المذكورة رئيس مجلس الدولة ونائبه وأعضاء منه في أمور خصوصية. (تونسي، أقوم، ١٤١، ٢٠)
- وزير الدولة وهو الذي يكون واسطة بين الملك والمجالس بحيث يعرض عليه ما يرد منهم ويبلغ إليهم ما يصدر منه، وهو الذي يناضل عن تصرّفات الدولة لدى مجلسي السناتو ونوّاب العامّة مع رئيس مجلس الدولة ومن يعيّنه الملك من الأعضاء، وهو الذي يمضي مع الملك على أوامر ولاية الوزراء ورؤساء المجالس المذكورة وأعضاء مجلس السناتو ومجلس الدولة والأوامر الصادرة في فتح المجالس وإغلاقها وغير ذلك مما لا يتعلّق بخدمة وزارة من الوزارات. والحاصل أن العادة في الممالك الأورباوية المؤسّسة على القوانين هو وجوب إمضاء الوزير مع الملك في جميع الأوامر الرسمية سواء تعلّقت بالسياسة الخارجية أو الداخلية، كعقد الشروط مع الدول الأجانب، وتولية المتوظّفين وتأخيرهم وإمضاء القوانين والتراتيب والأحكام وغير ذلك ليدلّ إمضاء الوزير على علمه بها المقتضي لموافقتها للقانون خصوصًا فيما تكون

المسؤولية فيه على الوزراء، ومن أعمال هذا الوزير تحرير تقرير فيما يقع بمجلس الوزراء وحفظه وتقديم من وجب تقديمه للولاية من متوظّفي وزارته لموافقة الملك. وتنقسم خدمة هذه الوزارة إلى ثلاثة أقسام كل قسم مركّب من المقدار اللازم من الكتاب وغيرهم تحت رئاسة مستشار. (تونسي، أقوم، ١٤٤، ٩)

وزير العمالة

- وزير العمالة أي الداخلية، ومن مأموريّته إجراء القوانين المتعلّقة بالضبطية العامة الحافظة لراحة المملكة، وهو الناظر على عموم سياستها الداخلية، وعلى إدارة الايالات، وهو الذي يقدّم لموافقة الملك عمّال الايالات والأوطان، والبلدان التي يسكنها أكثر من ثلاثة آلاف نفس وسائر متوظّفي وزارته، وله النظر في انتخاب وكلاء العامة وأجراؤه على مقتضى القوانين، وفي إدارة التلغراف والسجون والمارستانات والديار المعدّة لمصالح الفقراء، وترتيب الحراسة البلدية وإحصاء عدد سكان المملكة في كل خمسة أعوام، وإدارة المطابع العمومية خصوصًا مطابع الجرنالات الرسمية، وهو الذي يمضي مع الملك في جميع الأوامر الرسمية من الولايات وغيرها مما له تعلّق بوزارته. وتنقسم الوزارة المذكورة إلى أحد عشر قسمًا تحت نظارة أحد عشر مستشارًا. (تونسي، أقوم، ١٤٦، ٤)

وزير الفلاحة والأشغال العمومية

- وزير الفلاحة والمتجر وسائر الأشغال العمومية، وهو المكلّف بالإعانة على نموّ الفلاحة والتجارة وسائر الصناعات بتراتيب حسنة ترفع عنها العوائق، وله النظر في إدارة المكاتب المعدّة لعلوم الفلاحة وإدارة المجالس المركّبة من العارفين بالصنائع لإعطاء الرأي فيما يلزم فعله لتنمية ما ذكر، وترتيب قوانين الكمارك وإعلام العامة بأحوال الفلاحة والمتجر في كل سنة لتحصل لهم ملكة التجريب بما يقع فيها من النقص والزيادة، وله النظر على مكاتب البيطرة وعمل الطرقات وبناء القناطر ونظافة الأودية والترع، لتيسير سير السفن فيها وإدارة نزح السباخ ومنع فيض الأودية والنظر على سائر طرق الحديد سواء كانت للدولة أو للجمعيات لتكون على حالة مستحسنة، ويقدّم لموافقة الملك جميع المتوظّفين بالوزارة وسائر المأمورين بالخدم المتعلّقة بها، ويمضي مع الملك في الأوامر الصادرة فيما يتعلّق بوزارته، وتنقسم خدمتها بين خمسة عشر مستشارًا. (تونسي، أقوم، ١٥٠، ٢١)

وزير المال

- وزير المال وهو المكلّف بعرض القوانين المتعلّقة بالمال وحصر دخل الدولة وخرجها في كل سنة وإدارة ما عليها من الدين بمثل إعطاء الفائدة أو اشتراء شيء من الدين المؤجّل، وتوزيع مرتبات المتقاعدين من العسكر وأهل السياسة ومن صدرت منه خدمة مهمّة، إذ من العوائد الأورباوية أن من خدم الدولة ثلاثين سنة بوظيفة سياسية أو عسكرية يرتّب له مرتّب مدّة حياته بحسب ما بلغه من المراتب وكذا من صدرت منه خدمة نافعة للوطن يُعيّن له مرتّب عمري بحسبها، وقد يورث عنه إذا طلب ذلك الملك في الوجهين ووافق عليه مجلس وكلاء العامة، ومن أعمال وزير المال النظر على البانكات المرتّبة بإذن

الدولة أي ديار الصيارفة، وعلى الاتّفاقات التي تقع بين الدول في شأن البريد وغيره ممّا له تعلّق بوزارة المال، وهو الذي يقدم لموافقة الملك متوظّفي وزارته والقباض والجباة ونحوهم، ويمضي مع الملك على جميع الأوامر المتعلّقة بالوزارة المذكورة، وتنقسم خدمتها إلى سبعة عشر قسمًا كل منها تحت رئاسة مستشار. (تونسي، أقوم، ١٤٦، ١٥)

وزير المعارف

- وزير المعارف ومن أعماله إدارة جميع المكاتب العمومية غير المكاتب الحربية، وترتيب كيفيّة الدروس، ويقدّم لموافقة الملك ولاية المكلّفين بإدارة المكاتب ومتوظّفي وزارته، ويمضي مع الملك على جميع الأوامر المتعلّقة بالوزارة، وتنقسم خدمتها إلى ثمانية أقسام تحت ثمانية مستشارين. (تونسي، أقوم، ١٥٠، ١٧)

وصف الشيء بالوجود

- إنّما وصف الشيء بالوجود، حكم عقلي جاءه من قصور الإدراك العقلي، بسبب دعواه الاستقلال في نفسه. ولهذا ورد في الخبر: "من عرف نفسه فقد عرف ربّه". قال "النجم الغزي" رحمه الله تعالى في كتابه منبر التوحيد: "روى الصوفية عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: "من عرف نفسه فقد عرف ربّه"، وإن أنكره بعض المحدثين، فإن من حفظ حجّة على من لم يحفظ، وإن كان يحتاط في إثبات الأحاديث النبوية. وقد ذكر هذا الحديث أقضى القضاة "الماوردي" في كتاب أدب الدين والدنيا، قال: "روي عن عائشة رضي الله عنها أنّها قالت: يا رسول الله، من أعرف الناس بربّه؟ قال: "أعرفهم بنفسه". - انتهى. يعني: من عرف نفسه التي هي القوة العاقلة بأنّها قائمة بالوجود الواحد، من حيث إمكانها، وليس الوجود صفتها، فعرف الأشياء كلها كذلك، فقد عرف ربّه الذي هو الوجود الواحد القائم بنفسه، المقوّم للأشياء كلها، من غير أن يكون صفة لشيء من الأشياء مطلقًا. وهو معنى "تجريد التوحيد" الذي ذكره العارفون بالله تعالى. وهو معنى قول "الجنيد" رضي الله عنه في التوحيد أنه: "تمييز القديم من الحادث". وذلك لأنّ الوجود وحده هو ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته وأسماؤه لا غير، بالاعتبارات المعتبرة شرعًا، من غير تركيب ولا تبعيض ولا تجزّؤ. (نابلسي، وج، ٩٥، ١١)

وصيَة

- الوصيّة وهي تمليك مضاف إلى ما بعد الموت بطريق الشرع. (سنوسي، مدر، ١٣٧، ١١)
- قرّر فقهاء الحنفية تقسيم الوصيّة إلى مُرْسَلة وهي التي لم تتقيّد بثلث أو ربع، كما إذا أوصى بمائة، ومقيّدة وهي التي يقيّدها الموصى بكسر معيّن كثلث، ونصّوا على أنّ المرسلة تتقدّم على المقيّدة. (سنوسي، مدر، ١٤٧، ١٢)
- الوصيّة عرّفها فقهاءنا بأنّها عدّة بمال يؤخذ من ثلث مال المعطى بعد موته، وأصل حكمها الندب لما فيها من تكثير الزاد ليوم المعاد، وربما كانت واجبة في دين لا يتوصّل له إلّا بها. (سنوسي، مدر، ٢١٣، ٢)

وضع

- العَرَض ثلاثة أقسام: الكم وهو المقدار، والكيف كاللون والطعم والرائحة، والنسبة وهي سبعة أقسام: المضاف وهو النسبة

المتكرّرة كالأبوّة والبنوّة والفوقيّة والتحتيّة، والأين وهو الحصول في المكان، والمتى وهو الحصول في الزمان كالعتاقة والحداثة، والوضع وهو الهيئة الحاصلة للجسم من نسبة بعض أجزائه إلى بعض أو إلى الأمور الخارجية كالسماء والأرض مثل القيام والقعود، والجدّة وهو نسبة الشيء إلى ملاصق ينتقل بانتقاله كالتعمّم والتقمّص والتختّم، والتأثير كالقطع، والتأثّر كالانقطاع، فمجموع أقسام العرض تسعة وهو ممتنع بقاؤه، لأن البقاء عَرَض، فلو بقي العَرَض لقام العَرَض بالعَرَض، والعَرَض لا يقوم بنفسه بل لا بدّ له من جوهر يقوم به، فكيف يقوم به غيره، وإذا امتنع بقاؤه وجب حدوثه، والله تعالى قديم فيستحيل عليه أن يكون حادثًا فليس هو عَرَضًا سبحانه وتعالى. (نابلسي، رق، ٩، ٦)

- الوضع هو المقول على الهيئة التي تعرض له بسبب حصول النسبة بين بعض أجزائه مع بعض، وبسبب حصولها بين أجزائه والأمور الخارجة، وهي جهة فوق وتحت مثلًا كالاتكاء والقعود. (بيجوري، حبم، ٦١، ١١)

- الوضع هو تنسيق أقسام الموضوع، فإنّه لا يكفي أن يكون هناك خاطر بل لا بُدَّ من ملاحظة النظام في كيفيّة إيضاحه، فإنّه لا جلاء بلا تنسيق، أو بفقد الغرض. وعِوَضًا من الإفادة والإعجاب والتأثير والإقناع يتعب القارئ عبثًا، وقبل الكتابة لا بُدَّ من وضع رسم ولو رؤوس أقلام، فإنّه إذا لم يوضع الرسم يرتبك الذكيّ ولا يعرف كيف يبتدئ. وكذلك يدخل في تفاصيل مملّة ويضيع المسألة المهمّة المقصودة بالذات، ويصير مظلمًا كلّما اجتهد في الإيضاح ومن أين له أن قارئيه يصبرون إلى أن يعود ليهتدي سبيله. وفي الكتابة القصيرة لا يستغنى البتّة عن هذا الرسم ولكن العادة تجعله مصدرًا في الذهن على الفور، بحيث أن الكاتب يسلك سبيله المعلوم بلا دليل، وكيف كان ففي التنسيق ثلاثة أمور ضروريّة. وحدة الموضوع، وتلاحم الأجزاء، واستقلالها التدريجيّ. (إسحق، درر، ١٣٤، ١٢)

- قال عضد الدِّين الإيجيّ: الوضع كلّي والموضوع له مشخَّص. وقال عبَّاد الصَّيمري: إنَّ بين اللَّفظ ومدلوله مناسبة طبيعيَّة حاملة للواضع على أن يضع. وأنكره الجمهور. وكاد أهل اللُّغة والعربيَّة يطبقون على ثبوت المناسبة بين الألفاظ والمعاني، لكنَّ الفرق بين مذهبهما أنَّ عبَّادًا يراها ذاتيَّة موجبة، بخلافهم. (مخان، بصل، ١٠٢، ٥)

وطن

- لا شكّ أنّ الوطن كالجسد، يصلحه إزالة العضو الغير النافع، إن الشجرة تثمر بتقليم الغصن اليابس، وإبقاء الثمر النافع، فلهذا بذلت المجهود، لبيان الغرض والمقصود، بتصنيف نخبة جليلة، وترصيف تحفة جميلة، في المنافع العمومية، التي بها للوطن توسيع دائرة التمدّنية. اقتطفتها من ثمار الكتب العربية اليانعة، واجتنيتها من مؤلّفات الفرانساوية النافعة، مع ما سنح بالبال، وأقبل على الخاطر أحسن إقبال، وعزّزتها بالآيات البيّنات، والأحاديث الصحيحة والدلائل المبيّنات، وضمّنتها الجمّ الغفير من أمثال الحكماء، وآداب البلغاء، وكلام الشعراء. (طهطاوي، اكا١، ٢٤٧، ٩)

- الوطن هو عشّ الإنسان الذي فيه درج، ومنه

خرج، ومجمع أسرته، ومقطع سرّته، وهو البلد الذي نشأته تربته وغذاؤه وهواؤه، وربّاه نسيمه، وحلّت عنه التمائم فيه. قال أبو عمرو بن العلاء: مما يزل على حرية الرجل وكرم غريزته حنينه إلى أوطانهن وتشوقه إلى مقدّم إخوانه، وبكاؤه على ما مضى من زمانه. والكريم يحنّ إلى أحبابه كما يحنّ الأسد إلى غابه، ويشتاق اللبيب إلى وطنه كما يشتاق النجيب إلى عطنه، فلا يؤثّر الحرّ على بلده بلدًا، ولا يصبر عنه أبدًا. (طهطاوي، اكا٢، ٤٢٩، ٣)

- قد اقتضت حكمة الملك القادر الواحد أنّ أبناء الوطن دائمًا متّحدون في اللسان، وفي الدخول تحت استرعاء ملك واحد، والانقياد إلى شريعة واحدة وسياسة واحدة، فهذا مما يدلّ على أنّ الله سبحانه وتعالى إنّما أعدّهم للتعاون على إصلاح وطنهم، وأن يكون بعضهم بالنسبة إلى بعض كأعضاء العائلة الواحدة، فكأنّ الوطن إنّما هو منزل آبائهم وأمهاتهم، ومحل مرباهم، فليكن أيضًا محلًّا للسعادة المشتركة بينهم، فلا ينبغي أن تتشعّب الأمة الواحدة إلى أحزاب متعدّدة بآراء مختلفة، لما يترتّب على ذلك من التشاحن والتحاسد والتباغض وعدم أمنية الوطن، فلا يتمنّى بعضهم سعادة نفسه وشقاوة غيره، لا سيّما وأن الشريعة والسياسة سوّت بينهم، وأوجبت عليهم أن يكونوا على قلب رجل واحد، وأن لا يعتقدوا لهم عدوًّا إلّا من يوقع بينهم الفشل بخداعه، ليختلّ نظام ملكهم، وينحلّ انتظام سلكهم، فهذا هو العدو المبين، الذي لا يحب أن يكون أهل الوطن على وطنهم آمنين ولا بحرّيتهم متمتّعين. (طهطاوي، اكا٢، ٤٣٣، ٦)

- هيئة الدنيا الحالية مبنيّة على العصبة الجنسية والوطنية. فإنّ وطن الإنسان هو المكان الذي له فيه تعلّقات نسبية وعملية وأدبية وسياسية ولغوية. فوطن الإنكليزي إنكلترا وله أوطان أخرى فيها بعض تعلّقاته، فالهند مثلًا وطن للإنكليزي الذي يأتيها باعتبار تعلّقاته السياسية والعملية. أما كندا في أميركا فهي وطن له أيضًا باعتبار السياسة والعمل واللغة. وتعرض على بعض هذه الأوطان الغير التامّة عوارض تفصلها عن الوطن الأصلي وتجعلها مع تمادي الزمان وطنًا مستقلًّا لغير الأمة التي اتّخذته وطنًا غير كامل في أول الأمر. فإن أميركا مثلًا كانت وطنًا إنكليزيًّا في أول الأمر بعد أن كانت وطنًا فرنساويًّا مدّة. ومع تمادي الأيام خرجت من دائرة الوطنية الإنكليزية وأصبحت وطنًا مستقلًّا. أما الإنكليز الذين أتوا أميركا فلم يحفظوا وطنيّتهم وجنسيّتهم الإنكليزية مع أنهم من نفس الأمة الإنكليزية ومن بلادها ولكنهم تجنّسوا بجنسية أخرى واستوطنوا بوطن آخر لأنهم قطعوا كل العلاقات التي كانت تربطهم بجنسيتهم الأصلية وبوطنهم الأول. والذي يحفظ الدنيا على هيئتها الحاضرة هي الجنسية والعصبة الوطنية وليس العصبة الدينية. ولولا ذلك لتغيّرت هيئة الدنيا وأصبحت كأنها دولة واحدة. (سبستاني، فجل١، ١٢٢، ١٩)

- أمّا الوطن فهو المسكن يقيم به الإنسان، وفي عرفهم البلاد يتوطّنها سواد الأمّة الأعظم، ويتوالدون فيها، ولا يشترط فيه مساحة معلومة بدرجات معيّنة، وإقليم واحد بتخوم معروفة، وإنّما تعريفه ما ذُكر من توطّن معظم الأمّة به، وقد يضاف إلى الوطن بلاد لم تكن منه، وهي إمّا أن تكون فتوحًا ضُمّت إليه عنوة، وإمّا أن تنضمّ إليه برضاء أهلها. فإن كان الأول فإمّا أن

يكون ضمّها قديم العهد، وتكون معاملة حكومة الوطن لها معاملتها لسائر أهله فتثبت الملكيّة وأمّا أن لا تكون هذه ولا ذاك، فلا تثبت، وإن كان فلا مشاحة في صحّة الانضمام. (إسحق، درر، ٥١، ١١)

- الوطن في اللغة محلّ الإنسان مطلقًا، فهو السكن بمعنى أن تقول استوطن القوم هذه الأرض وتوطّنوها أي اتّخذوها سكنًا، وهو عند أهل السياسة مكانك الذي تُنسب إليه، ويُحفظ حقّك فيه ويُعلم حقّه عليك، وتأمن فيه على نفسك وآلك ومالك. ومن أقوالهم فيه - لا وطن إلّا مع الحريّة - وقال لابروير الحكيم الفرنسويّ - لا وطن في حالة. ولكن هناك مصالح خصوصية، ومفاخر ذاتيّة، ومناصب سميّة، وكان حدّ الوطن عند قدماء الرومانيّين - المكان الذي فيه للمرء حقوق وواجبات سياسيّة. وهذا الحدّ الرومانيّ الأخير لا ينقض قولهم لا وطن إلّا مع الحريّة بل هما سيّان. فإنّ الحريّة إنّما هي حقّ القيام بالواجب المعلوم فإن لم توجد فلا وطن لعدم الحقوق والواجبات السياسيّة، وإن وجدت فلا بدَّ معها من الواجب والحقّ وهما شعار الأوطان التي تفتدى بالأموال والأبدان، وتقدّم على الأهل والخلّان، ويبلغ حبُّها في النفوس الزكيّة مقام الوجد والهَيمَان. (إسحق، درر، ٢١٢، ٥)

- إنَّ في الوطن من موجبات الحبّ والحرص والغيرة ثلاثة تشبه أن تكون حدودًا - الأول أنّه السكن الذي فيه الغذاء والوقاء والأهل والولد - والثاني أنه مكان الحقوق والواجبات التي هي مدار الحياة السياسيّة وهما حسيّان ظاهريّان - والثالث أنه موضع النسبة التي يعلو بها الإنسان ويعزّ، أو يسفل ويذلّ، وهو معنويّ محضًا. فإذا تقرَّر ذلك ممّا قلناه وجب على المصريّ حبُّ الوطن من كلّ هذه الوجوه فهو سكنه الذي يأكل فيه هنيئًا، ويشرب مريئًا، ويبيت في الأهل أمينًا، وهو مقامه الذي يُنسب إليه ولا يجد في النسبة عارًا ولا يخاف تعبيرًا، وهو الآن موضع حقوقه وواجباته التي حصلت له بما أوضحناه من دخوله في دور الحياة السياسيّة. (إسحق، درر، ٢١٣، ١٠)

وطني

- حقوق المواطن: ثم إنّ ابن الوطن المتأصّل به، أو المتجع إليه، الذي توطن به واتّخذه وطنًا، ينسب إليه، تارة إلى اسمه فيقال: مصري، مثلًا، أو إلى الأهل فيقال: أهلي، أو إلى الوطن فيقال: وطني، ومعنى ذاك أنّه يتمتّع بحقوق بلده، وأعظم هذه الحقوق الحرية التامّة في الجمعية التأنسيّة، ولا يتّصف الوطني بوصف الحريّة إلّا إذا كان منقادًا لقانون الوطن ومعينًا على إجرائه، فانقياده لأصول بلده يستلزم ضمنًا ضمان وطنه له التمتع بالحقوق المدنية، والتمزي بالمزايا البلدية، فبهذا المعنى هو وطني وبلدي، يعني أنّه معدود عضوًا من أعضاء المدينة، فهو لها بمنزلة أحد أعضاء البدن، وهذه أعظم المزايا عند الأمم المتدمّنة. وقد كان أهالي غالب الأمم محرومين من تلك المزية، التي هي من أعظم المناقب، وكان ذلك في الأزمان التي كانت فيها أوامر ولاة الأمور جارية على هوى أنفسهم، يفعلون ما شاؤه، وقد كانت الأهالي إذ ذاك لا مدخل لها في معارضة حكّامهم، ولا محاماة لهم عن أحكام الشريعة، فكان لا يمكنهم أن يخبروا ملوكهم بما يرونه غير موافق، أو يكتبوا شيئًا فيما يختصّ السياسات

والتدابير، ولا يبدوا آراءهم في شيء، فكانوا كالأجانب في أمور الحكومة، وكانوا لا يتقلّدون من الوظائف والمناصب إلّا بما هو دون استحقاقهم، والآن تغيّرت الأفكار، وزالت عن أبناء الوطن هذه الأخطار، فالآن ساغ للوطني الحقيقي أن يملأ قلبه بحب وطنه لأنه صار عضوًا من أعضائه. (طهطاوي، اكا٢، ٤٣٣، ٢١)

وطنية

- صفة الوطنية لا تستدعي فقط أن يطلب الإنسان حقوقه الواجبة له على الوطن، بل يجب عليه أيضًا أن يؤدّي الحقوق التي للوطن عليه، فإذا لم يوف أحد من أبناء الوطن بحقوق وطنه ضاعت حقوقه المدنية التي يستحقّها على وطنه. (طهطاوي، اكا٢، ٤٣٤، ٢٠)
- الوطنية: وهي كلمة دائرة على الألسنة تحقّق بمعناها قوم فرشدوا وسعدوا وخلا آخرون فضلوا وشقوا. تسمع من العامة يقولون: الوطن عزيز. ومن المأثور القديم: حب الوطن من الإيمان. (حرصيفي، ركث، ١٣٠، ٣)

وظائف العبيد والمماليك

- أمّا الصناعات فكانت (في الزمن القديم) أيضًا قاصرة على الأمور اللزومية، وموكولة لتشغيل الأرقاء، فكانوا يصطنعون ما تدعو الحاجة إليه للملبس والمطعم وما أشبه ذلك مما تستدعيه الحاجة فقط، وأمّا لوازم الزينة والتجمُّل فكانت تجلب من بعض ممالك أجنبية أكثر تمدّنًا من الممالك المجلوب إليها، فكانوا يشترون المنسوجات الصناعية الساذجة من مصانع ليست كثيرة الآلات المتفنّنة الأدوات، وكانت تشغيلات الأقدمين قليلة وعملياتهم هيّنة فكانوا يستخرجون المعادن ويصطنعون الأسلحة وآلات الحرب المعروفة في تلك الأزمان، وكانت هذه الأشغال أيضًا وإدارتها من وظائف العبيد والمماليك، وكان التعامل بين الأهالي في تلك الأزمان بالرقيق، فإذا اقتضى الحال للاقتراض لم يكن القدر المقترض دراهم ولا دنانير، إذ لم تكن النقود رؤوس أموالهم، بل يقترض بعضهم من بعض قدرًا معيّنًا من الأعيان والأصناف، ويستعيرونها ويدفعون لصاحبها في نظير قرضه أو عاريته قدرًا معيّنًا، ولم يكن عندهم أخذ وإعطاء جسيم، ولا تجارة مهمّة إلّا مع الأجانب. (طهطاوي، اكا١، ٣٤٩، ٢١)

وظيفة المرأة

- إذا كانت وظيفة المرأة إعانة الرجل في أعماله فهل تستطيع القيام بمهام هذه الوظيفة خلوًّا من تربية تلائمها وتطابقها. فكيف ينبغي أن تكون هذه التربية حتى تصلح لتلك الوظيفة المنيفة. لعمري يجب أن تكون مشتقّة من ثلاثة مصادر وهي: تحسين الأخلاق. وتهذيب العقل. وتعليم الصنائع الملائمة. (مرّاش، غبح، ١٣٧، ١٢)

وعاظة

- إنّ الوعاظة كانت حرفة شائعة وصناعة فاشية، كان أهلها يتنافسونها. وكثير منهم أخذ عليها الرواتب من بيوت الأموال، وأكثرهم كان يلمّ بها القطع من العامة الذين يحضرون مجالسهم. فكان الواعظ إذا فرغ من كلامه الذي أعدّه لذلك المجلس بسط منديله فطرح فيه كل ما سمحت به نفسه. ومن مضحكات الوقائع في ذلك، أن واعظًا دخل قرية فجلس في مسجدها للوعظ، فلما فرغ وجد الناس يذهبون ويجيئون، هذا بشيء من الصوف وهذا بشيء

من القرون حتى اجتمع بين يديه من تلك الأصناف ما لا يحمله إلّا عدّة احمرة. فقال الواعظ: أما يباع هذا فإن ثمنه أخفّ محملًا. فقالوا؛ لو كان عندنا نقد لأعطيناك منه، وإنّما هذه أموالنا وليس لنا متاع سواها. فخرج من قريتهم صفر اليدين. (حرصيفي، ركث، ٥٣، ٦)

وعيد

- إنّ الوعيد من جملة الأحكام الشرعيّة التي ثبتت بالأدلّة الظاهرة تارةً وبالأدلّة القطعية أخرى فإنّه ليس المطلوب اليقين التامّ بالوعيد بل المطلوب الاعتقاد الذي يدخل فيه اليقين والظنّ الغالب، كما أنّ هذا هو المطلوب في الأحكام العملية ولا فرق بين اعتقاد الإنسان أنّ الله حرّم هذا فأوعد فاعله بالعقوبة المجملة واعتقاده أنّ الله حرّمه وأوعده عليه بعقوبة معيّنة من حيث أن كليهما أخبار عن الله، وكما جاز الأخبار عنه بالأول بمطلق الدليل فكذلك الأخبار عنه بالثاني. بل لو قال قائل العمل بها في الوعيد أوكد كان صحيحًا، ولهذا كانوا يسهلون في أسانيد أحاديث الترغيب والترهيب ما لا يسهلون في أسانيد أحاديث الأحكام، لأنّ اعتقاد الوعيد يحمل النفوس على التَرْك، فإن كان ذلك الوعيد حقًّا كان الإنسان قد نجا، وإن لم يكن الوعيد حقًّا بل عقوبة الفعل أخفّ من ذلك الوعيد لم يضرّ الإنسان إذا ترك ذلك الفعل خطؤه في اعتقاده زيادة العقوبة، لأنّه إن اعتقد نقص العقوبة فقد يخطئ، وإن لم يعتقد في تلك الزيادة نفيًا ولا إثباتًا فقد يخطئ أيضًا. (سنوسي، معش، ٢٩، ٢٤)

- قال تعالى: ﴿وَمَن يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَٰهٌ مِّن دُونِهِۦ فَذَٰلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ﴾ (الأنبياء: ٢٩). قيّد تعالى الوعيد في الآخرة، بمن يقول: "مِنْ دونِه" فلا بدَّ من زيادة هذا القيد. ولا وعيد في الآخرة على من يقول من المخلوقين: إنّي إله. إذا أشهده الحق سريان الألوهية في العالم، كسريان الوجود الحق في العالم، ولكنه حقّ لا يقال، إذ ما كلّ حقٍّ يقال، كما أنه ما كلّ حقٍّ يحمد في جميع المواطن، ولا كلّ باطل يذمُّ في كلّ المواطن. فالقائل إنّه الله في الدنيا مذموم، وإن كان حقًّا، وإنّما يكون في الآخرة، حين يكون العبد خلّاقًا، يقول للشيء: "كُنْ فَيَكُونُ" وأمّا في الدنيا؛ فالحصر الموجود في هذا الموطن الدنياوي، يرد قوله إنّه الله، لأنّه يجوع ويعطش وينام ويحتاج إلى الكنيف. فإذا قال هذا، وعقله معه؛ تناولته سيوف الشريعة والحقيقة، وأهرقت دمه، كما وقع لحسين بن منصور الحلاج - رضي الله عنه - فإنّه قال ما قال، وظاهر الأحوال تدلُّ على أن عقله معه. فقتل بفتوى أهل الشريعة وأهل الحقيقة، حتى مشايخه الذين عرفوا أنّه قال محقًّا باطنًا!! وأمّا إذا قال: أنا الله، في حال غلبة سكر وحال؛ فهو غير مكلّف، فإن شرط التكليف العقل، وقد زال. أو قالها بإذن إلهي، كأبي يزيد وأضرابه؛ فهذا الصنف يحميه حاله من أن تناله أيدي الأغيار. (جزائري، مواف٣، ١٠٤٤، ١٠)

وفاق

- الوفاق: هو أن يجمع المتكلّم في كلامه الضدّين بحيث يصدق كل منهما على الآخر، والطباق عند مشايخ البديع هو ذكر المتضادّين في الكلام أي المتقابلين في الجملة كقوله تعالى: ﴿فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا﴾ (التوبة ٨٢). (مخان، غبم، ٢٢، ٦)

- قال التفتازاني في المطول ليس المراد بالمتضادين ههنا الأمرين الوجوديين المتواردين على محل واحد بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض بل أعمّ من ذلك وهو ما يكون بينهما تقابل وتناف في الجملة وفي بعض الأحوال سواء كان التقابل حقيقيًّا أو اعتباريًّا، وسواء كان تقابل التضادّ أو تقابل الإيجاب والسلب وتقابل العدم والملكة وتقابل التضائف وما يشبه شيئًا من ذاك، انتهى والمراد بموافقة الضدّين هنا صدق أحد الشيئين الذين بينهما نسبة من هذه النسب على الآخر كما يظهر من الأمثلة، فالوفاق على طبقة من الطباق وهو نوع لم يستخرجه أديب ولا ظفر به لبيب مع أن مهرة كل عصر صرفوا هممهم في استخراج الأقسام وصادة كل مصر نصبوا حبائلهم لتسخير الآرام فألهم الله تعالى أزاد جمع الضدّين ووفّقه بإصلاح ذات البين. (مخان، غبم، ٢٢، ١٧)

وقت

- الوقت في اصطلاح الصوفية هي الحال الحاضرة التي يتّصف السالك بها، فإن كان مسرورًا فالوقت مسرور، وإن كان حزينًا فالوقت حزين، وهكذا قولهم: الصوفي ابن الوقت، يريدون به ألّا يشتغل في كل وقت إلّا بمقتضياته من غير التفات إلى ماض ومستقبل. (عاملي، كشك٢، ٣٣٢، ٦)
- الفرق بين الحين والوقت في هذا المقام إنّا إذا قلنا وقت الكتابة مثلًا فالمراد جميع أوقاتها، وإذا قلنا حين الكتابة فالمراد وقت من أوقاتها. (بيجوري، حبم، ٨٩، ٦)
- الوقت هو التبر الثمين ولكنّا نتلقّاه غير مكترثين، فنبدّد الأعوام واحدًا بعد واحد لا نستفيد منها نفعًا، ولا نحسن فيها صنعًا. فقُلْ لمن يصرف الأيّام، بين الأوهام والأحلام، إن كنت تجهل مقدار ما تضيع فقف بالقبور ملتمسًا من سكانها برهة من الوقت تعلم أنّه العزيز الذي لا يُملك فمن أضاعه واشترى به ثمنًا قليلًا فأولئك هم الخاسرون. إلّا أنّ الطبيعة لحكيم يهذّب الأفكار، بدروس الاعتبار، وأنّا لنموت في كلّ حين ثمّ نحيا ثمّ نعود أمواتًا، فلنا في كلّ يوم عمر جديد ولكن أكثرنا لا يشعرون. تمرُّ بنا الأوقات سراعًا، وتكرُّ الأيّام تباعًا، فنذهل عن تعاقبها كالمحدّق بالكرة الدائرة يحسبها ساكنة، أو كالمغتسل في النهر يمرُّ به الماء جاريًا، فلا يميّز بين منصرفه وآتيه. (إسحق، درر، ٢٢٤، ٥)

وَقْف

- قالت طائفة: الإمام مخيَّر في الأرض بين قسمتها، وبين وقفها لفعله صلّى الله عليه وسلّم، قالوا: والأرض لا تدخل في الغنائم المأمور بقسمتها بل الغنائم هي الحيوان والمنقول، لأنّ الله لم يُحلّها لغير هذه الأمّة، وأحلّ لهم ديار الكفّار وأرضهم، كقوله تعالى في ديار فرعون وقومه وأرضهم ﴿وَأَوْرَثْنَاهَا بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ (الشعراء: ٥٩)، والنبي صلّى الله عليه وسلّم قسم من الأرض وترك، وعمر لم يقسم، بل ضرب عليها خراجًا مستمرًّا للمقاتلة، فهذا معنى وقفها، ليس معناه الوقف الذي يمنع من نقل الملك، بل يجوز بيعها كما هو عمل الأمّة، وقد أجمعوا على أنّها تورث، ونصّ أحمد على جواز جعلها صداقًا، والوقف إنّما امتنع بيعه لما في ذلك من إبطال حق البطون الموقوف عليهم، والمقاتِلة حقّهم في خراج الأرض، فلا يبطل بالبيع، ونظيره بيع رقبة

المكاتب، وقد انعقد فيه سبب الحرية بالكتابة، فإنه ينتقل إلى المشتري مكاتبًا كما كان عند البائع. (وهاب، مع، ٢٤٥، ١٢)

وكلاء

- الذي يلوح لنا إنّ إسم الوكلاء، أو النوّاب غير مصادف محلّه، فإنّ ما يكلّفون به منوط بالإرادة العمومية، والإرادة لا تقبل الوكالة، فهي هي أو هي غيرها وليس بين الطرفين وسط. فهم والحالة هذه رسل الأمة، فأحسن ما يطلق عليهم من الأسماء ما دعتهم به الدولة العثمانية أي جماعة المبعوثين. وقد علم أن وكالة هؤلاء الرسل عن الأمة حديثة عهد لم تكن قبل انتقال حكومة الإنكليز من الاستبداد إلى الشورى، ولم تعرف في جمهوريات اليونان والرومان بل كان منتخبو الأمة فيها بمنزلة المأمورين يراقبون أعمال الحكومة ليبسطوها في المحافل العمومية، ملتمسين بذلك رأي قومهم في ما ينبغي لهم إجراؤه. علمًا بأن الوكالة عنهم في الأمور القضائية لا تصحّ لصدور قضاياها عن مطلق الإرادة العمومية، وإنّما تصحّ النيابة عنهم في القوة الإجرائية، لتعلّقها بإنفاذ ما وضعوا من القوانين. (إسحق، كسج، ٢٧٢، ٩)

وكلاء العامة

- إنّ مُلك الإسلام مؤسّس على الشرع الذي من أصوله المشار إليها سابقًا وجوب المشورة وتغيير المنكر، والعلماء أعرف الناس به، كما أنّ الوزراء أعرف بالسياسة ومقتضيات الأحوال. فإذا اطّلع العلماء والوزراء على شيء يخالف الشريعة والقانون الخادم لها فعلوا ما تقتضيه الديانة من تغيير المنكر بالقول أوّلًا، فإن أفاد حصل المقصود، وإلّا أخبروا أعيان الجند بأن وعظهم لم ينفع، وبيّن في القانون المذكور ما يؤل إليه الأمر إذا صمّم السلطان على أن ينفذ مراده وإن خالف المصلحة، وهو أنّه يخلع ويولي غيره من البيت الملكي. وأخذ على ذلك العهود والمواثيق من العلماء ورجال الدولة، واستمرّ العمل على ذلك فكانت منزلة العلماء والوزراء بالدولة بمقتضى هذا القانون في الاحتساب على سيرة السلاطين كمنزلة وكلاء العامة في أوربا الآتي بيانهم، بل هي أعظم باعتبار أن الوازع الدنيوي الداعي إلى الاحتساب متأيّد بالوازع الديني عندنا، فبذلك القانون المشار إليه استديم نجاح الدولة وحسن سيرتها. (تونسي، أقوم، ٣٢، ٢٠)

وكيل

- ينبغي أن ينصب عن الغائب وكيل يعرف أنّه يراعي جانب الغائب ولا يفرط في حقّه ويؤيّده ما يأتي قريبًا في المسخر، وكذا ما في الفتح من باب المفقود لا يجوز القضاء على الغائب إلّا إذا رأى القاضي مصلحة في الحكم له وعليه فحكم. (سنوسي، مدر، ٤٩، ٢٥)

ولاة

- إنّ الباب العالي من البلاد هو كالنار وإناء البخار من المعمل البخاري، والولاة هم كالجلدة الممتدّة من الآلة البخارية إلى المعمل وهي المحرّك، فالولاية التي لا يكون واليها عادلًا حاذقًا نشيطًا محبًّا للعمران والشغل أكثر من الخراب لسدّ مطامعه ومن الكسل لاغتنام الملاهي والملذّات تكون الجلدة الجارية بينها وبين الآلة البخارية المركزية مقطوعة، فيدير البخار دواليبها ولكن ما من شيء يبلغها إليها، ونسبة المتصرّف إلى الوالي والقائمقام إليه نسبة

الوالي إلى الحكومة المركزية، وهذه الأمور هي أساسية وذات أهمية عظيمة وعلى الخصوص في الولاية السورية والحلبية والبغدادية والادنية لأنّها في أطراف المملكة وهي محتاجة إلى العمران وقادرة على الوصول إليه بواسطة المساعدات القانونية لأنّ فيها من الأراضي ما لا يخفى وأهاليها على جانب عظيم من النشاط وعلى الخصوص أهالي الولاية السورية ويتمنّون أن يخرجوا من ميدان التجارة الضيّق والكثير الخطر ليدخلوا ميدان الزراعة الواسع السليم العواقب. (سبستاني، فجل١، ٢٥٥، ٣٧)

ولاة الأمور

- في ولاة الأمور: وظيفة ولاة الأمور من أعظم واجبات الدين، وأهمّ أمور المتوطّنين، فهم قوام الدين والدنيا، وعليهم في حركة الأعمال مدار البركة العليا، وبدونهم يختلُّ نظام العالم لوجود المفسدين من بني آدم، فلولا وليّ الأمر لما قدر العالِم على نشر علمه ولا الحاكم الشرعي والسياسي على تنفيذ حكمه، ولا العابد على عبادته، ولا الصانع على صناعته، ولا التاجر على تجارته، ولولاهم لانقطعت السبل وتعطّلت الثغور، وكثرت الفتن والشرور، ولولا ردع الملوك لتغالبت الناس وتهارجت، وطمع بعضهم في بعض، واستولى الأقوياء على الضعفاء، وتمكّن الأشرار من الأخيار، فيضطرّون إلى التشرُّد والتفرُّد، وفي ذلك خراب البلاد وفناء العباد، فالملك كالروح والرعية كالجسد، ولا قوام للجسد إلّا بروحه. ولكن من لطف الله تعالى بعباده أجرى عادته في كل زمان أن ينصب في الأرض من ينصف المظلوم من الظالم، ويردع أهل الفساد عن المظالم، ويصنع للرعيّة جميع المصالح، ويقابل كل أحد يستحقّه من صالح وطالح. (طهطاوي، اكا١، ٥١٦، ٢)

- من مزايا ولاة الأمور أيضًا أنّ النفوذ الملوكي بيدهم خاصة، لا يشاركهم فيه مشارك، وهذه المزية العظمى تعود على الرعيّة بالفوائد الجسيمة، حيث أن إجراء المصالح العمومية بهذه المثابة ينتهي بالسرعة، لكونه منوطًا بإرادة واحدة، بخلاف ما إذا نيط بإرادات متعدّدة بيد كثيرين فإنه يكون بطيئًا، وهذا النفوذ الملوكي القضائي غير النفوذ الإجرائي الذي هو مباشرة العمل، وهو من خصائص الوزراء ونظّار الدواوين وغيرهم، فالنفوذ الملوكي هوالترتيب والأمر بالنفوذ الإجرائي لمن يجريه، فهو حق محترم لا مسؤولية فيه على الملك ولا يكون لغيره، فكيف وهو رئيس المملكة وأمير الجيوش البريّة والبحرية وقائدهم الأول، وعليه مدار الأمور الملكية والعسكرية الداخلية والخارجية، وهو الذي يقلّد المناصب العمومية لمن يستحقّ بإصدار أوامره فيها، ويرتّب الوظائف وينظّم اللوائح المبيّنة لطرق إجراء الأصول والقوانين، ويأمر بتنفيذ الأحكام الصادرة من ديوانه ومحاكمه ومجالسه، وله الرياسة على أمناء دين مملكته، وله الحق في أن يمنح المناصب والألقاب العالية وأن يعطي عنوان الشرف ونيشانه. وإذا أمر المجالس بتنظيم لوائح فإنّها لا يجري مفعولها ولا يعتد بها إلّا إذا صدّق على نفس اللوائح، وعلى ترتيب الجزاء على من خالفها، وترتيب الجزاء على مخالفة القوانين، وهو ما يُسمّى تقرير القوانين وترسيخها، فإنّها بدون ترتيب الجزاء ليس على مخالفها لوم. (طهطاوي، اكا١، ٥٢١، ٢١)

ولادة

- قال بعض المُفسِّرين: هم كُفّار العرب قالوا الملائكة والأصنام بنات الله، واليهود قالوا عزير ابن الله والذين كانوا يقولون من العرب إنّ الملائكة بنات الله وما نقل عنهم من أنّه صاهر الجن فولدت له الملائكة فقد نفاه عنه بامتناع الصاحبة وبامتناع أن يكون منه جزء فإنّه صمد. وقوله ﴿وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ﴾ (الأنعام: ١٠١) وهذا لأنّ الولادة لا تكون إلّا من أصلين سواء في ذلك تولُّد الأعيان - التي تُسمّى الجواهر - وتولُّد الأعراض والصفات، بل ولا يكون تولّد الأعيان إلّا بانفصال جزء من الوالد، فإذا امتنع أن تكون له صاحبة امتنع أن يكون له ولد، وقد علموا كلهم أنّ لا صاحبة له لا من الملائكة ولا من الجن ولا من الأنس فلم يقل أحد منهم أن له صاحبة فلهذا احتجّ بذلك عليهم. وما حكى عن بعض كفّار العرب أنه صاهر الجن فهذا فيه نظر وذلك إن كان قد قيل فهو مما يعلم انتفاؤه من وجوه كثيرة، وكذلك ما قالته النصارى من أن المسيح ابن الله وما قاله طائفة من اليهود أن العزير ابن الله فإنه قد نفاه سبحانه بهذا وبهذا. (آلوسي، مج، ٤٩، ١٤)

ولاية

- الولاية هي تنفيذ القول على الغير شاء أو أبى، ولهذا الظالمون بعضهم أولياء بعض؛ لأن بعضهم تنفّذ فيه أقوال بعضهم، ويأمر بعضهم بعضًا، وينهى بعضهم بعضًا، إذ لا يعرفون الذي يأمر وينهى منهم من حيثية أن له الولاية عليهم، ينفّذ قوله فيهم، وإنّما يعرفونه من حيثيّة ظهور الأمر والنهي منه وصدورهما عنه. (نابلسي، أش، ٢٦٢، ٩)

- عبادة الرهبان هي أفضل الأعمال، وتسمّى الولاية، وعبادة الأحبار، هي العلم والفقه، ثم تغيّرت الحال إلى أنّ عبد من دون الله من ليس من الصالحين، وعبد بالمعنى الثاني من هو من الجاهلين. (وهاب، كت، ٨٤، ١٠)

- الولاية لها ركنان القوة والأمانة، فالأمانة ترجع إلى خشية الله، والقوة ترجع إلى تنفيذ الحق. (وهاب، تفس، ٢٨٩، ٨)

- أمّا الولاية ففيها طريقتان والأظهر التفصيل، فمنها ما هو مكتسب وهو امتثال المأمورات واجتناب المنهيّات وتُسمّى الولاية العامّة، ومنها ما هو غير مكتسب وهو العطايا الربانية كالعلم اللدني ورؤية اللوح المحفوظ وغير ذلك. (بيجوري، تمر، ٧٣، ٣٥)

- الولاية إسم للوجه الخاص الذي بين الله وبين عبده. (جزائري، مواف٢، ٨٩٥، ١١)

ولاية خاصة

- لمّا كانت الدار الدنيا لها ابتداء وانتهاء كان لكل مكوّن فيها ابتداء وانتهاء. ومن جملة ذلك المراتب المعنوية كالولاية العامّة التي هي عبارة عمّن تولّاه الله بنضرته في مجاهدته الأعداء الأربعة: النفس والهوى والشيطان والدنيا. والولاية الخاصّة بخاصته الخاصة التي هي عبارة عن الورث المحمدي، وإن كان كل وليّ ونبيّ ورسول إنّما يشرب من البحر المحمدي، فليس كل ولي وارثًا محمديًّا، والنبوَّة الخاصة التي هي بواسطة الملك يوحي إلى النبي يراه أو ينزل على قلبه، والنبوّة العامة المطلقة المعبّر عن أهلها بالأفراد وبأنبياء الأولياء فهنا ولاية عامة وولاية خاصة ونبوّة عامة مطلقة ونبوّة خاصة مقيّدة. (جزائري، مواف٣، ١١٥٧، ٤)

ولاية عامة

- لمّا كانت الدار الدنيا لها ابتداء وانتهاء كان لكل مكوّن فيها ابتداء وانتهاء. ومن جملة ذلك المراتب المعنوية كالولاية العامّة التي هي عبارة عمّن تولّاه الله بنصرته في مجاهدته الأعداء الأربعة: النفس والهوى والشيطان والدنيا. والولاية الخاصّة بخاصته الخاصة التي هي عبارة عن الورث المحمدي، وإن كان كل وليّ ونبيّ ورسول إنّما يشرب من البحر المحمدي، فليس كل ولي وارثًا محمديًّا، والنبوّة الخاصة التي هي بواسطة الملك يوحي إلى النبي يراه أو ينزل على قلبه، والنبوّة العامة المطلقة المعبّر عن أهلها بالأفراد وبأنبياء الأولياء فهنا ولاية عامة وولاية خاصة ونبوّة عامة مطلقة ونبوّة خاصة مقيّدة. (جزائري، مواف٣، ١١٥٧، ٢)

وليّ

- إنّ جميع بني آدم عارفهم وجاهلهم كلهم موحّدون كاملون لأنهم أولاد نبيّ، وأولاد النبيّ كاملون مثله ولكن علمهم بأنفسهم وبغيرهم متفاوت، فمنهم من يعرف نفسه وغيره أدنى من ذلك وهو الصديق والولي. ومنهم أدنى من ذلك وهم الصالحون والعلماء. ومنهم من لا يعرف نفسه ولا غيره أبدًا، وهم الجاهلون الغافلون، وإن زعموا أنّهم يعرفون نفوسهم وغيرهم فإنّ معرفتهم معرفة وهميّة لا حقيقيّة؛ لأنّها تابعة لمقتضى قوى حواسهم وعقولهم لا تابعة لنفوسهم على ما هي عليه ولغيرهم على ما هو عليه، وتكليفهم من الله تعالى على حسب علمهم بأنفسهم وبغيرهم قال الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَاۚ﴾ (الطلاق: ٧). (نابلسي، رت، ٣٧، ١٤)

- سُمّي وليًّا لأنّ الله تولّى أمره، فلم يكله إلى نفسه ولا إلى غيره لحظة، ولأنّه يتولّى عبادة الله على الدوام من غير أن يتخلّلها عصيان، وكلا المعنيين واجب تحقّقه حتى يكون الوليّ عندنا وليًّا في نفس الأمر، والكرامة أمر خارق للعادة يظهر على يد عبد ظاهر الصلاح ملتزم لمتابعة نبي كُلِّف بشريعته مصحوب بصحيح الاعتقاد والعمل الصالح علم بها أو لم يعلم. (بيجوري، تمر، ٨٩، ٣)

وليّ الأمر

- وليّ الأمر هو رئيس أمّته، وصاحب النفوذ الأول في دولته، وحاكم متصرّف بالأصول المرعيّة في مملكته، ولا توجد رعيّة في مملكة منتظمة بدون راعٍ، وإلّا ضعفت واختلّت وشقي أهلها لعدم من يسعى في إسعادهم بتحسين شؤونهم. (طهطاوي، اكا١، ٥١٩، ٧)

وهم

- الوهم: وهو قوة في آخر التجويف الأوسط من الدماغ، تدرك المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئيّة. (نابلسي، وج، ٢٧٠، ٢)

- إنّ الوهم من حقيقته أن ينزل النِسَب والاعتبارات والإضافات التي لا وجود لها، منزلة الحقائق المعقولة والمحسوسة، فجهلوا جهالتين، جهالتهم بالله وعدم معرفته، وجهالة اتقاء الغير مع اعتقادهم أنّه غير، ولو عرفوا لاتّقوا الله في مظاهر أسمائه الانتقامية، وهي مقدراته، ومصوّراته، ومكوّناته، التي جعلها محال لأن يخلق الضرّ عندها وبها. (جزائري، مواف١، ٣٨٥، ١٨)

ي

يسر عمومي

– إن أسباب الثروة العمومية تنحصر إلّا فيما ندر في ثلاثة أبواب. وهي الزراعة والصناعة والتجارة. وقلّما توجد هذه الأبواب الثلاثة معًا تامة في مكان واحد وبلاد واحدة، فربما كانت أسباب الثروة في مدينة أو بلاد التجارة وحدها أو مع إحدى قسيمتيها أو معهما جميعًا. وقد يختلف ذلك باختلاف مركز البلاد وتربتها وهوائها ومياهها واستعداد أهاليها وأمنيتها وحالة حكومتها إلى غير ذلك من الأسباب، إلّا أنّه لا يمكن أن تنشأ الثروة العمومية في بلاد عن سببين أصليين وإن تساويا فيما بعد أهمّية واتّساعًا. فإنّه لا بدّ من أن يكون الداعي الأول لاتّساع دائرتهما أحد هذه الأسباب الثلاثة أو أحد الأولين منهما فيكون محرّكًا لتقوية أحد السببين الآخرين أو كليهما، فلا يسوغ والحالة هذه البلاد أن تؤمل بنجاح هذه الأسباب عندها ما لم تنعكف أولًا على تقوية العنصر الأصلي الذي يتوقّف عليه ينبوع ثروتها. ولا يخفى أن أقوى سبب لتعميم اليسر الحقيقي في البلاد إنّما هو الزراعة، ولذلك قدّمناها في الذكر ولا سيّما في بلاد أهاليها ليست بكثيرة بالنسبة إلى اتّساع أراضيها وجودة تربتها. وفي أدلّة الاختبار ما يبرهن ذلك بأجلى بيان. فإن الصناعة والتجارة في إنكلترا مثلًا قد وصلتا إلى أعلى درجاتها حتى أصبحت تلك البلاد من حيث إتقان هذين البابين وتقدّمهما فيها أمًّا للصّناع وصندوق مال للعالم. ولكن مع أن زراعتها قد وصلت إلى درجة الكمال من جهة إتقانها ليست بكافية لإنتاج محاصيل كافية للقيام بأود أهاليها وسدّ كل احتياجاتهم وذلك من جرّاء طبيعة أراضيها وهوائها وضيقها بالنسبة إلى عدد الأهالي، فلذلك ترى الفقر فيها شاملًا جماهير كثيرة من عامة أهاليها وفي أتعس حالاته مع أن خاصّتها يتمتّعون بثروة لا يعادلهم فيها الخاصة في باقي البلدان. وإمّا فرنسا فإذا كانت تربتها جيّدة وهواؤها معتدلًا وأهاليها ذوي أقدام على حرث الأراضي واقتدار على احتمال المشاق والأتعاب قد أتقن أهاليها الزراعة وانعكفوا أيضًا على إتقان الصناعة والتجارة ولذلك ترى الفقر فيها أقلّ والمال متوزّعًا توزيعًا معتدلًا بين أهاليها من الخاصة والعامة. وأمّا بلادنا السورية التي يهمّنا النظر إليها أكثر من غيرها من البلدان فإنّنا نرى أن السبب الحقيقي الذي يكاد يكون الوحيد للثروة العمومية فيها وإنهاضها من حالتها الساقطة ماليًّا إنّما هو الزراعة، فإنّنا لا نرى أنّها تقدر في الحالة الحاضرة أن تزاحم أوروبا في الصناعة إلّا في بعض أبواب مما يلزم لمقطوعية أهاليها ولا يؤمل أنها تقدر بعد زمان قصير أن تصل في أمر الصناعة إلى درجة بحيث يمكنها أن ترسل من مصنوعاتها شيئًا يستحقّ الذكر إلى الخارج، حتى ولا على القيام بما يلزم من الصناعة لأهاليها ما دامت خالية من المعامل والآلات اللازمة لذلك. ولا في التجارة ما دامت محاصيلها قليلة وغير متقنة وعلى الخصوص إذا كان مركزها محصورًا بين منفذين للتجارة أحدهما إلى جنوبيها وهو ترعة السويس والقطر المصري، والآخر إلى شماليها

وهو خليج الإسكندرية وبرّ الأناضول، فإنّ ذلك مما يجعل تجارتها تكاد تكون منحصرة في داخليتها وذلك مما ينقل الثروة منها وإليها أو منها إلى الخارج ولا يأتيها بثروة خارجية، ومن لاحظ زيادة النقود الخارجة سنويًّا من سوريا عن الداخلة إليها أي زيادة قيمة وارداتها عن صادراتها يتّضح له بأجلى بيان سبب انحطاط ماليّتها وتأخّر كثيرين من أهاليها والعسر العمومي الذي يشمل أكثر جهاتها، ولذلك يصحّ أن يقال إنّه لا أمل لها باكتساب الثروة أو اليسر العمومي أو بالحري المحافظة على مركزها والتخلّص من الخراب في أراضيها والنقص في عدد سكّانها ما لم تلتفت إلتفاتًا تامًّا إلى حالة زراعتها التي وصلت مع تمادي الزمان إلى ما وصلت إليه من التأخّر. (سبستاني، فجل١، ٣٤٢، ٢٢)

يقظة

- إعلم أنّ الغَفَلة تُلْحِق الإنسان بالبهيمة، كما أنّ اليَقَظة تُلْحِقه بالملك، والغَفَلة واليقظة من أحوال القلب ولا عبرة بالصور. (نابلسي، أش، ١٠٤، ٢)

يقين

- المراد باليقين سكون القلب إلى الله تعالى وعدم تحرّكه إليه لتحقّقه به؛ وإنّما قال في الإيمان زاد وفي اليقين قوي لأنه ذكر الخروج عنهم في الإيمان وهم كثيرون، والكثرة تناسبها الزيادة وذكر الخروج عن النفس مع اليقين والنفس واحدة فيناسبها القوة. (نابلسي، رت، ٤٦، ٧)

- اليقين يرفع عن عين البصيرة أستار جميع الأغيار؛ فتنمحي صور الكائنات من لوح النفس، فترجع النفس قلبًا، والقلب روحًا، والروح أمرًا إلهيًّا، والأمر الإلهي يرجع إلى الله وإلى الله تصير الأمور. وعند ذلك تظهر المحبة الإلهية في العبد بعد محو العبد، فتكون محبّة الحق للحق وهي دين أهل الله تعالى كما قال الشيخ الأكبر رضي الله عنه (ابن عربي) من أبيات له:

أدين بدين الحب أنى توجهت
ركائبه فالحب ديني وإيماني

(نابلسي، رت، ١١٨، ٦)

- ما كان بالله تعالى كان يقينًا؛ وما كان بنفسك كان ظنًّا لا يقينًا فجميع ما تعلمه من قبل ظنّ، واليقين هو ما تعلمه الآن بالله تعالى، فلهذا كان تحقّقًا (إنه) أي الله تعالى (هو) سبحانه وتعالى الآن ولا وجدت معه من قبل ولا توجد معه من بعد؛ وكذلك كل ما هو سواه سبحانه وتعالى من جميع الأغيار لا وجِدَ ولا يوجد، ولا هو موجود معه تعالى أبدًا، وإنما هو تعالى موجود وحده مع كل شيء، ولولا معيّته لكل شيء ما كان في عالمه شيء مطلقًا، فالأشياء موجودة في عالمها بالنسبة إليها في نفسها؛ ولا وجود لها بالنسبة إلى الله تعالى البتّة، كما أن الله تعالى موجود في أزله على ما هو عليه، لا في عالم الأشياء، فمن أراده تعالى خرج عن عالم الأشياء إليه تعالى فكان هو تعالى موجودًا لا غيره معه في أزله مطلقًا. (نابلسي، رت، ١٤٢، ١٩)

- إنّ اليقين يتفاضل حتى في حق الأنبياء يوضحه ما تقدّم من قولهم: ﴿بَشَّرْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ﴾ (الحجر: ٥٥). (وهاب، تفس، ١٩٢، ١٨)

يقين بالله

- اليقين بالله تعالى وهو سكون القلب إلى الشيء

والطمأنينة به حتى لا يبقى في القلب حركة إلى سواه بالكليّة، (خروجك) أيها المريد أي إعراضك إعراضًا وجدانيًا كما ذكرنا (عنك) أي عن نفسك زيادة على خروجك عن جميع الأغيار بحيث ينمحي تَعيُّن وجودك من عين بصيرتك، وتجد الحق ظاهرًا للحقّ لأنّك معدوم وهو موجود، وهذا اليقين له ثلاث مراتب: مرتبة علم اليقين وهي فهمك لما ذكرنا في تعريف اليقين واطّلاعك على دليل صحّة ذلك من الكتاب والسنّة حتى لا يبقى عندك شبهة في صحّته وصدقه، ومرتبة عين اليقين وهي وجدان ذلك في نفسك وشهوده فيك وذوقك له بحيث تستغني عن حكايته وعن الاستدلال على صحته. ومرتبة حق اليقين، وهي أن تجد ذلك فيك وتجد فهمك لذلك في عين وجدانك له وينمحي وجودك مع الحق تعالى في عين وجودك الثابت لك، فترجع إلى بدايتك في نفس نهايتك وفوق ذلك مراتب أخرى أكثر من هذه. (نابلسي، رت، ٥٥، ٣)

يوم

- اليوم لغة الوقت المطلق، وعند الطائفة العليّة المراد به هنا يوم الشأن الإلهي، وهو الآن الدائم الذي لا يتجزّأ بين الزمانين، وهو البرزخ بين الماضي والمستقبل. فإن الأسماء الإلهية لها أيام أطولها يوم ذي المعارج، وهو من خمسين ألف سنة مما نعدّه من أيامنا، وبانتهائه ينتهي الغضب الإلهي في المغضوب عليهم من أهل النار الذين هم أهلها، وما هم منها بمخرجين. وأصغرها يوم الشأن الإلهي، والشأن لغة الطلب والقصد. يقال شأنت شأنه أي قصدت قصده. وعند الطائفة العليّة شؤون الحق - تعالى - هي الأحوال التي يتقلّب الحق - تعالى - فيها، وليست إلّا مصارف الأسماء الإلهية، وليست إلّا ما تقتضيه الممكنات من الأحوال. (جزائري، مواف٣، ١٢٨٠، ٧)

اليوم الآخر

- اليوم الآخر هو يوم القيامة وأوله من وقت الحشر إلى ما لا يتناهى على الصحيح، وقيل إلى أن يدخل أهل الجنّة الجنّة وأهل النار النار، وسُمّي باليوم الآخر لأنّه آخر أيام الدنيا بمعنى أنّه متّصل بآخر أيام الدنيا لأنّه ليس منها حتى يكون آخرها، وسُمّي بيوم القيامة لقيام الناس فيه من قبورهم وقيامهم بين يدي خالقهم وقيام الحجّة لهم وعليهم. (بيجوري، تمر، ١٠١، ٣١)

يوم الجمعة

- في هديه صلّى الله عليه وسلّم في الجمعة وذكر خصائص يومها. صحّ عنه صلّى الله عليه وسلّم أنّه قال: "أضلّ الله عن الجمعة من كان قبلنا، وكان لليهود يوم السبت، وللنصارى يوم الأحد، فجاء الله بنا فهدانا ليوم الجمعة، فجعل الجمعة والسبت والأحد، وكذلك هم لنا تبع يوم القيامة، نحن الآخرون من أهل الدنيا والأوّلون يوم القيامة، المقضي لهم قبل الخلائق". وللترمذي وصحّحه عن أبي هريرة مرفوعًا: "خير يوم طلعت فيه الشمس يوم الجمعة، فيه خُلقَ آدم، وفيه أدخل الجنّة، وفيه أخرج منها، ولا تقوم الساعة إلّا في يوم الجمعة". ورواه في "الموطأ"، وصحّحه الترمذي أيضًا بلفظ: "خير يوم طلعت فيه الشمس، فيه خلق آدم، وفيه أهبط، وفيه تيب عليه، وفيه مات، وفيه تقوم الساعة، وما من دابّة إلّا وهي مصيخة يوم الجمعة من حين

تصبح حتى تطلع الشمس شفقًا من الساعة، إلّا الجنّ والإنس، وفيها ساعة لا يُصادفها عبد مسلم، وهو يصلّي يسأل الله شيئًا إلّا أعطاه الله إيّاه. (وهاب، مع، ٤٥، ١٠)

يوم مطلق

- اليوم المطلق هو الذي لا يتقيَّد بطلوع ولا غروب ولا ليل بعده. (جزائري، مواف٢، ٨٩٧، ١)

الفهارس

مسند المصطلحات *
عربي - فرنسي - انكليزي

ا

إبتداع	*Créativité*	Creativeness
أبد	*Éternité*	Eternity
إبداع	*Création, invention*	Creation, invention
إتحاد	*Union, fusion*	Union, merger
أثر	*Signe, effet*	Sign, effect
إجتماع	*Réunion, communauté, cité*	Community, union, city
إجتماع إنساني	*Société humaine*	Human association
إجتماع مدني	*Société civile*	Civil association
إجتهاد	*Effort d'analyse réflexive, jurisprudence (Ijtihad)*	Effort by reflection, jurisprudence (Ijtihad)
أجسام	*Corps*	Bodies
أجل	*Destin, l'heure de la mort*	Destiny, dead time
إجماع	*Accord, unanimité, consensus*	Agreement, unanimity, consensus
أجير عامل	*Employé, salarié*	Employee
إحتياج	*Besoin, nécessité, demande*	Necessity, demand
إحتياجات أولية	*Besoins essentiels, premiers*	Essential necessities
أحد	*L'un, personne*	The one
إحداث	*Création, génération*	Creation, generation
إحساس	*Sensation*	Sensation

* تجدر الإشارة إلى أن المسند قد اعتمد في اختيار المصطلحات المترجمة رؤوس الموضوعات الكبرى إضافةً إلى بعض تفريعاتها، وبما يقارب المعنى الغربي، نظراً إلى وجود تفريعات متشعّبة تختص بالذهنية العربيّة والإسلاميّة يستحيل ايجاد اللفظ الغربي المعبّر عنها. أما الألفاظ والمصطلحات العلمية المعرّبة ذات الأصل اليوناني أو اللاتيني، فقد أوجدنا مرادفاتها الأجنبية المطابقة وتركناها على لغتها الأم أحيانًا.

Good deeds	*Charité*	إحسان
Judgments, laws, rules	*Jugements, lois, commandements*	أحكام
Particular judgments	*Jugements particuliers*	أحكام خصوصية
Personal judgments	*Jugements personnels*	أحكام شخصية
Public judgments	*Jugements publiques*	أحكام عمومية
Civil laws	*Lois civiles*	أحكام مدنية
States	*États*	أحوال
Narration, information	*Narration, information*	إخبار
Invention, creation	*Invention, création*	إختراع
Choice, selection	*Choix, sélection*	إختيار
Efficient	*Efficient*	أخص
Moral, ethics	*Morale, éthique*	أخلاق
Brotherhood	*Fraternité, congrégation*	أخوّة
Patriotic brotherhood	*Fraternité patriotique*	أخوّة وطنية
Etiquette	*Étiquette, art de vivre*	آداب
Means	*Moyen*	أداة
Civility, politeness, literacy	*Civilité, politesse, éducation*	أدب
Political literature	*Littérature politique*	أدب سياسي
Perception, apprehension, comprehension	*Perception, appréhension, compréhension*	إدراك
Sensitive perception	*Perception sensible*	إدراك حسي
Intelligible perception	*Perception intelligible*	إدراك عقلي
Will	*Volonté*	إرادة
Public will	*Volonté publique*	إرادة عمومية
Aristocracy	*Aristocratique*	أريستوكراتيك
Eternity	*Éternité, pérennité*	أزل
Causes, motives, reasons	*Causes, motifs, raisons*	أسباب
Reasons of underdevelopment	*Facteurs du sous-développement*	أسباب التأخُّر
Reasons of progress	*Facteurs du progrès*	أسباب التقدُّم
Reasons of civilization	*Facteurs de la civilisation*	أسباب التمدّن
Tyranny, despotism	*Tyrannie, despotisme*	إستبداد

Despotism of politic	*Despotisme de la politique*	إستبداد السياسة
Impossibility, transformation	*Impossibilité, transformation*	إستحالة
Modality of use, utilization	*Mode d'emploi, usage, utilisation*	إستخدام
Enslavement, subordination	*Servitude, subordination*	إستعباد
Act for contrition, plea for forgiveness from God	*Acte de contrition, demander pardon à Dieu*	إستغفار
Habitation	*Habitation, habitat*	إسكان
Method, manner, style	*Méthode, manière, style*	أسلوب
Names of God	*Noms de Dieu*	أسماء الله
Socialism	*Socialisme*	إشتراكية
Derivation	*Dérivation*	إشتقاق
Convention	*Convention*	إصطلاح
Reformation	*Réforme*	إصلاح
Absolute reformation	*Réforme absolue*	إصلاح مطلق
Principles of muslim jurisprudence	*Principes de la jurisprudence musulmane*	أصول الفقه
Origin of gains	*Origines des gains, des profits*	أصول المكاسب
Relation, adjunction	*Relation, adjonction, corrélation*	إضافة
Contraries	*Contraires*	أضداد
Persecution, oppression	*Persécution, oppression*	إضطهاد
Assistance	*Assistance*	إعانة
Belief, opinion, dogma	*Croyance, opinion, dogme*	إعتقاد
Actions, works	*Actions, travaux*	أعمال
Corruption, bribery, deterioration	*Corruption, détérioration*	إفساد
Acts of the servitors	*Actes des serviteurs*	أفعال العباد
Junction	*Jonction, mode*	إقتران
Economy and saving	*Économie et épargne*	إقتصاد وتوفير
Feudalism	*Féodalité*	إقطاع
Tool, machine, instrument	*Outil, machine, instrument*	آلة
Atheism	*Athéisme*	إلحاد
Familiarity	*Familiarité domestique*	ألفة بيتية

God	*Dieu*	الله
Inspiration	*Inspiration*	إلهام
Godness	*Divinité*	ألوهيّة
Sign, presumption, clue	*Signe, présomption, indice*	أمارة
Province, principality	*Province, principauté, préfecture*	إمارة
Imam, religious chief	*Imâm, guide de la prière, chef religieux*	إمام
Security	*Sécurité*	أمان
Nation, community	*Nation, communauté*	أمّة
Islamic community	*Communauté islamique*	أمّة إسلاميّة
Religious community	*Communauté religieuse*	أمّة بحسب الدين
Extension, space	*Étendue, espace*	إمتداد
Privilege	*Privilège*	إمتياز
Imperative, order, fact, command	*Impératif, ordre, décret, fait, commandement*	أمر
Godness order	*Ordre divin*	أمر إلهي
Absolute order	*Ordre absolu*	أمر مطلق
Possibility, power	*Possibilité, puissance, virtualité*	إمكان
Absolute possibility	*Possibilité absolue*	إمكان مطلق
Public properties	*Biens publics*	أملاك عمومية
Essential virtues	*Vertus essentielles*	أمهات الفضائل
Estate public	*Trésor public, finances publiques*	أموال أميرية
Political issues	*Faits politiques*	أمور سياسية
Subsistence problems	*Problèmes de subsistance*	أمور معاشية
Illiterate	*Illettré, ignorant*	أمّيّ
Prince, chief, commander, governor	*Prince, chef, commandeur, gouverneur*	أمير
Egoism	*Égoïsme*	أنانية
Production	*Production*	إنتاج
Election	*Élection*	إنتخاب
Public election	*Élection publique*	إنتخاب عمومي
Organization, order	*Organisation, arrangement, ordre*	إنتظام
Organization of the politics	*Organisation de la politique*	إنتظام السياسة

Organization of the social institution	*Organisation de l'institution sociale*	إنتظام الهيئة الإجتماعية
Decadence, degeneration, devolution	*Décadence, dégénération*	إنحطاط
Sociability	*Sociabilité*	إنْس
Man	*Homme*	إنسان
Civil man	*Homme civilisé, citadin*	إنسان مدني
Foundation	*Fondation*	إنشاء
Emotion, affection, passion	*Émotion, affection, passion*	إنفعال
Prime, first	*Premier*	أوّل
The simple existent, prime existent	*L'être premier, être simple*	أوّل موجود
The prime duty	*Le premier devoir*	أوّل واجب
Invention, creation	*Invention, création*	إيجاد
Faith, belief	*Foi, croyance*	إيمان
Belief in God	*Croyance en Dieu*	إيمان بالله
Place (category)	*Lieu (catégorie)*	أين

ب

God	*Dieu*	بارئ
Parliament	*Chambre des députés, parlement*	بارلمان
Esoteric, interior	*Ésotérique, intérieur*	باطن
Investigation, research	*Investigation, recherche*	بحث
Beginning	*Apparition, avènement*	بُداء
Heresy	*Hérésie*	بدعة
Evident, axiom, spontaneous act	*Évident, axiome, acte spontané*	بديهي
Resurrection	*Résurrection*	بعث
Effective, in act	*Être en acte*	بالفعل
Duration, survival, subsistence	*Durée, pérennité, subsistance, survie*	بقاء
Potential	*Être en puissance*	بالقوّة
Municipality	*Municipalité*	بلدية
Argument, exposition, explanation	*Argument, exposition, explication*	بيان
Sale	*Vente*	بيع

ت

Irritability and influence	*Irritabilité et influence*	تأثير وتأثر
Lateness, devolution, underdevelopment	*Retard, recul, sous-développement*	تأخّر
History	*Histoire*	تاريخ
Consequent, next	*Conséquent, suivant*	تالٍ
Composition, combination, synthesis	*Composition, combinaison, synthèse*	تأليف
Insurance	*Assurance*	تأمين
Sociability	*Sociabilité*	تأنُّس
Interpretation, hermeneutic	*Interprétation, herméneutique*	تأويل
Differentiation, divergence, gap	*Différenciation, divergence, écart*	تباين
Change of the manners	*Changement des manières d'être*	تبدُّل الأحوال
Subordination	*Subordination*	تبعية
Commerce, trade	*Commerce*	تجارة
Manifestation, epiphany	*Manifestation, épiphanie*	تجلٍّ
Divine manifestation	*Manifestation divine*	تجلٍّ إلهي
Particular manifestation, specific	*Manifestation particulière, spécifique*	تجلٍّ خاص
General manifestation	*Manifestation générale*	تجلٍّ عامّ
Manifestation and latency	*Manifestation et latence*	تجلٍّ واستتار
Manifestation and appearance	*Manifestation et apparition*	تجلٍّ وظهور
Conglomeration	*Conglomération, agglomération*	تجمعات تأنسيّة
Civilization, urbanization	*Civilisation, urbanisation*	تَحضُّر
International arbitration	*Arbitrage international*	تحكيم دولي
Transformation	*Transformation*	تحوّل
Diversion, derivation	*Dérivation*	تخريج
Abstinence, asceticism, continence	*Abstinence, ascétisme, continence*	تَخَشُّن
Particularly	*Particularisation*	تخصيص
Conduct	*Gouvernement*	تدبير
God conduct	*Gouvernement de Dieu*	تدبير الله
Education	*Éducation*	تربية
Human education	*Éducation humaine*	تربية إنسانية

Essential education, primary	*Éducation essentielle, première*	تربية أولية
Public education	*Éducation publique*	تربية عمومية
Equality	*Égalité*	تساوٍ
Exemption	*Exemption*	تسبيح
Succession	*Succession*	تسلسل
Compromise	*Compromis*	تسوية
Simile	*Comparaison (assimilation du crée à Dieu)*	تشبيه
Sectarianism	*Sectarisme*	تشيّع
Assent	*Assentiment, adhésion par croyance*	تصديق
Conception, apprehension	*Conception, appréhension, représentation*	تصوّر
Mysticism	*Mysticisme*	تصوّف
Correlation	*Corrélation*	تضايف
Implication, inclusion	*Implication, inclusion*	تضمُّن
Habituation	*Accoutumance*	تَطبُّع
Cooperation, synergy	*Coopération, synergie, cohésion, entraide*	تعاون
Definitions	*Définitions*	تعريفات
Fanaticism	*Fanatisme*	تعصّب
Connection, relationship	*Rapport, relation, attachement*	تعلُّق
Learning	*Apprentissage, instruction*	تعلُّم
Instruction	*Enseignement*	تعليم
Secondary instruction	*Enseignement secondaire*	تعليم ثانوي
Generalization	*Généralisation*	تعميم
Determination, specification	*Détermination, spécification*	تعيُّن
Victory, oppression	*Victoire, oppression*	تغلُّب
Oppression and submission	*Oppression et soumission*	تغلُّب وقهر
Progress, advance	*Progrès, avancement*	تقدّم
Evaluation, appreciation	*Mensuration, appréciation*	تقدير
A blind acceptance of a given assignment, tradition	*Acceptation aveugle d'un enseignement donné, tradition*	تقليد
Piety, devotion	*Piété, dévotion*	تقوى

Religious obligations, religious responsabilities	*Obligations religieuses, responsabilités religieuses*	تكاليف شرعية
Expiation	*Expiation*	تكفير
Charge, obligation	*Charge, obligation*	تكليف
Formation, constitution, generation	*Formation, constitution, génération*	تكوين
Urbanization, civilization	*Urbanisation, civilisation*	تمدُّن
Dissonance, discard	*Dissonance, antipathie*	تنافر
Rivalry, competition	*Rivalité, compétition*	تنافس
Contradiction	*Contradiction, antinomie*	تناقض
Exemption, abstraction	*Transcendance, exemption, abstraction*	تنزيه
Organizations	*Organisations*	تنظيمات
Political associations	*Associations politiques, organismes politiques*	تنظيمات سياسية
Diversification	*Diversification*	تنوّع
Succession, Hadith attribued to companions of the prophet	*Succession, suite ininterrompue du Hadith attribué aux compagnons du prophète*	تواتر
Generation, begetting	*Génération, engendrement*	توالد
Repentance, conversion	*Repentir, contrition, conversion*	توبة
Orientation	*Orientation*	توجيه
Savagery	*Sauvagerie*	توحش
Union, unity, monetheism	*Unification, unicité, monothéisme*	توحيد
Conciliation	*Conciliation*	توفيق
Resignation, confidence in God	*Résignation, confiance en Dieu*	توكّل
Engenderment	*Engendrement*	تولد
Suspicion, illusion	*Fiction, soupçon, illusion*	توهّم

ث

Stability of the kingdom	*Stabilité des royaumes*	ثبات الممالك
Permanent, stability	*Permanence, fixation, stabilité*	ثبوت
Fortune	*Fortune*	ثروة
Public fortune	*Fortune publique*	ثروة عمومية

ج

Possible, contingent, permitted	*Possible, contingent, permis*	جائز
Organ, member	*Organe, membre*	جارحة
Espionage	*Espionnage*	جاسوسية
Collector of taxes	*Percepteurs des impôts*	جباة
Predestination, constraint	*Prédestination, contrainte*	جبر
Constraint and choice	*Contrainte et choix*	جبر واختيار
Argument, discussion, controversy	*Argument, discussion, controverse*	جدال
Atom, element	*Atome, élément*	جزء لا يتجزّأ
Particular, partial	*Particulier, partiel*	جزئي
Tribute, tax, capitation	*Tribut, impôt, capitation*	جزية
Teaching body	*Corps enseignant*	جسم تعليمي
Creation, production	*Création, production*	جَعْل
Historical geography	*Géographie historique*	جغرافيا تاريخية
Political geography	*Géographie politique*	جغرافيا سياسية
Communities, groups, clans	*Communautés, groupes, clans*	جماعات
Community, group, society	*Communauté, groupe, société*	جماعة
Republic	*République*	جمهورية
Gender	*Genre*	جنس
Nationality	*Nationalité*	جنسيّة
Holy war, Jihad	*Guerre sainte, Jihâd*	جهاد
Mode, side, direction	*Mode, côté, direction*	جهة
Ignorance	*Ignorance*	جهل
Substance, quiddity	*Substance, quiddité*	جوهر

ح

Need, want	*Besoin*	حاجة
Governor, prince, judge	*Gouverneur, prince, juge*	حاكم
Situation, state, attribute, status	*Situation, état, attribut, statut*	حال
Absolutism	*Absolutisme*	حالة الاستبداد

Sociability	*Sociabilité*	حالة تأنسيّة
Natural disposition	*Disposition naturelle*	حالة فطرية
Civil status	*Statut personnel*	حالة مدنيّة
Love	*Amour*	حب
Egocentric	*Égocentrisme*	حب الذات
Patriotism	*Patriotisme*	حب الوطن
Prison	*Prison*	حبس
Veil, barrier	*Voile, cloison*	حجاب
Cupping	*Art d'appliquer les ventouses*	حجامة
Proof, argument	*Preuve, argument*	حجّة
Term, definition, determination	*Terme, définition, détermination*	حدّ
Minor term	*Le mineur*	حدّ أصغر
Major term	*Le majeur*	حدّ أكبر
Middle term	*Le moyen terme*	حدّ أوسط
Universal and proper definition	*Définition universelle et propre*	حدّ تام
Deficient or minor definition	*Définition déficiente ou mineure*	حدّ ناقص
Creation, appearance	*Création, apparition*	حدوث
War	*Guerre*	حرب
Calling, craft, trade	*Métier*	حرفة
Movement	*Mouvement*	حركة
Movement of human society	*Mouvement des sociétés humaines*	حركة الإجتماعات الإنسانية
Freedom	*Liberté*	حرية
Election liberty	*Liberté électorale*	حرية الإنتخاب
Religious liberty	*Liberté religieuse*	حرية دينية
Opinion liberty	*Liberté d'opinion*	حرية الرأي
Opinion and expression liberty	*Liberté d'opinion et d'expression*	حرية الرأي والتعبير
Political liberty	*Liberté politique*	حرية سياسية
Personal liberty	*Liberté personnelle*	حرية شخصية
Natural liberty	*Liberté naturelle*	حرية طبيعية
Public liberty	*Liberté publique*	حرية عامة

Civil liberty	*Liberté civile*	حرية مدنية
Party	*Parti*	حزب
Common sense	*Sens commun*	حسّ مشترك
Generosity	*Générosité, noblesse de sentiment*	حسب
Beautiful, good	*Beau, bon*	حَسَن
Civilization	*Civilisation, sédentarité*	حضارة
True, certain, right, God	*Vrai, certain, droit, Dieu*	حق
Rights	*Droits*	حقوق
Human rights	*Droits humains*	حقوق إنسانية
Political rights	*Droits politiques*	حقوق سياسية
Natural rights	*Droits naturels*	حقوق طبيعية
Civil rights	*Droits civiques*	حقوق مدنيّة
Rights and duties	*Droits et devoirs*	حقوق وواجبات
Truth	*Vérité*	حقيقة
Government, authority, judgment	*Gouvernement, autorité, jugement*	حكم
Judgment of the politics	*Jugement de la politique*	حكم السياسة
Political judgment	*Jugement politique*	حكم سياسي
Civil government	*Gouvernement civil*	حكم مدني
Wisdom	*Sagesse*	حكمة
Human wisdom	*Sagesse humaine*	حكمة آدمية
Divine wisdom	*Sagesse divine*	حكمة إلهية
Government	*Gouvernement*	حكومة
Patriarchal government	*Gouvernement patriarcal*	حكومة أبوية
Absolute monarchy	*Monarchie absolue*	حكومة ملكيّة مطلقة
Licit, lawful, permitted	*Licite, légal, permis*	حلال
Incarnation, inherence, pantheism	*Incarnation, inhérence, panthéisme*	حلول
Praise, thanking, action of grace	*Louange, remerciement, action de grâce*	حَمْد
Living (God)	*Vivant (Dieu)*	حي
Life	*Vie*	حياة
Public life	*Vie publique*	حياة عمومية

خ

Slave	*Esclave, serviteur*	خادم
Particular	*Particulier*	خاص
Proper, specificity	*Propre, spécifique*	خاصة
Suggestion	*Suggestion, pensée passagère, esprit*	خاطر
Creator	*Créateur*	خالق
Enunciation, predicate, attribute	*Énonciation, prédicat, attribut*	خبر
Expert	*Expert*	خبير
Service	*Service*	خدمة
Conscription	*Conscription*	خدمة عسكرية
Decadence of the civilization	*Décadence de la civilisation*	خراب العمران
Land tax, tribute, crop	*Impôt foncier, tribut, récolte, moisson*	خراج
Humility, prosternation, devotion	*Humilité, prosternation, dévotion*	خشوع
Successors of the prophet	*Successeurs du prophète*	خلفاء
Creation, creatures	*Création, créatures*	خَلْق
Character, nature, braveness	*Caractère, nature, bravoure*	خُلُق
Political defect	*Instabilité politique, déséquilibre politique*	خلل سياسي
Suggestions, ideas, thoughts	*Pensées passagères, pensées fugaces*	خواطر
Imagination	*Imagination*	خيال
The good	*Le Bien*	خير

د

Constitution to the government	*Constitution du gouvernement*	دستور للحكومة
Call, invocation, prayer	*Appel, invocation, prière*	دعاء
Appeal, convection	*Appel, convocation*	دعوة
Dictatorship	*Dictature*	دكتاتور
Significance, semantic denotation	*Signification, dénotation sémantique*	دلالة
Proof, argument	*Preuve, argument*	دليل
Auditorial proof	*Preuve par ouï-dire*	دليل سمعي

دليل الوحدانية	*Signification de l'unicité*	Significance of the unity
دليل ومدلول	*Preuve et signifié*	Proof and significance
دولة	*État*	State
دولة التمدُّن والصلاح	*État civilisé et vertueux*	The state of civilization and reformation
دَيْن	*Dette, créance*	Debt
دِيْن	*Religion, soumission*	Religion, submission
ديوان	*Bureau, office, diwan*	Bureau, office, diwan

ذ

ذات	*Essence, entité, le soi*	Essence, entity, the self
ذات الله	*Essence de Dieu*	Essence of God
ذات الحق	*Essence de Dieu*	Essence of God
ذمّة	*Promesse, garantie, obligation, dette*	Promise, guarantee, obligation, debt
ذهن	*Entendement, raison*	Understanding, reason

ر

رؤيا	*Vision, vue, rêverie*	Vision, reverie
رؤية	*Vision sensible, vue, perception*	Sensible vision, dream
رؤية الله	*Perception de Dieu*	Perception of God
رئاسة	*Présidence*	Presidency
رئيس	*Président*	President
رئيس الجمهورية	*Président de la république*	President of the republic
رئيس الحكومة	*Le premier ministre, chef du gouvernement*	The prime minister
رابطة	*Copule, relation, lien*	Copula, relation, link
رأس مال	*Capital*	Capital
راعٍ	*Gouverneur*	Governor
رأي	*Opinion*	Opinion
رأي عمومي	*Opinion publique*	Public opinion

The God, lord, master	*Seigneur, Dieu*	الربُّ
Usury	*Usure*	ربا
Profit	*Profit, bénéfice*	ربح
Sovereignty	*Souveraineté*	ربوبيّة
Hope	*Espérance, espoir*	رجاء
Pity, compassion	*Pitié, compassion*	رحمة
Apostasy	*Apostasie*	ردّة
Inhibition of the kings	*Répression des rois*	ردع الملوك
Message, epistle	*Message, épître*	رسالة
Description, determination, trace	*Description, détermination, trace*	رسم
Determination, complete description	*Détermination, description complète*	رسم تام
Determination, incomplete description	*Détermination, description incomplète*	رسم ناقص
Messenger	*L'envoyé, le messager*	رسول
Wisdom, consciousness, righteousness	*Raison, conscience, loyauté*	رشد
Governed people, subjects	*Patronnés, gouvernés, sujets*	رعيّة
Public welfare, well-being	*Bien-être public, prospérité sociale*	رفاهية الرعايا
Spirit, soul	*Esprit, âme*	روح

ز

Ascetic	*Ascète*	زاهد
Book, psalms of David	*Livre, psaumes de David*	زبور
Agriculture, tillage	*Agriculture*	زراعة
Alms, tax, charity tax, purity, dime	*Taxe, aumône, pureté, dîme*	زكاة
Adultery	*Adultère*	زنا
Atheism	*Athéisme*	زندقة
Marriage	*Mariage*	زواج

س

Question, interrogation	*Question, interrogation*	سؤال

Ministers responsability	*Responsabilité des ministres*	سؤال الوزراء
Cause, reason of being, motive	*Cause, raison d'être, motif*	سبب
Magic	*Magie*	سِحْر
Ascendancy	*Ascendance, suprématie*	سطوة
Happiness, felicity	*Bonheur, félicité*	سعادة
Drunkenness, inebriety	*Ivresse, enivrement, ébréité*	سكر
Habitation	*Habitation, demeure, séjour*	سكن
Stillness, immobility	*Repos, immobilité, inertie*	سكون
Peace	*Paix*	سلام
Emperor, sultan, authority	*Empereur, sultan, autorité, pouvoir*	سلطان
Patriarchal authority	*Autorité patriarcale*	سلطة أبويّة
Legislative authority	*Pouvoir législatif*	سلطة التشريع
Executive authority	*Pouvoir exécutif*	سلطة التنفيذ
The tradition (of the prophet Mohammed), divine law	*La tradition (du Prophète Mahomet), loi religieuse, coutume qui fait loi*	سُنّة
Quantifier	*Quantificateur*	سور
Low people	*Bas peuple, peuple, bouviers*	سوقة
Tourism	*Tourisme*	سياحة
Sovereignty	*Souveraineté*	سيادة
Politics, policy	*Politique*	سياسة
Particular politics	*Politique particulière*	سياسة خاصة
Religious politics	*Politique religieuse*	سياسة دينية
Civil politics	*Politique civile*	سياسة مدنية
Politician	*Politicien, politique*	سياسي
Chief, master	*Chef, maître*	سيّد

ش

Courage	*Courage*	شجاعة
Person	*Personne*	شخص
Evil	*Le mal*	شر
Conditions of obligation	*Conditions de l'obligation*	شرائط التكليف

Religious laws	*Lois religieuses*	شرائع
Condition	*Condition*	شرط
Police	*Police*	شرطة
Divine law, religion's law	*Loi divine, droit musulman*	شرع
Polytheism, idolatry	*Polythéisme, idolâtrie*	شِرْك
Association, corporation, company	*Association, corporation, compagnie*	شركة
God's law	*Loi divine*	شريعة
Divine constitution	*Code mahométan*	شريعة محمدية
Ecstasy, theopathic expression	*Extase, locution théopathique*	شطح
People	*Peuple*	شعب
Doubt	*Doute*	شك
Thanking	*Remerciement*	شُكْر
Figure, form	*Figure, forme*	شكل
Appetite, desire	*Appétit, désir*	شهوة
Witnesses of the truth	*Témoins du vrai*	شهود
Martyr	*Martyr*	شهيد
Counsel, consultation	*Conseil, consultation*	شورى
Desire	*Désir*	شوق
Thing, object, fact	*Chose, objet, fait*	شيء
Objectivity	*Objectivité*	شيئية
Chief, guide, chief of the community	*Chef, guide, chef de communauté*	شيخ البلد

ص

Patience, endurance	*Patience, endurance*	صبر
Valid	*Valide*	صحيح
Veracity, truth, validity	*Véracité, vérité, justesse, validité*	صدق
Legal alms, charity, dole	*Aumône légale, charité*	صَدَقة
Orthodox path	*Voie orthodoxe*	صراط مستقيم
Attributes, qualities	*Attributs, qualités*	صفات
Attributes of the God	*Attributs de Dieu*	صفات الله
Prayer	*Prière*	صلاة

Industry	*Industrie*	صناعة
Image, form	*Image, forme, représentation*	صورة
Human form	*Forme humaine*	صورة إنسانية
The thing form	*Forme de la chose*	صورة الشيء
Sensible form	*Forme sensible*	صورة محسوسة

ض

Contrary, opposite	*Contraire, opposé*	ضدّ
Two opposites	*Deux contraires*	ضدّان
Necessity	*Nécessité*	ضرورة
Light	*Lumière*	ضوء

ط

Obedience, allegiance, submission	*Obéissance, soumission, allégeance*	طاعة
Characters	*Caractères*	طبائع
Character, natural, spontaneous movement	*Caractère, naturel, mouvement spontané*	طَبْع
Nature	*Nature*	طبيعة
Human nature	*Nature humaine*	طبيعة إنسانية
Savagery	*Sauvagerie*	طبيعة وحشية
Method, method of ascetic	*Méthode, méthode d'ascète*	طريقة
Tyranny, despotism	*Tyrannie, despotisme*	طغيان

ظ

Manifest, apparent meaning	*Manifest, apparent*	ظاهر
Apparent and latent	*Apparent et latent*	ظاهر وباطن
Shadow	*Ombre*	ظل
Tyranny	*Tyrannie*	ظلم
Suspicion, presumption	*Soupçon, présomption*	ظن
Appearance	*Apparition, avènement*	ظهور

ع

Family	*Famille*	عائلة
Worshipper, devout, adorer	*Cultuel, dévot, adorateur*	عابد
Habits, customs	*Habitudes*	عادات
Knowledgeable, expert	*Connaisseur, expert*	عارف
Cosmos, world	*Cosmos, monde*	عالَم
Scholar, scientist	*Savant, érudit*	عالِم
Worshipping, devotion	*Adoration, dévotion, culte religieux*	عبادة
Expression, hermeneutic	*Expression, herméneutique*	عبارة
Slave, servant	*Esclave, serviteur, asservissement*	عبد
Servitude, slavery, bondage	*Servitude, esclavage*	عبودية
Justice, equity	*Justice, équité*	عدالة
Enmity, hostility, animosity	*Hostilité, inimitié, animosité*	عداوة
Divine justice, equity	*Justice divine, équité*	عدل
Political justice	*Justice politique*	عدل سياسي
Nothingness, negation, provation	*Néant, négation, privation, non-être*	عدم
Absolute negation	*Négation absolue*	عدم مطلق
Nihilism	*Nihilisme*	عدمية
Population of the Arab race, human group bedwins	*Population de race arabe, groupement humain bédouins*	عرب
Throne	*Trône*	عرش
Absolute throne	*Trône absolu*	عرش مطلق
Accident	*Accident*	عَرَض
General accident	*Accident général*	عَرَض عام
Accidental, contingent	*Accident, contingent*	عرضي
Decision, resolution, volition	*Décision, résolution, volition*	عزم
Burning love, passion	*Amour ardent, passion*	عشق
Solidarity, clan's spirit	*Solidarité, esprit de clan*	عصبية
Religious solidarity	*Solidarité religieuse*	عصبية دينية
Infallibility, chastity, virtue	*Infaillibilité, chasteté, vertu*	عصمة
Virtue, chastity	*Vertu, chasteté*	عفّة

Intellect, reason	*Intellect, raison*	عقل
Practical functional intellect	*Intellect pratique, fonctionnel*	عقل عملي
Conversion, contrary, simultaneous	*Conversion, contraire, négation simultanée*	عكس
Civilization indices	*Indices de la civilisation*	علامات التمدُّن
Formal cause	*Cause formelle*	علة صورية
Purposeful cause	*Cause finale*	علة غائية
Effective cause	*Cause efficiente*	علة فاعلية
Material cause	*Cause matérielle*	علة مادية
Knowledge, science, understanding	*Savoir, science, connaissance*	عِلْم
Natural theology	*La théologie naturelle*	علم الله
Political science, politics	*Science politique*	علم السياسة
Necessary knowledge	*Savoir nécessaire*	علم ضروري
Acquired knowledge	*Connaissances acquises*	علوم مكتسبة
Labourers	*Travailleurs*	عمّال
Ekistics, settlement, society, populating	*Peuplement, société, sociabilité, civilisation*	عمران
Work, action, labour	*Travail, action*	عمل
Dead work	*Travail mort*	عمل غير منتج
Generality, universality	*Généralité, universalité*	عموم
Element, origin	*Élément, origine*	عنصر
Promise, obligation	*Promesse, obligation, engagement, serment*	عهد
Way of living, living	*Manière de vivre, vivre*	عيشة

غ

Aim, objective	*But, objectif*	غرض
Instinct	*Instinct*	غريزة
Neglection	*Insouciance, oubli, négligence*	غَفَلة
Booties, distress	*Butins, proies*	غنائم
Richness	*Richesse*	غنى
Booty, spoil	*Butin, proie, bonne aubaine*	غنيمة
Invisible, unknown	*Invisible, inconnaissable*	غيب

Altruism	*Altruisme*	غيرية

ف

Agent, efficient	*Agent, efficient, sujet, patient*	فاعل
Free agent	*Agent libre*	فاعل بالاختيار
Individual	*Individu*	فرد
Singular, individuality	*Singulière, individualité*	فردية
Prescription, order, imposition	*Prescription, ordre, imposition*	فرض
Corruption, degeneration, deterioration	*Corruption, dégénérescence, déclin, détérioration*	فساد
Administrative deterioration	*Détérioration administrative*	فساد إداري
Social deterioration	*Détérioration de l'institution sociale*	فساد الهيئة الإجتماعية
Stray, debauchery	*Égarement, débouche*	فسق
Virtues	*Vertus*	فضائل
Natural disposition	*Disposition naturelle*	فطرة
Efficient	*Efficient*	فَعَّال
Act, action	*Acte, action*	فعل
Act of God	*Acte de Dieu*	فعل الله
Act of the servant	*Acte du serviteur*	فعل العبد
Indigence, poverty	*Indigence, pauvreté*	فقر
Jurisprudence	*Jurisprudence, savoir, connaissance du droit divin*	فقه
Thought, reflection	*Pensée, réflexion*	فكر
Tillage	*Labourage*	فلاحة
Political philosophy	*Philosophie politique*	فلسفة سياسية
Art	*Art*	فن
Annihilation	*Anéantissement*	فناء
Understanding, comprehension	*Compréhension*	فهم
Anarchy, chaos	*Anarchie, chaos*	فوضى
Taxation, tribute, imposition, booty	*Taxation, tribut, imposition, butin*	فَيء

Emanation	*Émanation*	فيض
Feodalism	*Féodalisme*	فيودالتي

ق

Receptive	*Réceptif*	قابل
Capable	*Capable, puissant*	قادر
Political formula	*Règle politique*	قاعدة سياسية
Enactment, statute, law	*Ordonnance, loi, règlement*	قانون
Ugly, nasty, insolent	*Laid, mauvais, méchant*	قبيح
Fate, destiny, predestination	*Destin, fatalité, prédestination*	قَدَر
Power, capacity, ability	*Pouvoir, capacité, libre arbitre*	قدرة
Divine power	*Pouvoir divin*	قدرة إلهية
Created power	*Pouvoir créé*	قدرة حادثة
Man's power	*Pouvoir du serviteur*	قدرة العبد
God's name, most holy	*Sacré, saint*	قدْسي
Eternity, anteriority	*Éternité, antériorité*	قِدَم
Eternal, the first, God	*Éternel, le premier, Dieu*	قديم
Kinship	*Parenté*	قرابة
Korān	*Corān*	القرآن
Proximity	*Proximité*	قرْب
Intention	*Intention*	قريش
Destiny, fate	*Sentance, sort*	قضاء
Execution of a divine order	*Exécution d'un ordre divin*	قضاء إلهي
Fatality, fate and divine decree	*Fatalité, destin et jugement divin*	قضاء وقدر
Proposition	*Proposition*	قضيّة
Partial proposition	*Proposition partielle*	قضيّة جزئية
Attributive, apodictic proposition	*Proposition attributive, apodictique*	قضيّة حمليّة
Negative proposition	*Proposition négative*	قضيّة سالبة
Hypothetical proposition	*Proposition hypothétique*	قضيّة شرطيّة
Necessary, proposition	*Proposition nécessaire*	قضيّة ضروريّة
Possible proposition	*Proposition possible*	قضيّة ممكنة

Political laws	*Règles politiques*	قوانين سياسية
Power, possibility, force	*Puissance, possibilité, force*	قوّة
Social force	*Force sociale*	قوّة الاجتماع
Military force	*Force militaire*	قوّة عسكرية
Labour force	*Force de travail*	قوّة العمل
Syllogism	*Syllogisme*	قياس
Excepted syllogism	*Syllogisme exceptif*	قياس إستثنائي
Categorical syllogism	*Syllogisme catégorique*	قياس إقتراني
Syllogism of absurdity	*Syllogisme par l'absurde*	قياس الخلْف
Labour value	*Valeur de travail*	قيمة العمل

ك

Writing	*Écrit, écriture*	كتابة
Acquisition	*Acquisition*	كَسْب
God's word, the Kōran	*Parole de Dieu, le Côran*	كلام الله
Universal, general	*Universel, général*	كلّي
Universals	*Universaux*	كليات
Quantity	*Quantité*	كم
Perfection of civilization and urbanization	*Perfection de la civilisation et de l'urbanisation*	كمال التمدُّن والعمران
Perfection of liberty	*Perfection de la liberté*	كمال الحرية
Perfection of politics	*Perfection de la politique*	كمال السياسة
Draft, bill	*Traite*	كمبيال
Creation	*Création*	كُنْ
Constitution	*Constitution*	كونستيتوسيون
Quality, modality	*Qualité, modalité*	كيف
Entities	*Entités*	كينونات
The first entity	*Première entité*	كينونة أولى

ل

Theology	*Théologie*	لاهوت
Pleasure	*Plaisir*	لذّة
Bodily pleasure	*Plaisir corporel*	لذّة جسمانية
Spiritual pleasure	*Plaisir spirituel*	لذّة روحانية
Libido	*Plaisir pulsionnel, libido*	لذّة شهوانية
Rational pleasure	*Plaisir rationnel*	لذّة عقلية
Arabic language	*Langue arabe*	لسان عربي
Divine civility	*Civilité divine*	لطيفة ربانيّة
Language	*Langage, langue*	لغة
Pronunciation, articulation, term	*Prononciation, mot, articulation, terme*	لفظ

م

Believer	*Croyant*	مؤمن
Matter	*Matière*	مادة
Money, property, fund, estate	*Argent, propriété, fonds, bien*	مال
Finance	*Finance*	ماليّة
Public finance	*Finance publique*	ماليّة الحكومة
Commanded	*Commandé, fondé de pouvoir*	مأمور
Quiddity, essence	*Quiddité, essence*	ماهيّة
Permissible, licit	*Permis, licite*	مباح
Confirmation, agreement, accordance	*Confirmation, accord, concordance*	متابعة
Synonym	*Synonyme*	مترادف
Similar, analogue	*Semblable, analogue, ressemblant*	متشابه
Contraries	*Contraires*	متضادان
Enjoyement	*Jouissance*	متعة
Information reported (Hadith)	*Information rapportée (Hadith)*	متواتر
Successive	*Successif*	متواردة
Councils	*Conseils, assemblées*	مجالس
Private councils	*Conseils privés*	مجالس خصوصية

Parliaments	*Parlements, assemblées des parlementaires*	مجالس النواب
Generic ressemblance	*Ressemblance générique*	مجانسة
Diligent, Mujtahid	*Diligent, Mujtahid*	مجتهد
Council	*Conseil*	مجلس
Municipal council, municipal administration	*Conseil municipal, administration municipale*	مجلس بلدي
State council	*Conseil de l'État*	مجلس الدولة
Senate	*Sénat*	مجلس السناتو
Senate	*Sénat, le congrès*	مجلس الشيوخ
Chamber of deputies	*Chambre des députés*	مجلس النواب
Human association, human group	*Association humaine, groupe humain*	مجموع إنساني
Governorate	*Gouverneur*	محافظ
Affection, charity, love	*Affection, charité, amour*	محبّة
Patriotism	*Patriotisme*	محبّة الوطن
Indigent, necessitous, needy	*Indigent, nécessiteux*	محتاج
Sensible	*Sensible*	محسوس
Prohibited, illicit	*Proscrit, illicite*	محظور
Complete, precise, exact, fair	*Complet, précis, juste, exact*	مُحْكَم
Predicate, attribute	*Prédicat, attribut*	محمول
Mixture	*Mixture*	مخالطة
Creature	*Créature*	مخلوق
Defense	*Défense*	مدافعة
Director	*Directeur, meneur*	مدبّر
Panegyric, praise	*Panégyrique, éloge, louange*	مدح
Urban, civil	*Urbain, civil*	مدنيّ
City	*Cité, ville*	مدينة
Doctrine, movement	*Doctrine, courant*	مذهب
Grades, orders, ranks	*Grades, ordres, degrés*	مراتب
Renegade, apostate	*Renégat, apostat*	مرتدّ

Reference	*Référence*	مرجع
Observatory	*Observatoire*	مرصد
Desired, novice	*Désirant, aspirant, novice*	مريد
Emulation	*Émulation*	مزاحمة
The government responsibility	*Responsabilité des gouverneurs*	مسؤولية الحكام
The ministers responsibility	*Responsabilité des ministres*	مسؤولية الوزراء
Aid, assistance, help, relief, sustenance	*Aide, assistance, entretien*	مساعدة
Equality	*Égalité*	مساواة
Equality and organization	*Égalité et organisation*	مساواة وانتظام
Effect, consequent	*Effet, conséquence*	مسبَّب
Impossible	*Impossible*	مستحيل
Participation	*Participation*	مشاركة
Observation, imaginative contemplation	*Observation, contemplation imaginative*	مشاهدة
Consultation	*Consultation*	مشاورة
Famous, undisputed prophetic tradition	*Renommé, célèbre, tradition prophétique incontestée*	مشهور
Counsel	*Conseil*	مشورة
General interests	*Intérêts de la nation*	مصالح الأمة
Benefits	*Organismes de bienfaisance*	مصالح خيرية
Public interest	*Intérêt commun*	مصلحة عمومية
Relative, apposed, subjoined	*Relatif, apposé, joint*	مضاف
Identification, conformity, accordance	*Identification, conformité, accordance*	مطابقة
Absolute, categorical, unlimited	*Absolu, catégorique, illimité*	مطلق
Repeated, hemistich, resurrection	*Hémistiche, réitéré, resurrection des corps, la vie future*	مَعَاد
Opposition, contradiction	*Opposition, contradiction*	معارضة
Salary, subsistence	*Salaire, moyen de subsistance, moyen de vivre*	معاش
Formalities	*Formalités*	معاملات
Meanings, significations, notions	*Sens, significations, notions*	معانٍ

Cooperation	*Coopération*	معاونة
Miracle, marvel	*Miracle, prodige*	معجزة
Non-being	*Non-être*	معدوم
Knowledge	*Connaissance*	معرفة
Disobedience, sin, wrongdoing	*Désobéissance, faute, péché*	معصية
Intelligibles, concepts	*Intelligibles, concepts*	معقولات
Instructor, professor	*Instituteur, professeur, maître*	معلّم
Effect, consequence	*Effet, conséquence*	معلول
Known, learned	*Connu, appris*	معلوم
Coexistence, concomitance, simultaneity	*Coexistence, concomitance, simultanéité*	معيّة
Separation, distinction	*Séparation, distinction*	مفارق
Innate	*Inné*	مفطور
Bankrupt	*Failli*	مفلس
Opposition, reciprocity	*Opposition, réciprocité*	مقابلة
Stages, positions	*Stades, positions*	مقامات
Creator	*Créateur*	مقدِّر
Antecedent	*Antécédent*	مقدّم
Premise	*Prémisse*	مقدّمة
Can be powered	*Ce qui est en notre pouvoir, le possible*	مقدور
Imitator	*Imitateur*	مُقلِّد
Categories, predicaments	*Catégories, prédicaments*	مقولات
Quantity	*Quantité*	مقولة الكم
Quality	*Qualité*	مقولة الكيف
Possession	*Possession*	مقولة الملك
Position	*Position*	مقولة الوضع
Unveiling	*Dévoilement*	مكاشفة
Place, space, surface	*Lieu, espace, étendue*	مكان
Acquired	*Acquis*	مُكتَسب
Abhorred religiously	*Abhorré religieusement*	مكروه
Obliged, charged	*Obligé, chargé*	مكلَّف

Religion, faith, religious community	*Communauté religieuse, secte, foi*	ملّة
King	*Roi*	مَلِك
Reign, possession, kingdom	*Règne, possession, royauté*	مُلْك
Kingdom, spiritual world	*Royaume, monde spirituel*	ملكوت
Possible, probable	*Possible, probable*	ممكن
Probabilities	*Probabilités*	ممكنات
Hypocrite	*Hypocrite, imposteur*	منافق
Dreams	*Songes, rêves*	منامات
An act encouraged by law	*Acte encouragé par la loi*	مندوب
Benefit, utility	*Utilité, bénéfice, profit*	منفعة
Common benefit	*Bien commun, bénéfice*	منفعة عموميّة
Emigrant	*Émigrant*	مهاجر
Death	*Mort, décès*	موت
To be, being	*Être, l'être*	موجود
Self existent	*Être par soi*	موجود بنفسه
Object, subject	*Objet, sujet*	موضوع

ن

Prophecy	*Prophétie*	نبوة
Prosperity of the State	*Prospérité de l'État*	نجاح الدولة
Success and progress	*Succès et progrès*	نجاح وتقدم
Rate, proportion, relation	*Rapport, proportion, relation*	نسبة
Annulment	*Annulation*	نَسْخ
Christians	*Chrétiens*	نصارى
Pronunciation, enunciation	*Prononciation, énonciation*	نطق
Discipline of States	*Régime des États*	نظام الدول
Discipline and laws	*Régime et lois*	نظام وقوانين
Hypocrisy, duplicity, unfaith	*Hypocrisie, duplicité*	نفاق
Soul, spirit	*Âme, esprit*	نفس
Human soul	*Âme humaine*	نفس إنسانية
Reasonable soul	*Âme raisonnable*	نفس ناطقة

Public service	*Bien commun, service publique*	نفع عام
Supplement, surplus	*Supplément, surplus*	نفل
Efficiency, influence	*Efficacité, influence*	نفوذ
Executive force	*Pouvoir exécutif*	نفوذ إجرائي
Negation	*Négation*	نفي
Species	*Espèce*	نوع
Species of species, infima species	*Espèces des espèces, espèce infime*	نوع الأنواع
Intention, purpose	*Intention, dessein*	نيّة

هـ

Migration, desertion	*Émigration, désertion*	هجرة
Way of salvation, straight way	*Chemin du salut, voie droite*	هداية
Social institutions	*Institutions sociales*	هيئات إجتماعية
Hyle, matter	*Hylé, matière*	هيولى

و

Necessary, duty, obligation	*Nécessaire, devoir, obligation*	واجب
Necessary in itself	*Être en soi*	واجب بذاته
Necessary being (God)	*Être nécessaire (Dieu)*	واجب الوجود
Obligations	*Obligations*	واجبات
Political obligations and rights	*Obligations et droits politiques*	واجبات وحقوق سياسية
The one, one	*L'un, un*	واحد
Objective repression	*Répression terrestre, séculière*	وازع دنيوي
Religious repression	*Répression religieuse*	وازع ديني
Intermediary, means	*Intermédiaire*	واسطة
Fact, social fact	*Fait, fait social*	واقعة
Governor	*Préfet, gouverneur*	والٍ
Document	*Document*	وثيقة
Necessity, obligation	*Nécessité, obligation*	وجوب

Self necessity	*Nécessité en soi*	وجوب ذاتي
Accidental necessity	*Nécessité accidentelle*	وجوب عَرَضي
Being, existence	*Être, existence*	وجود
Mental existence	*Existence mentale*	وجود ذهني
Natural existence	*Existence naturelle*	وجود طبيعي
Apparent existence	*Existence apparente*	وجود ظاهر
The concrete	*Existence concrète*	وجود عيني
Pure existence	*Existence pure*	وجود محض
Absolute existence	*Existence absolue*	وجود مطلق
Oneness, unity	*Unicité*	وحدانيّة
Unity, unit	*Unité, unicité*	وحدة
Unity of being, uniqueness of existence	*Unicité de l'être, unité de l'existence*	وحدة الوجود
Revelation, inspiration	*Révélation, inspiration*	وحي
Scrupulous abstention, devoutness, piety	*Abstention scrupuleuse, dévotion, piété*	ورع
Ministry, charge of the minister	*Ministère, charge de vizir, vizirat*	وزارة
Minister	*Ministre*	وزير
The prime minister	*Le premier ministre*	وزير أول
Testament, legacy, will	*Testament, legs*	وصيّة
Situation, position	*Situation, position*	وضع
Homeland, country	*Patrie, pays natal*	وطن
Patriotism	*Patriotisme*	وطنية
Menace	*Menace*	وعيد
Accord, agreement	*Accord*	وفاق
Attorney, representative	*Avoué, représentant*	وكيل
Governors	*Gouverneurs*	ولاة
Governors of the affairs	*Préfets des affaires*	ولاة الأمور
Sanctity, custodianship	*Garde, sainteté*	ولاية
Guardian	*Saint, ami de Dieu*	وليّ

ي

يسر عمومي	*Prospérité*	Prosperity
يقين	*Certitude, assurance*	Certainty, certitude

مسند المصطلحات
انكليزي - فرنسي - عربي

A

Abhorred religiously	*Abhorré religieusement*	مكروه
Absolute, categorical, unlimited	*Absolu, catégorique, illimité*	مطلق
Absolute existence	*Existence absolue*	وجود مطلق
Absolute monarchy	*Monarchie absolue*	حكومة ملكيّة مطلقة
Absolute negation	*Négation absolue*	عدم مطلق
Absolute order	*Ordre absolu*	أمر مطلق
Absolute possibility	*Possibilité absolue*	إمكان مطلق
Absolute reformation	*Réforme absolue*	إصلاح مطلق
Absolute throne	*Trône absolu*	عرش مطلق
Absolutism	*Absolutisme*	حالة الاستبداد
Abstinence, asceticism, continence	*Abstinence, ascétisme, continence*	تَخَشُّن
Accident	*Accident*	عَرَض
Accidental, contingent	*Accident, contingent*	عرضي
Accidental necessity	*Nécessité accidentelle*	وجوب عَرَضي
Accord, agreement	*Accord*	وفاق
Acquired	*Acquis*	مُكْتَسب
Acquired knowledge	*Connaissances acquises*	علوم مكتسبة
Acquisition	*Acquisition*	كَسْب
Act, action	*Acte, action*	فعل
Act for contrition, plea for forgiveness from God	*Acte de contrition, demander pardon à Dieu*	إستغفار
Act of God	*Acte de Dieu*	فعل الله
Act of the servant	*Acte du serviteur*	فعل العبد
Actions, works	*Actions, travaux*	أعمال
Acts of the servitors	*Actes des serviteurs*	أفعال العباد

Administrative deterioration	*Détérioration administrative*	فساد إداري
Adultery	*Adultère*	زنا
Affection, charity, love	*Affection, charité, amour*	محبّة
Agent, efficient	*Agent, efficient, sujet, patient*	فاعل
Agreement, unanimity, consensus	*Accord, unanimité, consensus*	إجماع
Agriculture, tillage	*Agriculture*	زراعة
Aid, assistance, help, relief, sustenance	*Aide, assistance, entretien*	مساعدة
Aim, objective	*But, objectif*	غرض
Alms, tax, charity tax, purity, dime	*Taxe, aumône, pureté, dîme*	زكاة
Altruism	*Altruisme*	غيريّة
An act encouraged by law	*Acte encouragé par la loi*	مندوب
Anarchy, chaos	*Anarchie, chaos*	فوضى
Annihilation	*Anéantissement*	فناء
Annulment	*Annulation*	نَسْخ
Antecedent	*Antécédent*	مقدّم
Apostasy	*Apostasie*	ردّة
Apparent and latent	*Apparent et latent*	ظاهر وباطن
Apparent existence	*Existence apparente*	وجود ظاهر
Appeal, convection	*Appel, convocation*	دعوة
Appearance	*Apparition, avènement*	ظهور
Appetite, desire	*Appétit, désir*	شهوة
Arabic language	*Langue arabe*	لسان عربي
Argument, discussion, controversy	*Argument, discussion, controverse*	جدال
Argument, exposition, explanation	*Argument, exposition, explication*	بيان
Aristocracy	*Aristocratique*	أريستوكراتيك
Art	*Art*	فن
Ascendancy	*Ascendance, suprématie*	سطوة
Ascetic	*Ascète*	زاهد
Assent	*Assentiment, adhésion par croyance*	تصديق
Assistance	*Assistance*	إعانة

Association, corporation, company	*Association, corporation, compagnie*	شركة
Atheism	*Athéisme*	إلحاد
Atheism	*Athéisme*	زندقة
Atom, element	*Atome, élément*	جزء لا يتجزّأ
Attorney, representative	*Avoué, représentant*	وكيل
Attributes of the God	*Attributs de Dieu*	صفات الله
Attributes, qualities	*Attributs, qualités*	صفات
Attributive, apodictic proposition	*Proposition attributive, apodictique*	قضيّة حمليّة
Auditorial proof	*Preuve par ouï-dire*	دليل سمعي

B

Bankrupt	*Failli*	مفلس
Beautiful, good	*Beau, bon*	حَسَن
Beginning	*Apparition, avènement*	بُداء
Being, existence	*Être, existence*	وجود
Belief in God	*Croyance en Dieu*	إيمان بالله
Belief, opinion, dogma	*Croyance, opinion, dogme*	إعتقاد
Believer	*Croyant*	مؤمن
Benefit, utility	*Utilité, bénéfice, profit*	منفعة
Benefits	*Organismes de bienfaisance*	مصالح خيرية
A blind acceptance of a given assignment, tradition	*Acceptation aveugle d'un enseignement donné, tradition*	تقليد
Bodies	*Corps*	أجسام
Bodily pleasure	*Plaisir corporel*	لذّة جسمانية
Book, psalms of David	*Livre, psaumes de David*	زبور
Booties, distress	*Butins, proies*	غنائم
Booty, spoil	*Butin, proie, bonne aubaine*	غنيمة
Brotherhood	*Fraternité, congrégation*	أخوّة
Bureau, office, diwan	*Bureau, office, diwan*	ديوان
Burning love, passion	*Amour ardent, passion*	عشق

C

Call, invocation, prayer	*Appel, invocation, prière*	دعاء
Calling, craft, trade	*Métier*	حرفة
Can be powered	*Ce qui est en notre pouvoir, le possible*	مقدور
Capable	*Capable, puissant*	قادر
Capital	*Capital*	رأس مال
Categorical syllogism	*Syllogisme catégorique*	قياس إقتراني
Categories, predicaments	*Catégories, prédicaments*	مقولات
Cause, reason of being, motive	*Cause, raison d'être, motif*	سبب
Causes, motives, reasons	*Causes, motifs, raisons*	أسباب
Certainty, certitude	*Certitude, assurance*	يقين
Chamber of deputies	*Chambre des députés*	مجلس النواب
Change of the manners	*Changement des manières d'être*	تبدُّل الأحوال
Character, natural, spontaneous movement	*Caractère, naturel, mouvement spontané*	طَبْع
Character, nature, braveness	*Caractère, nature, bravoure*	خُلُق
Characters	*Caractères*	طبائع
Charge, obligation	*Charge, obligation*	تكليف
Chief, guide, chief of the community	*Chef, guide, chef de communauté*	شيخ البلد
Chief, master	*Chef, maître*	سيّد
Choice, selection	*Choix, sélection*	إختيار
Christians	*Chrétiens*	نصارى
City	*Cité, ville*	مدينة
Civil association	*Société civile*	إجتماع مدني
Civil government	*Gouvernement civil*	حكم مدني
Civil laws	*Lois civiles*	أحكام مدنية
Civil liberty	*Liberté civile*	حرية مدنية
Civil man	*Homme civilisé, citadin*	إنسان مدني
Civil politics	*Politique civile*	سياسة مدنية
Civil rights	*Droits civiques*	حقوق مدنيّة
Civil status	*Statut personnel*	حالة مدنيّة

Civility, politeness, literacy	*Civilité, politesse, éducation*	أدب
Civilization	*Civilisation, sédentarité*	حضارة
Civilization indices	*Indices de la civilisation*	علامات التمدُّن
Civilization, urbanization	*Civilisation, urbanisation*	تَحضُّر
Coexistence, concomitance, simultaneity	*Coexistence, concomitance, simultanéité*	معيّة
Collector of taxes	*Percepteurs des impôts*	جباة
Commanded	*Commandé, fondé de pouvoir*	مأمور
Commerce, trade	*Commerce*	تجارة
Common benefit	*Bien commun, bénéfice*	منفعة عموميّة
Common sense	*Sens commun*	حسّ مشترك
Communities, groups, clans	*Communautés, groupes, clans*	جماعات
Community, group, society	*Communauté, groupe, société*	جماعة
Community, union, city	*Réunion, communauté, cité*	إجتماع
Complete, precise, exact, fair	*Complet, précis, juste, exact*	مُحْكَم
Composition, combination, synthesis	*Composition, combinaison, synthèse*	تأليف
Compromise	*Compromis*	تسوية
Conception, apprehension	*Conception, appréhension, représentation*	تصوّر
Conciliation	*Conciliation*	توفيق
The concrete	*Existence concrète*	وجود عيني
Condition	*Condition*	شرط
Conditions of obligation	*Conditions de l'obligation*	شرائط التكليف
Conduct	*Gouvernement*	تدبير
Confirmation, agreement, accordance	*Confirmation, accord, concordance*	متابعة
Conglomeration	*Conglomération, agglomération*	تجمعات تأنسيّة
Connection, relationship	*Rapport, relation, attachement*	تعلّق
Conscription	*Conscription*	خدمة عسكرية
Consequent, next	*Conséquent, suivant*	تالٍ
Constitution	*Constitution*	كونستيتوسيون
Constitution to the government	*Constitution du gouvernement*	دستور للحكومة
Constraint and choice	*Contrainte et choix*	جبر واختيار

Consultation	*Consultation*	مشاورة
Contradiction	*Contradiction, antinomie*	تناقض
Contraries	*Contraires*	أضداد
Contraries	*Contraires*	متضادان
Contrary, opposite	*Contraire, opposé*	ضدّ
Convention	*Convention*	إصطلاح
Conversion, contrary, simultaneous	*Conversion, contraire, négation simultanée*	عكس
Cooperation	*Coopération*	معاونة
Cooperation, synergy	*Coopération, synergie, cohésion, entraide*	تعاون
Copula, relation, link	*Copule, relation, lien*	رابطة
Correlation	*Corrélation*	تضايف
Corruption, bribery, deterioration	*Corruption, détérioration*	إفساد
Corruption, degeneration, deterioration	*Corruption, dégénérescence, déclin, détérioration*	فساد
Cosmos, world	*Cosmos, monde*	عالَم
Council	*Conseil*	مجلس
Councils	*Conseils, assemblées*	مجالس
Counsel	*Conseil*	مشورة
Counsel, consultation	*Conseil, consultation*	شورى
Courage	*Courage*	شجاعة
Created power	*Pouvoir créé*	قدرة حادثة
Creation	*Création*	كُنْ
Creation, appearance	*Création, apparition*	حدوث
Creation, creatures	*Création, créatures*	خَلْق
Creation, generation	*Création, génération*	إحداث
Creation, invention	*Création, invention*	إبداع
Creation, production	*Création, production*	جَعْل
Creativeness	*Créativité*	إبتداع
Creator	*Créateur*	خالق
Creator	*Créateur*	مقدِّر
Creature	*Créature*	مخلوق

Cupping	*Art d'appliquer les ventouses*	حجامة

D

Dead work	*Travail mort*	عمل غير منتج
Death	*Mort, décès*	موت
Debt	*Dette, créance*	دَيْن
Decadence, degeneration, devolution	*Décadence, dégénération*	إنحطاط
Decadence of the civilization	*Décadence de la civilisation*	خراب العمران
Decision, resolution, volition	*Décision, résolution, volition*	عزم
Defense	*Défense*	مدافعة
Deficient or minor definition	*Définition déficiente ou mineure*	حدّ ناقص
Definitions	*Définitions*	تعريفات
Derivation	*Dérivation*	إشتقاق
Description, determination, trace	*Description, détermination, trace*	رسم
Desire	*Désir*	شوق
Desired, novice	*Désirant, aspirant, novice*	مريد
Despotism of politic	*Despotisme de la politique*	إستبداد السياسة
Destiny, dead time	*Destin, l'heure de la mort*	أجل
Destiny, fate	*Sentance, sort*	قضاء
Determination, complete description	*Détermination, description complète*	رسم تام
Determination, incomplete description	*Détermination, description incomplète*	رسم ناقص
Determination, specification	*Détermination, spécification*	تعيُّن
Dictatorship	*Dictature*	دكتاتور
Differentiation, divergence, gap	*Différenciation, divergence, écart*	تباين
Diligent, Mujtahid	*Diligent, Mujtahid*	مجتهد
Director	*Directeur, meneur*	مدبّر
Discipline and laws	*Régime et lois*	نظام وقوانين
Discipline of States	*Régime des États*	نظام الدول
Disobedience, sin, wrongdoing	*Désobéissance, faute, péché*	معصية
Dissonance, discard	*Dissonance, antipathie*	تنافر

Diversification	*Diversification*	تنوّع
Diversion, derivation	*Dérivation*	تخريج
Divine civility	*Civilité divine*	لطيفة ربانيّة
Divine constitution	*Code mahométan*	شريعة محمدية
Divine justice, equity	*Justice divine, équité*	عدل
Divine law, religion's law	*Loi divine, droit musulman*	شرع
Divine manifestation	*Manifestation divine*	تجلٍّ إلهي
Divine power	*Pouvoir divin*	قدرة إلهية
Divine wisdom	*Sagesse divine*	حكمة إلهية
Doctrine, movement	*Doctrine, courant*	مذهب
Document	*Document*	وثيقة
Doubt	*Doute*	شك
Draft, bill	*Traite*	كمبيال
Dreams	*Songes, rêves*	منامات
Drunkenness, inebriety	*Ivresse, enivrement, ébréité*	سكر
Duration, survival, subsistence	*Durée, pérennité, subsistance, survie*	بقاء

E

Economy and saving	*Économie et épargne*	إقتصاد وتوفير
Ecstasy, theopathic expression	*Extase, locution théopathique*	شطح
Education	*Éducation*	تربية
Effect, consequence	*Effet, conséquence*	معلول
Effect, consequent	*Effet, conséquence*	مسبَّب
Effective cause	*Cause efficiente*	علة فاعلية
Effective, in act	*Être en acte*	بالفعل
Efficiency, influence	*Efficacité, influence*	نفوذ
Efficient	*Efficient*	أخص
Efficient	*Efficient*	فعّال
Effort by reflection, jurisprudence (Ijtihad)	*Effort d'analyse réflexive, jurisprudence (Ijtihad)*	إجتهاد
Egocentric	*Égocentrisme*	حب الذات

Egoism	*Égoïsme*	أنانية
Ekistics, settlement, society, populating	*Peuplement, société, sociabilité, civilisation*	عمران
Election	*Élection*	إنتخاب
Election liberty	*Liberté électorale*	حرية الإنتخاب
Element, origin	*Élément, origine*	عنصر
Emanation	*Émanation*	فيض
Emigrant	*Émigrant*	مهاجر
Emotion, affection, passion	*Émotion, affection, passion*	إنفعال
Emperor, sultan, authority	*Empereur, sultan, autorité, pouvoir*	سلطان
Employee	*Employé, salarié*	أجير عامل
Emulation	*Émulation*	مزاحمة
Enactment, statute, law	*Ordonnance, loi, règlement*	قانون
Engenderment	*Engendrement*	تولد
Enjoyement	*Jouissance*	متعة
Enmity, hostility, animosity	*Hostilité, inimitié, animosité*	عداوة
Enslavement, subordination	*Servitude, subordination*	إستعباد
Entities	*Entités*	كينونات
Enunciation, predicate, attribute	*Énonciation, prédicat, attribut*	خبر
Equality	*Égalité*	تساوٍ
Equality	*Égalité*	مساواة
Equality and organization	*Égalité et organisation*	مساواة وانتظام
Esoteric, interior	*Ésotérique, intérieur*	باطن
Espionage	*Espionnage*	جاسوسية
Essence, entity, the self	*Essence, entité, le soi*	ذات
Essence of God	*Essence de Dieu*	ذات الحق
Essence of God	*Essence de Dieu*	ذات الله
Essential education, primary	*Éducation essentielle, première*	تربية أولية
Essential necessities	*Besoins essentiels, premiers*	إحتياجات أولية
Essential virtues	*Vertus essentielles*	أمهات الفضائل
Estate public	*Trésor public, finances publiques*	أموال أميرية

Eternal, the first, God	*Éternel, le premier, Dieu*	قديم
Eternity	*Éternité*	أبد
Eternity	*Éternité, pérennité*	أزل
Eternity, anteriority	*Éternité, antériorité*	قِدَم
Etiquette	*Étiquette, art de vivre*	آداب
Evaluation, appreciation	*Mensuration, appréciation*	تقدير
Evident, axiom, spontaneous act	*Évident, axiome, acte spontané*	بديهي
Evil	*Le mal*	شر
Excepted syllogism	*Syllogisme exceptif*	قياس إستثنائي
Execution of a divine order	*Exécution d'un ordre divin*	قضاء إلهي
Executive authority	*Pouvoir exécutif*	سلطة التنفيذ
Executive force	*Pouvoir exécutif*	نفوذ إجرائي
Exemption	*Exemption*	تسبيح
Exemption, abstraction	*Transcendance, exemption, abstraction*	تنزيه
Expert	*Expert*	خبير
Expiation	*Expiation*	تكفير
Expression, hermeneutic	*Expression, herméneutique*	عبارة
Extension, space	*Étendue, espace*	إمتداد

F

Fact, social fact	*Fait, fait social*	واقعة
Faith, belief	*Foi, croyance*	إيمان
Familiarity	*Familiarité domestique*	ألفة بيتية
Family	*Famille*	عائلة
Famous, undisputed prophetic tradition	*Renommé, célèbre, tradition prophétique incontestée*	مشهور
Fanaticism	*Fanatisme*	تعصّب
Fatality, fate and divine decree	*Fatalité, destin et jugement divin*	قضاء وقدر
Fate, destiny, predestination	*Destin, fatalité, prédestination*	قَدَر
Feodalism	*Féodalisme*	فيودالتي
Feudalism	*Féodalité*	إقطاع

Figure, form	*Figure, forme*	شكل
Finance	*Finance*	ماليّة
The first entity	*Première entité*	كينونة أولى
Formal cause	*Cause formelle*	علة صورية
Formalities	*Formalités*	معاملات
Formation, constitution, generation	*Formation, constitution, génération*	تكوين
Fortune	*Fortune*	ثروة
Foundation	*Fondation*	إنشاء
Free agent	*Agent libre*	فاعل بالاختيار
Freedom	*Liberté*	حرية

G

Gender	*Genre*	جنس
General accident	*Accident général*	عَرَض عام
General interests	*Intérêts de la nation*	مصالح الأمة
General manifestation	*Manifestation générale*	تجلٍّ عامّ
Generality, universality	*Généralité, universalité*	عموم
Generalization	*Généralisation*	تعميم
Generation, begetting	*Génération, engendrement*	توالد
Generic ressemblance	*Ressemblance générique*	مجانسة
Generosity	*Générosité, noblesse de sentiment*	حسب
God	*Dieu*	الله
God	*Dieu*	بارئ
God conduct	*Gouvernement de Dieu*	تدبير الله
The God, lord, master	*Seigneur, Dieu*	الربُّ
Godness	*Divinité*	ألوهيّة
Godness order	*Ordre divin*	أمر إلهي
God's law	*Loi divine*	شريعة
God's name, most holy	*Sacré, saint*	قدْسي
God's word, the Kōran	*Parole de Dieu, le Côran*	كلام الله
The good	*Le Bien*	خير

Good deeds	*Charité*	إحسان
Governed people, subjects	*Patronnés, gouvernés, sujets*	رعيّة
Government	*Gouvernement*	حكومة
Government, authority, judgment	*Gouvernement, autorité, jugement*	حكم
The government responsibility	*Responsabilité des gouverneurs*	مسؤولية الحكام
Governor	*Gouverneur*	راعٍ
Governor	*Préfet, gouverneur*	والٍ
Governor, prince, judge	*Gouverneur, prince, juge*	حاكم
Governorate	*Gouverneur*	محافظ
Governors	*Gouverneurs*	ولاة
Governors of the affairs	*Préfets des affaires*	ولاة الأمور
Grades, orders, ranks	*Grades, ordres, degrés*	مراتب
Guardian	*Saint, ami de Dieu*	وليّ

H

Habitation	*Habitation, habitat*	إسكان
Habitation	*Habitation, demeure, séjour*	سكن
Habits, customs	*Habitudes*	عادات
Habituation	*Accoutumance*	تَطبُّع
Happiness, felicity	*Bonheur, félicité*	سعادة
Heresy	*Hérésie*	بدعة
Historical geography	*Géographie historique*	جغرافيا تاريخية
History	*Histoire*	تاريخ
Holy war, Jihad	*Guerre sainte, Jihâd*	جهاد
Homeland, country	*Patrie, pays natal*	وطن
Hope	*Espérance, espoir*	رجاء
Human association	*Société humaine*	إجتماع إنساني
Human association, human group	*Association humaine, groupe humain*	مجموع إنساني
Human education	*Éducation humaine*	تربية إنسانية
Human form	*Forme humaine*	صورة إنسانية
Human nature	*Nature humaine*	طبيعة إنسانية

Human rights	*Droits humains*	حقوق إنسانية
Human soul	*Âme humaine*	نفس إنسانية
Human wisdom	*Sagesse humaine*	حكمة آدمية
Humility, prosternation, devotion	*Humilité, prosternation, dévotion*	خشوع
Hyle, matter	*Hylé, matière*	هيولى
Hypocrisy, duplicity, unfaith	*Hypocrisie, duplicité*	نفاق
Hypocrite	*Hypocrite, imposteur*	منافق
Hypothetical proposition	*Proposition hypothétique*	قضيّة شرطيّة

I

Identification, conformity, accordance	*Identification, conformité, accordance*	مطابقة
Ignorance	*Ignorance*	جهل
Illiterate	*Illettré, ignorant*	أمّيّ
Image, form	*Image, forme, représentation*	صورة
Imagination	*Imagination*	خيال
Imam, religious chief	*Imām, guide de la prière, chef religieux*	إمام
Imitator	*Imitateur*	مُقلّد
Imperative, order, fact, command	*Impératif, ordre, décret, fait, commandement*	أمر
Implication, inclusion	*Implication, inclusion*	تضمُّن
Impossibility, transformation	*Impossibilité, transformation*	إستحالة
Impossible	*Impossible*	مستحيل
Incarnation, inherence, pantheism	*Incarnation, inhérence, panthéisme*	حلول
Indigence, poverty	*Indigence, pauvreté*	فقر
Indigent, necessitous, needy	*Indigent, nécessiteux*	محتاج
Individual	*Individu*	فرد
Industry	*Industrie*	صناعة
Infallibility, chastity, virtue	*Infaillibilité, chasteté, vertu*	عصمة
Information reported (Hadith)	*Information rapportée (Hadith)*	متواتر
Inhibition of the kings	*Répression des rois*	ردع الملوك
Innate	*Inné*	مفطور
Inspiration	*Inspiration*	إلهام

Instinct	*Instinct*	غريزة
Instruction	*Enseignement*	تعليم
Instructor, professor	*Instituteur, professeur, maître*	معلّم
Insurance	*Assurance*	تأمين
Intellect, reason	*Intellect, raison*	عقل
Intelligible perception	*Perception intelligible*	إدراك عقلي
Intelligibles, concepts	*Intelligibles, concepts*	معقولات
Intention	*Intention*	قريش
Intention, purpose	*Intention, dessein*	نيّة
Intermediary, means	*Intermédiaire*	واسطة
International arbitration	*Arbitrage international*	تحكيم دولي
Interpretation, hermeneutic	*Interprétation, herméneutique*	تأويل
Invention, creation	*Invention, création*	إختراع
Invention, creation	*Invention, création*	إيجاد
Investigation, research	*Investigation, recherche*	بحث
Invisible, unknown	*Invisible, inconnaissable*	غيب
Irritability and influence	*Irritabilité et influence*	تأثير وتأثر
Islamic community	*Communauté islamique*	أمّة إسلاميّة

J

Judgment of the politics	*Jugement de la politique*	حكم السياسة
Judgments, laws, rules	*Jugements, lois, commandements*	أحكام
Junction	*Jonction, mode*	إقتران
Jurisprudence	*Jurisprudence, savoir, connaissance du droit divin*	فقه
Justice, equity	*Justice, équité*	عدالة

K

King	*Roi*	مَلِك
Kingdom, spiritual world	*Royaume, monde spirituel*	ملكوت

Kinship	*Parenté*	قرابة
Knowledge	*Connaissance*	معرفة
Knowledge, science, understanding	*Savoir, science, connaissance*	عِلْم
Knowledgeable, expert	*Connaisseur, expert*	عارف
Known, learned	*Connu, appris*	معلوم
Korān	*Corān*	القرآن

L

Labour force	*Force de travail*	قوّة العمل
Labour value	*Valeur de travail*	قيمة العمل
Labourers	*Travailleurs*	عمّال
Land tax, tribute, crop	*Impôt foncier, tribut, récolte, moisson*	خراج
Language	*Langage, langue*	لغة
Lateness, devolution, underdevelopment	*Retard, recul, sous-développement*	تأخّر
Learning	*Apprentissage, instruction*	تعلُّم
Legal alms, charity, dole	*Aumône légale, charité*	صَدَقة
Legislative authority	*Pouvoir législatif*	سلطة التشريع
Libido	*Plaisir pulsionnel, libido*	لذّة شهوانية
Licit, lawful, permitted	*Licite, légal, permis*	حلال
Life	*Vie*	حياة
Light	*Lumière*	ضوء
Living (God)	*Vivant (Dieu)*	حي
Love	*Amour*	حب
Low people	*Bas peuple, peuple, bouviers*	سوقة

M

Magic	*Magie*	سِحْر
Major term	*Le majeur*	حدّ أكبر
Man	*Homme*	إنسان

Manifest, apparent meaning	*Manifest, apparent*	ظاهر
Manifestation and appearance	*Manifestation et apparition*	تجلٍّ وظهور
Manifestation and latency	*Manifestation et latence*	تجلٍّ واستتار
Manifestation, epiphany	*Manifestation, épiphanie*	تجلٍّ
Man's power	*Pouvoir du serviteur*	قدرة العبد
Marriage	*Mariage*	زواج
Martyr	*Martyr*	شهيد
Material cause	*Cause matérielle*	علة مادية
Matter	*Matière*	مادة
Meanings, significations, notions	*Sens, significations, notions*	معانٍ
Means	*Moyen*	أداة
Menace	*Menace*	وعيد
Mental existence	*Existence mentale*	وجود ذهني
Message, epistle	*Message, épître*	رسالة
Messenger	*L'envoyé, le messager*	رسول
Method, manner, style	*Méthode, manière, style*	أسلوب
Method, method of ascetic	*Méthode, méthode d'ascète*	طريقة
Middle term	*Le moyen terme*	حدّ أوسط
Migration, desertion	*Émigration, désertion*	هجرة
Military force	*Force militaire*	قوّة عسكرية
Minister	*Ministre*	وزير
Ministers responsability	*Responsabilité des ministres*	سؤال الوزراء
The ministers responsibility	*Responsabilité des ministres*	مسؤولية الوزراء
Ministry, charge of the minister	*Ministère, charge de vizir, vizirat*	وزارة
Minor term	*Le mineur*	حدّ أصغر
Miracle, marvel	*Miracle, prodige*	معجزة
Mixture	*Mixture*	مخالطة
Modality of use, utilization	*Mode d'emploi, usage, utilisation*	إستخدام
Mode, side, direction	*Mode, côté, direction*	جهة
Money, property, fund, estate	*Argent, propriété, fonds, bien*	مال
Moral, ethics	*Morale, éthique*	أخلاق

Movement	*Mouvement*	حركة
Movement of human society	*Mouvement des sociétés humaines*	حركة الإجتماعات الإنسانية
Municipal council, municipal administration	*Conseil municipal, administration municipale*	مجلس بلدي
Municipality	*Municipalité*	بلدية
Mysticism	*Mysticisme*	تصوّف

N

Names of God	*Noms de Dieu*	أسماء الله
Narration, information	*Narration, information*	إخبار
Nation, community	*Nation, communauté*	أمّة
Nationality	*Nationalité*	جنسيّة
Natural disposition	*Disposition naturelle*	حالة فطرية
Natural disposition	*Disposition naturelle*	فطرة
Natural existence	*Existence naturelle*	وجود طبيعي
Natural liberty	*Liberté naturelle*	حرية طبيعية
Natural rights	*Droits naturels*	حقوق طبيعية
Natural theology	*La théologie naturelle*	علم الله
Nature	*Nature*	طبيعة
Necessary being (God)	*Être nécessaire (Dieu)*	واجب الوجود
Necessary, duty, obligation	*Nécessaire, devoir, obligation*	واجب
Necessary in itself	*Être en soi*	واجب بذاته
Necessary knowledge	*Savoir nécessaire*	علم ضروري
Necessary, proposition	*Proposition nécessaire*	قضيّة ضروريّة
Necessity	*Nécessité*	ضرورة
Necessity, demand	*Besoin, nécessité, demande*	إحتياج
Necessity, obligation	*Nécessité, obligation*	وجوب
Need, want	*Besoin*	حاجة
Negation	*Négation*	نفي
Negative proposition	*Proposition négative*	قضيّة سالبة

Neglection	*Insouciance, oubli, négligence*	غَفْلة
Nihilism	*Nihilisme*	عدمية
Non-being	*Non-être*	معدوم
Nothingness, negation, provation	*Néant, négation, privation, non-être*	عدم

O

Obedience, allegiance, submission	*Obéissance, soumission, allégeance*	طاعة
Object, subject	*Objet, sujet*	موضوع
Objective repression	*Répression terrestre, séculière*	وازع دنيوي
Objectivity	*Objectivité*	شيئية
Obligations	*Obligations*	واجبات
Obliged, charged	*Obligé, chargé*	مكلّف
Observation, imaginative contemplation	*Observation, contemplation imaginative*	مشاهدة
Observatory	*Observatoire*	مرصد
The one	*L'un, personne*	أحد
The one, one	*L'un, un*	واحد
Oneness, unity	*Unicité*	وحدانيّة
Opinion	*Opinion*	رأي
Opinion and expression liberty	*Liberté d'opinion et d'expression*	حرية الرأي والتعبير
Opinion liberty	*Liberté d'opinion*	حرية الرأي
Opposition, contradiction	*Opposition, contradiction*	معارضة
Opposition, reciprocity	*Opposition, réciprocité*	مقابلة
Oppression and submission	*Oppression et soumission*	تغلُّب وقهر
Organ, member	*Organe, membre*	جارحة
Organization of the politics	*Organisation de la politique*	إنتظام السياسة
Organization of the social institution	*Organisation de l'institution sociale*	إنتظام الهيئة الإجتماعية
Organization, order	*Organisation, arrangement, ordre*	إنتظام
Organizations	*Organisations*	تنظيمات
Orientation	*Orientation*	توجيه

Origin of gains	*Origines des gains, des profits*	أصول المكاسب
Orthodox path	*Voie orthodoxe*	صراط مستقيم

P

Panegyric, praise	*Panégyrique, éloge, louange*	مدح
Parliament	*Chambre des députés, parlement*	بارلمان
Parliaments	*Parlements, assemblées des parlementaires*	مجالس النواب
Partial proposition	*Proposition partielle*	قضيّة جزئية
Participation	*Participation*	مشاركة
Particular	*Particulier*	خاص
Particular judgments	*Jugements particuliers*	أحكام خصوصية
Particular manifestation, specific	*Manifestation particulière, spécifique*	تجلٍّ خاص
Particular, partial	*Particulier, partiel*	جزئي
Particular politics	*Politique particulière*	سياسة خاصة
Particularly	*Particularisation*	تخصيص
Party	*Parti*	حزب
Patience, endurance	*Patience, endurance*	صبر
Patriarchal authority	*Autorité patriarcale*	سلطة أبويّة
Patriarchal government	*Gouvernement patriarcal*	حكومة أبوية
Patriotic brotherhood	*Fraternité patriotique*	أخوّة وطنية
Patriotism	*Patriotisme*	حب الوطن
Patriotism	*Patriotisme*	محبّة الوطن
Patriotism	*Patriotisme*	وطنية
Peace	*Paix*	سلام
People	*Peuple*	شعب
Perception, apprehension, comprehension	*Perception, appréhension, compréhension*	إدراك
Perception of God	*Perception de Dieu*	رؤية الله
Perfection of civilization and urbanization	*Perfection de la civilisation et de l'urbanisation*	كمال التمدُّن والعمران

Perfection of liberty	*Perfection de la liberté*	كمال الحرية
Perfection of politics	*Perfection de la politique*	كمال السياسة
Permanent, stability	*Permanence, fixation, stabilité*	ثبوت
Permissible, licit	*Permis, licite*	مباح
Persecution, oppression	*Persécution, oppression*	إضطهاد
Person	*Personne*	شخص
Personal judgments	*Jugements personnels*	أحكام شخصية
Personal liberty	*Liberté personnelle*	حرية شخصية
Piety, devotion	*Piété, dévotion*	تقوى
Pity, compassion	*Pitié, compassion*	رحمة
Place (category)	*Lieu (catégorie)*	أين
Place, space, surface	*Lieu, espace, étendue*	مكان
Pleasure	*Plaisir*	لذّة
Police	*Police*	شرطة
Political associations	*Associations politiques, organismes politiques*	تنظيمات سياسية
Political defect	*Instabilité politique, déséquilibre politique*	خلل سياسي
Political formula	*Règle politique*	قاعدة سياسية
Political geography	*Géographie politique*	جغرافيا سياسية
Political issues	*Faits politiques*	أمور سياسية
Political judgment	*Jugement politique*	حكم سياسي
Political justice	*Justice politique*	عدل سياسي
Political laws	*Règles politiques*	قوانين سياسية
Political liberty	*Liberté politique*	حرية سياسية
Political literature	*Littérature politique*	أدب سياسي
Political obligations and rights	*Obligations et droits politiques*	واجبات وحقوق سياسية
Political philosophy	*Philosophie politique*	فلسفة سياسية
Political rights	*Droits politiques*	حقوق سياسية
Political science, politics	*Science politique*	علم السياسة
Politician	*Politicien, politique*	سياسي

Politics, policy	*Politique*	سياسة
Polytheism, idolatry	*Polythéisme, idolâtrie*	شِرْك
Population of the Arab race, human group bedwins	*Population de race arabe, groupement humain bédouins*	عرب
Position	*Position*	مقولة الوضع
Possession	*Possession*	مقولة الملك
Possibility, power	*Possibilité, puissance, virtualité*	إمكان
Possible, contingent, permitted	*Possible, contingent, permis*	جائز
Possible, probable	*Possible, probable*	ممكن
Possible proposition	*Proposition possible*	قضيّة ممكنة
Potential	*Être en puissance*	بالقوّة
Power, capacity, ability	*Pouvoir, capacité, libre arbitre*	قدرة
Power, possibility, force	*Puissance, possibilité, force*	قوّة
Practical functional intellect	*Intellect pratique, fonctionnel*	عقل عملي
Praise, thanking, action of grace	*Louange, remerciement, action de grâce*	حَمْد
Prayer	*Prière*	صلاة
Predestination, constraint	*Prédestination, contrainte*	جبر
Predicate, attribute	*Prédicat, attribut*	محمول
Premise	*Prémisse*	مقدّمة
Prescription, order, imposition	*Prescription, ordre, imposition*	فرض
Presidency	*Présidence*	رئاسة
President	*Président*	رئيس
President of the republic	*Président de la république*	رئيس الجمهورية
The prime duty	*Le premier devoir*	أوّل واجب
Prime, first	*Premier*	أوّل
The prime minister	*Le premier ministre, chef du gouvernement*	رئيس الحكومة
The prime minister	*Le premier ministre*	وزير أول
Prince, chief, commander, governor	*Prince, chef, commandeur, gouverneur*	أمير
Principles of muslim jurisprudence	*Principes de la jurisprudence musulmane*	أصول الفقه
Prison	*Prison*	حبس

Private councils	*Conseils privés*	مجالس خصوصية
Privilege	*Privilège*	إمتياز
Probabilities	*Probabilités*	ممكنات
Production	*Production*	إنتاج
Profit	*Profit, bénéfice*	ربح
Progress, advance	*Progrès, avancement*	تقدّم
Prohibited, illicit	*Proscrit, illicite*	محظور
Promise, guarantee, obligation, debt	*Promesse, garantie, obligation, dette*	ذمّة
Promise, obligation	*Promesse, obligation, engagement, serment*	عهد
Pronunciation, articulation, term	*Prononciation, mot, articulation, terme*	لفظ
Pronunciation, enunciation	*Prononciation, énonciation*	نطق
Proof and significance	*Preuve et signifié*	دليل ومدلول
Proof, argument	*Preuve, argument*	حجّة
Proof, argument	*Preuve, argument*	دليل
Proper, specificity	*Propre, spécifique*	خاصة
Prophecy	*Prophétie*	نبوة
Proposition	*Proposition*	قضيّة
Prosperity	*Prospérité*	يسر عمومي
Prosperity of the State	*Prospérité de l'État*	نجاح الدولة
Province, principality	*Province, principauté, préfecture*	إمارة
Proximity	*Proximité*	قرْب
Public education	*Éducation publique*	تربية عمومية
Public election	*Élection publique*	إنتخاب عمومي
Public finance	*Finance publique*	ماليّة الحكومة
Public fortune	*Fortune publique*	ثروة عمومية
Public interest	*Intérêt commun*	مصلحة عمومية
Public judgments	*Jugements publiques*	أحكام عمومية
Public liberty	*Liberté publique*	حرية عامة
Public life	*Vie publique*	حياة عمومية
Public opinion	*Opinion publique*	رأي عمومي
Public properties	*Biens publics*	أملاك عمومية

Public service	*Bien commun, service publique*	نفع عام
Public welfare, well-being	*Bien-être public, prospérité sociale*	رفاهية الرعايا
Public will	*Volonté publique*	إرادة عمومية
Pure existence	*Existence pure*	وجود محض
Purposeful cause	*Cause finale*	علة غائية

Q

Quality	*Qualité*	مقولة الكيف
Quality, modality	*Qualité, modalité*	كيف
Quantifier	*Quantificateur*	سور
Quantity	*Quantité*	كم
Quantity	*Quantité*	مقولة الكم
Question, interrogation	*Question, interrogation*	سؤال
Quiddity, essence	*Quiddité, essence*	ماهيّة

R

Rate, proportion, relation	*Rapport, proportion, relation*	نسبة
Rational pleasure	*Plaisir rationnel*	لذّة عقلية
Reasonable soul	*Âme raisonnable*	نفس ناطقة
Reasons of civilization	*Facteurs de la civilisation*	أسباب التمدّن
Reasons of progress	*Facteurs du progrès*	أسباب التقدُّم
Reasons of underdevelopment	*Facteurs du sous-développement*	أسباب التأخُّر
Receptive	*Réceptif*	قابل
Reference	*Référence*	مرجع
Reformation	*Réforme*	إصلاح
Reign, possession, kingdom	*Règne, possession, royauté*	مُلْك
Relation, adjunction	*Relation, adjonction, corrélation*	إضافة
Relative, apposed, subjoined	*Relatif, apposé, joint*	مضاف
Religion, faith, religious community	*Communauté religieuse, secte, foi*	ملّة
Religion, submission	*Religion, soumission*	دِيْن

Religious community	*Communauté religieuse*	أمّة بحسب الدين
Religious laws	*Lois religieuses*	شرائع
Religious liberty	*Liberté religieuse*	حرية دينية
Religious obligations, religious responsabilities	*Obligations religieuses, responsabilités religieuses*	تكاليف شرعية
Religious politics	*Politique religieuse*	سياسة دينية
Religious repression	*Répression religieuse*	وازع ديني
Religious solidarity	*Solidarité religieuse*	عصبية دينية
Renegade, apostate	*Renégat, apostat*	مرتدّ
Repeated, hemistich, resurrection	*Hémistiche, réitéré, resurrection des corps, la vie future*	مَعَاد
Repentance, conversion	*Repentir, contrition, conversion*	توبة
Republic	*République*	جمهورية
Resignation, confidence in God	*Résignation, confiance en Dieu*	توكّل
Resurrection	*Résurrection*	بعث
Revelation, inspiration	*Révélation, inspiration*	وحي
Richness	*Richesse*	غنى
Rights	*Droits*	حقوق
Rights and duties	*Droits et devoirs*	حقوق وواجبات
Rivalry, competition	*Rivalité, compétition*	تنافس

S

Salary, subsistence	*Salaire, moyen de subsistance, moyen de vivre*	معاش
Sale	*Vente*	بيع
Sanctity, custodianship	*Garde, sainteté*	ولاية
Savagery	*Sauvagerie*	توحش
Savagery	*Sauvagerie*	طبيعة وحشية
Scholar, scientist	*Savant, érudit*	عالِم
Scrupulous abstention, devoutness, piety	*Abstention scrupuleuse, dévotion, piété*	ورع
Secondary instruction	*Enseignement secondaire*	تعليم ثانوي

Sectarianism	*Sectarisme*	تشيّع
Security	*Sécurité*	أمان
Self existent	*Être par soi*	موجود بنفسه
Self necessity	*Nécessité en soi*	وجوب ذاتي
Senate	*Sénat*	مجلس السناتو
Senate	*Sénat, le congrès*	مجلس الشيوخ
Sensation	*Sensation*	إحساس
Sensible	*Sensible*	محسوس
Sensible form	*Forme sensible*	صورة محسوسة
Sensible vision, dream	*Vision sensible, vue, perception*	رؤية
Sensitive perception	*Perception sensible*	إدراك حسي
Separation, distinction	*Séparation, distinction*	مفارق
Service	*Service*	خدمة
Servitude, slavery, bondage	*Servitude, esclavage*	عبودية
Shadow	*Ombre*	ظل
Sign, effect	*Signe, effet*	أثر
Sign, presumption, clue	*Signe, présomption, indice*	أمارة
Significance of the unity	*Signification de l'unicité*	دليل الوحدانية
Significance, semantic denotation	*Signification, dénotation sémantique*	دلالة
Similar, analogue	*Semblable, analogue, ressemblant*	متشابِه
Simile	*Comparaison (assimilation du crée à Dieu)*	تشبيه
The simple existent, prime existent	*L'être premier, être simple*	أوّل موجود
Singular, individuality	*Singulière, individualité*	فردية
Situation, position	*Situation, position*	وضع
Situation, state, attribute, status	*Situation, état, attribut, statut*	حال
Slave	*Esclave, serviteur*	خادم
Slave, servant	*Esclave, serviteur, asservissement*	عبد
Sociability	*Sociabilité*	إنْس
Sociability	*Sociabilité*	تأنُّس
Sociability	*Sociabilité*	حالة تأنسيّة

Social deterioration	*Détérioration de l'institution sociale*	فساد الهيئة الإجتماعية
Social force	*Force sociale*	قوّة الاجتماع
Social institutions	*Institutions sociales*	هيئات إجتماعية
Socialism	*Socialisme*	إشتراكية
Solidarity, clan's spirit	*Solidarité, esprit de clan*	عصبية
Soul, spirit	*Âme, esprit*	نفس
Sovereignty	*Souveraineté*	ربوبيّة
Sovereignty	*Souveraineté*	سيادة
Species	*Espèce*	نوع
Species of species, infima species	*Espèces des espèces, espèce infime*	نوع الأنواع
Spirit, soul	*Esprit, âme*	روح
Spiritual pleasure	*Plaisir spirituel*	لذّة روحانية
Stability of the kingdom	*Stabilité des royaumes*	ثبات الممالك
Stages, positions	*Stades, positions*	مقامات
State	*État*	دولة
State council	*Conseil de l'État*	مجلس الدولة
The state of civilization and reformation	*État civilisé et vertueux*	دولة التمدُّن والصلاح
States	*États*	أحوال
Stillness, immobility	*Repos, immobilité, inertie*	سكون
Stray, debauchery	*Égarement, débouche*	فسق
Subordination	*Subordination*	تبعية
Subsistence problems	*Problèmes de subsistance*	أمور معاشية
Substance, quiddity	*Substance, quiddité*	جوهر
Succession	*Succession*	تسلسل
Success and progress	*Succès et progrès*	نجاح وتقدم
Succession, Hadith attribued to companions of the prophet	*Succession, suite ininterrompue du Hadith attribué aux compagnons du prophète*	تواتر
Successive	*Successif*	متواردة
Successors of the prophet	*Successeurs du prophète*	خلفاء

Suggestion	*Suggestion, pensée passagère, esprit*	خاطر
Suggestions, ideas, thoughts	*Pensées passagères, pensées fugaces*	خواطر
Supplement, surplus	*Supplément, surplus*	نفل
Suspicion, illusion	*Fiction, soupçon, illusion*	توهّم
Suspicion, presumption	*Soupçon, présomption*	ظن
Syllogism	*Syllogisme*	قياس
Syllogism of absurdity	*Syllogisme par l'absurde*	قياس الخلْف
Synonym	*Synonyme*	مترادف

T

Taxation, tribute, imposition, booty	*Taxation, tribut, imposition, butin*	فَيء
Teaching body	*Corps enseignant*	جسم تعليمي
Term, definition, determination	*Terme, définition, détermination*	حدّ
Testament, legacy, will	*Testament, legs*	وصيّة
Thanking	*Remerciement*	شُكْر
Theology	*Théologie*	لاهوت
The thing form	*Forme de la chose*	صورة الشيء
Thing, object, fact	*Chose, objet, fait*	شيء
Thought, reflection	*Pensée, réflexion*	فكر
Throne	*Trône*	عرش
Tillage	*Labourage*	فلاحة
To be, being	*Être, l'être*	موجود
Tool, machine, instrument	*Outil, machine, instrument*	آلة
Tourism	*Tourisme*	سياحة
The tradition (of the prophet Mohammed), divine law	*La tradition (du Prophète Mahomet), loi religieuse, coutume qui fait loi*	سُنّة
Transformation	*Transformation*	تحوّل
Tribute, tax, capitation	*Tribut, impôt, capitation*	جزية
True, certain, right, God	*Vrai, certain, droit, Dieu*	حق
Truth	*Vérité*	حقيقة
Two opposites	*Deux contraires*	ضدّان

Tyranny	*Tyrannie*	ظلم
Tyranny, despotism	*Tyrannie, despotisme*	إستبداد
Tyranny, despotism	*Tyrannie, despotisme*	طغيان

U

Ugly, nasty, insolent	*Laid, mauvais, méchant*	قبيح
Understanding, comprehension	*Compréhension*	فهم
Understanding, reason	*Entendement, raison*	ذهن
Union, merger	*Union, fusion*	إتحاد
Union, unity, monetheism	*Unification, unicité, monothéisme*	توحيد
Unity of being, uniqueness of existence	*Unicité de l'être, unité de l'existence*	وحدة الوجود
Unity, unit	*Unité, unicité*	وحدة
Universal and proper definition	*Définition universelle et propre*	حدّ تام
Universal, general	*Universel, général*	كلّي
Universals	*Universaux*	كليات
Unveiling	*Dévoilement*	مكاشفة
Urban, civil	*Urbain, civil*	مدنيّ
Urbanization, civilization	*Urbanisation, civilisation*	تمدُّن
Usury	*Usure*	ربا

V

Valid	*Valide*	صحيح
Veil, barrier	*Voile, cloison*	حجاب
Veracity, truth, validity	*Véracité, vérité, justesse, validité*	صدق
Victory, oppression	*Victoire, oppression*	تغلُّب
Virtue, chastity	*Vertu, chasteté*	عفّة
Virtues	*Vertus*	فضائل
Vision, reverie	*Vision, vue, rêverie*	رؤيا

W

War	*Guerre*	حرب
Way of living, living	*Manière de vivre, vivre*	عيشة
Way of salvation, straight way	*Chemin du salut, voie droite*	هداية
Will	*Volonté*	إرادة
Wisdom	*Sagesse*	حكمة
Wisdom, consciousness, righteousness	*Raison, conscience, loyauté*	رشد
Witnesses of the truth	*Témoins du vrai*	شهود
Work, action, labour	*Travail, action*	عمل
Worshipper, devout, adorer	*Cultuel, dévot, adorateur*	عابد
Worshipping, devotion	*Adoration, dévotion, culte religieux*	عبادة
Writing	*Écrit, écriture*	كتابة

مسند المصطلحات
فرنسي - انكليزي - عربي

A

Abhorré religieusement	*Abhorred religiously*	مكروه
Absolu, catégorique, illimité	*Absolute, categorical, unlimited*	مطلق
Absolutisme	*Absolutism*	حالة الاستبداد
Abstention scrupuleuse, dévotion, piété	*Scrupulous abstention, devoutness, piety*	ورع
Abstinence, ascétisme, continence	*Abstinence, asceticism, continence*	تَخَشُّن
Acceptation aveugle d'un enseignement donné, tradition	*A blind acceptance of a given assignment, tradition*	تقليد
Accident	*Accident*	عَرَض
Accident, contingent	*Accidental, contingent*	عرضي
Accident général	*General accident*	عَرَض عام
Accord	*Accord, agreement*	وفاق
Accord, unanimité, consensus	*Agreement, unanimity, consensus*	إجماع
Accoutumance	*Habituation*	تَطَبُّع
Acquis	*Acquired*	مُكْتَسَب
Acquisition	*Acquisition*	كَسْب
Acte, action	*Act, action*	فعل
Acte de contrition, demander pardon à Dieu	*Act for contrition, plea for forgiveness from God*	إستغفار
Acte de Dieu	*Act of God*	فعل الله
Acte du serviteur	*Act of the servant*	فعل العبد
Acte encouragé par la loi	*An act encouraged by law*	مندوب
Actes des serviteurs	*Acts of the servitors*	أفعال العباد
Actions, travaux	*Actions, works*	أعمال
Adoration, dévotion, culte religieux	*Worshipping, devotion*	عبادة

Adultère	*Adultery*	زنا
Affection, charité, amour	*Affection, charity, love*	محبّة
Agent, efficient, sujet, patient	*Agent, efficient*	فاعل
Agent libre	*Free agent*	فاعل بالاختيار
Agriculture	*Agriculture, tillage*	زراعة
Aide, assistance, entretien	*Aid, assistance, help, relief, sustenance*	مساعدة
Altruisme	*Altruism*	غيريّة
Âme, esprit	*Soul, spirit*	نفس
Âme humaine	*Human soul*	نفس إنسانية
Âme raisonnable	*Reasonable soul*	نفس ناطقة
Amour	*Love*	حب
Amour ardent, passion	*Burning love, passion*	عشق
Anarchie, chaos	*Anarchy, chaos*	فوضى
Anéantissement	*Annihilation*	فناء
Annulation	*Annulment*	نَسْخ
Antécédent	*Antecedent*	مقدّم
Apostasie	*Apostasy*	ردّة
Apparent et latent	*Apparent and latent*	ظاهر وباطن
Apparition, avènement	*Beginning*	بُداء
Apparition, avènement	*Appearance*	ظهور
Appel, convocation	*Appeal, convection*	دعوة
Appel, invocation, prière	*Call, invocation, prayer*	دعاء
Appétit, désir	*Appetite, desire*	شهوة
Apprentissage, instruction	*Learning*	تعلُّم
Arbitrage international	*International arbitration*	تحكيم دولي
Argent, propriété, fonds, bien	*Money, property, fund, estate*	مال
Argument, discussion, controverse	*Argument, discussion, controversy*	جدال
Argument, exposition, explication	*Argument, exposition, explanation*	بيان
Aristocratique	*Aristocracy*	أريستوكراتيك
Art	*Art*	فن
Art d'appliquer les ventouses	*Cupping*	حجامة

Ascendance, suprématie	*Ascendancy*	سطوة
Ascète	*Ascetic*	زاهد
Assentiment, adhésion par croyance	*Assent*	تصديق
Assistance	*Assistance*	إعانة
Association, corporation, compagnie	*Association, corporation, company*	شركة
Association humaine, groupe humain	*Human association, human group*	مجموع إنساني
Associations politiques, organismes politiques	*Political associations*	تنظيمات سياسية
Assurance	*Insurance*	تأمين
Athéisme	*Atheism*	إلحاد
Athéisme	*Atheism*	زندقة
Atome, élément	*Atom, element*	جزء لا يتجزّأ
Attributs de Dieu	*Attributes of the God*	صفات الله
Attributs, qualités	*Attributes, qualities*	صفات
Aumône légale, charité	*Legal alms, charity, dole*	صَدَقة
Autorité patriarcale	*Patriarchal authority*	سلطة أبويّة
Avoué, représentant	*Attorney, representative*	وكيل

B

Bas peuple, peuple, bouviers	*Low people*	سوقة
Beau, bon	*Beautiful, good*	حَسَن
Besoin	*Need, want*	حاجة
Besoin, nécessité, demande	*Necessity, demand*	إحتياج
Besoins essentiels, premiers	*Essential necessities*	إحتياجات أولية
Le Bien	*The good*	خير
Bien commun, bénéfice	*Common benefit*	منفعة عموميّة
Bien commun, service publique	*Public service*	نفع عام
Bien-être public, prospérité sociale	*Public welfare, well-being*	رفاهية الرعايا
Biens publics	*Public properties*	أملاك عمومية
Bonheur, félicité	*Happiness, felicity*	سعادة
Bureau, office, diwan	*Bureau, office, diwan*	ديوان

But, objectif	*Aim, objective*	غرض
Butin, proie, bonne aubaine	*Booty, spoil*	غنيمة
Butins, proies	*Booties, distress*	غنائم

C

Capable, puissant	*Capable*	قادر
Capital	*Capital*	رأس مال
Caractère, nature, bravoure	*Character, nature, braveness*	خُلُق
Caractère, naturel, mouvement spontané	*Character, natural, spontaneous movement*	طَبْع
Caractères	*Characters*	طبائع
Catégories, prédicaments	*Categories, predicaments*	مقولات
Cause efficiente	*Effective cause*	علة فاعلية
Cause finale	*Purposeful cause*	علة غائية
Cause formelle	*Formal cause*	علة صورية
Cause matérielle	*Material cause*	علة مادية
Cause, raison d'être, motif	*Cause, reason of being, motive*	سبب
Causes, motifs, raisons	*Causes, motives, reasons*	أسباب
Ce qui est en notre pouvoir, le possible	*Can be powered*	مقدور
Certitude, assurance	*Certainty, certitude*	يقين
Chambre des députés	*Chamber of deputies*	مجلس النواب
Chambre des députés, parlement	*Parliament*	بارلمان
Changement des manières d'être	*Change of the manners*	تبدُّل الأحوال
Charge, obligation	*Charge, obligation*	تكليف
Charité	*Good deeds*	إحسان
Chef, guide, chef de communauté	*Chief, guide, chief of the community*	شيخ البلد
Chef, maître	*Chief, master*	سيّد
Chemin du salut, voie droite	*Way of salvation, straight way*	هداية
Choix, sélection	*Choice, selection*	إختيار
Chose, objet, fait	*Thing, object, fact*	شيء

Chrétiens	*Christians*	نصارى
Cité, ville	*City*	مدينة
Civilisation, sédentarité	*Civilization*	حضارة
Civilisation, urbanisation	*Civilization, urbanization*	تَحضُّر
Civilité divine	*Divine civility*	لطيفة ربانيّة
Civilité, politesse, éducation	*Civility, politeness, literacy*	أدب
Code mahométan	*Divine constitution*	شريعة محمدية
Coexistence, concomitance, simultanéité	*Coexistence, concomitance, simultaneity*	معيّة
Commandé, fondé de pouvoir	*Commanded*	مأمور
Commerce	*Commerce, trade*	تجارة
Communauté, groupe, société	*Community, group, society*	جماعة
Communauté islamique	*Islamic community*	أمّة إسلاميّة
Communauté religieuse	*Religious community*	أمّة بحسب الدين
Communauté religieuse, secte, foi	*Religion, faith, religious community*	ملّة
Communautés, groupes, clans	*Communities, groups, clans*	جماعات
Comparaison (assimilation du crée à Dieu)	*Simile*	تشبيه
Complet, précis, juste, exact	*Complete, precise, exact, fair*	مُحْكَم
Composition, combinaison, synthèse	*Composition, combination, synthesis*	تأليف
Compréhension	*Understanding, comprehension*	فهم
Compromis	*Compromise*	تسوية
Conception, appréhension, représentation	*Conception, apprehension*	تصوّر
Conciliation	*Conciliation*	توفيق
Condition	*Condition*	شرط
Conditions de l'obligation	*Conditions of obligation*	شرائط التكليف
Confirmation, accord, concordance	*Confirmation, agreement, accordance*	متابعة
Conglomération, agglomération	*Conglomeration*	تجمعات تأنسيّة
Connaissance	*Knowledge*	معرفة
Connaissances acquises	*Acquired knowledge*	علوم مكتسبة

Connaisseur, expert	*Knowledgeable, expert*	عارف
Connu, appris	*Known, learned*	معلوم
Conscription	*Conscription*	خدمة عسكرية
Conseil	*Council*	مجلس
Conseil	*Counsel*	مشورة
Conseil, consultation	*Counsel, consultation*	شورى
Conseil de l'État	*State council*	مجلس الدولة
Conseil municipal, administration municipale	*Municipal council, municipal administration*	مجلس بلدي
Conseils, assemblées	*Councils*	مجالس
Conseils privés	*Private councils*	مجالس خصوصية
Conséquent, suivant	*Consequent, next*	تالٍ
Constitution	*Constitution*	كونستيتوسيون
Constitution du gouvernement	*Constitution to the government*	دستور للحكومة
Consultation	*Consultation*	مشاورة
Contradiction, antinomie	*Contradiction*	تناقض
Contrainte et choix	*Constraint and choice*	جبر واختيار
Contraire, opposé	*Contrary, opposite*	ضدّ
Contraires	*Contraries*	أضداد
Contraires	*Contraries*	متضادان
Convention	*Convention*	إصطلاح
Conversion, contraire, négation simultanée	*Conversion, contrary, simultaneous*	عكس
Coopération	*Cooperation*	معاونة
Coopération, synergie, cohésion, entraide	*Cooperation, synergy*	تعاون
Copule, relation, lien	*Copula, relation, link*	رابطة
Corān	*Korān*	القرآن
Corps	*Bodies*	أجسام
Corps enseignant	*Teaching body*	جسم تعليمي
Corrélation	*Correlation*	تضايف

Corruption, dégénérescence, déclin, détérioration	*Corruption, degeneration, deterioration*	فساد
Corruption, détérioration	*Corruption, bribery, deterioration*	إفساد
Cosmos, monde	*Cosmos, world*	عالَم
Courage	*Courage*	شجاعة
Créateur	*Creator*	خالق
Créateur	*Creator*	مقدِّر
Création	*Creation*	كُنْ
Création, apparition	*Creation, appearance*	حدوث
Création, créatures	*Creation, creatures*	خَلْق
Création, génération	*Creation, generation*	إحداث
Création, invention	*Creation, invention*	إبداع
Création, production	*Creation, production*	جَعْل
Créativité	*Creativeness*	إبتداع
Créature	*Creature*	مخلوق
Croyance en Dieu	*Belief in God*	إيمان بالله
Croyance, opinion, dogme	*Belief, opinion, dogma*	إعتقاد
Croyant	*Believer*	مؤمن
Cultuel, dévot, adorateur	*Worshipper, devout, adorer*	عابد

D

Décadence de la civilisation	*Decadence of the civilization*	خراب العمران
Décadence, dégénération	*Decadence, degeneration, devolution*	إنحطاط
Décision, résolution, volition	*Decision, resolution, volition*	عزم
Défense	*Defense*	مدافعة
Définition déficiente ou mineure	*Deficient or minor definition*	حدّ ناقص
Définition universelle et propre	*Universal and proper definition*	حدّ تام
Définitions	*Definitions*	تعريفات
Dérivation	*Derivation*	إشتقاق
Dérivation	*Diversion, derivation*	تخريج
Description, détermination, trace	*Description, determination, trace*	رسم

Désir	*Desire*	شوق
Désirant, aspirant, novice	*Desired, novice*	مريد
Désobéissance, faute, péché	*Disobedience, sin, wrongdoing*	معصية
Despotisme de la politique	*Despotism of politic*	إستبداد السياسة
Destin, fatalité, prédestination	*Fate, destiny, predestination*	قَدَر
Destin, l'heure de la mort	*Destiny, dead time*	أجل
Détérioration administrative	*Administrative deterioration*	فساد إداري
Détérioration de l'institution sociale	*Social deterioration*	فساد الهيئة الإجتماعية
Détermination, description complète	*Determination, complete description*	رسم تام
Détermination, description incomplète	*Determination, incomplete description*	رسم ناقص
Détermination, spécification	*Determination, specification*	تعيُّن
Dette, créance	*Debt*	دَيْن
Deux contraires	*Two opposites*	ضدّان
Dévoilement	*Unveiling*	مكاشفة
Dictature	*Dictatorship*	دكتاتور
Dieu	*God*	الله
Dieu	*God*	بارئ
Différenciation, divergence, écart	*Differentiation, divergence, gap*	تباين
Diligent, Mujtahid	*Diligent, Mujtahid*	مجتهد
Directeur, meneur	*Director*	مدبّر
Disposition naturelle	*Natural disposition*	حالة فطرية
Disposition naturelle	*Natural disposition*	فطرة
Dissonance, antipathie	*Dissonance, discard*	تنافر
Diversification	*Diversification*	تنوّع
Divinité	*Godness*	ألوهيّة
Doctrine, courant	*Doctrine, movement*	مذهب
Document	*Document*	وثيقة
Doute	*Doubt*	شك
Droits	*Rights*	حقوق
Droits civiques	*Civil rights*	حقوق مدنيّة

Droits et devoirs	*Rights and duties*	حقوق وواجبات
Droits humains	*Human rights*	حقوق إنسانية
Droits naturels	*Natural rights*	حقوق طبيعية
Droits politiques	*Political rights*	حقوق سياسية
Durée, pérennité, subsistance, survie	*Duration, survival, subsistence*	بقاء

E

Économie et épargne	*Economy and saving*	إقتصاد وتوفير
Écrit, écriture	*writing*	كتابة
Éducation	*Education*	تربية
Éducation essentielle, première	*Essential education, primary*	تربية أولية
Éducation humaine	*Human education*	تربية إنسانية
Éducation publique	*Public education*	تربية عمومية
Effet, conséquence	*Effect, consequent*	مسبَّب
Effet, conséquence	*Effect, consequence*	معلول
Efficacité, influence	*Efficiency, influence*	نفوذ
Efficient	*Efficient*	أخص
Efficient	*Efficient*	فعَّال
Effort d'analyse réflexive, jurisprudence (Ijtihad)	*Effort by reflection, jurisprudence (Ijtihad)*	إجتهاد
Égalité	*Equality*	مساواة
Égalité	*Equality*	تساوٍ
Égalité et organisation	*Equality and organization*	مساواة وانتظام
Égarement, débouche	*Stray, debauchery*	فسق
Égocentrisme	*Egocentric*	حب الذات
Égoïsme	*Egoism*	أنانية
Élection	*Election*	إنتخاب
Élection publique	*Public election*	إنتخاب عمومي
Élément, origine	*Element, origin*	عنصر
Émanation	*Emanation*	فيض
Émigrant	*Emigrant*	مهاجر

Émigration, désertion	*Migration, desertion*	هجرة
Émotion, affection, passion	*Emotion, affection, passion*	إنفعال
Empereur, sultan, autorité, pouvoir	*Emperor, sultan, authority*	سلطان
Employé, salarié	*Employee*	أجير عامل
Émulation	*Emulation*	مزاحمة
Engendrement	*Engenderment*	تولد
Énonciation, prédicat, attribut	*Enunciation, predicate, attribute*	خبر
Enseignement	*Instruction*	تعليم
Enseignement secondaire	*Secondary instruction*	تعليم ثانوي
Entendement, raison	*Understanding, reason*	ذهن
Entités	*Entities*	كينونات
L'envoyé, le messager	*Messenger*	رسول
Esclave, serviteur	*Slave*	خادم
Esclave, serviteur, asservissement	*Slave, servant*	عبد
Ésotérique, intérieur	*Esoteric, interior*	باطن
Espèce	*Species*	نوع
Espèces des espèces, espèce infime	*Species of species, infima species*	نوع الأنواع
Espérance, espoir	*Hope*	رجاء
Espionnage	*Espionage*	جاسوسية
Esprit, âme	*Spirit, soul*	روح
Essence de Dieu	*Essence of God*	ذات الحق
Essence de Dieu	*Essence of God*	ذات الله
Essence, entité, le soi	*Essence, entity, the self*	ذات
État	*State*	دولة
État civilisé et vertueux	*The state of civilization and reformation*	دولة التمدُّن والصلاح
États	*States*	أحوال
Étendue, espace	*Extension, space*	إمتداد
Éternel, le premier, Dieu	*Eternal, the first, God*	قديم
Éternité	*Eternity*	أبد
Éternité, antériorité	*Eternity, anteriority*	قِدَم

Éternité, pérennité	*Eternity*	أزل
Étiquette, art de vivre	*Etiquette*	آداب
Être en acte	*Effective, in act*	بالفعل
Être en puissance	*Potential*	بالقوّة
Être en soi	*Necessary in itself*	واجب بذاته
Être, existence	*Being, existence*	وجود
Être, l'être	*To be, being*	موجود
Être nécessaire (Dieu)	*Necessary being (God)*	واجب الوجود
Être par soi	*Self existent*	موجود بنفسه
L'être premier, être simple	*The simple existent, prime existent*	أوّل موجود
Évident, axiome, acte spontané	*Evident, axiom, spontaneous act*	بديهي
Exécution d'un ordre divin	*Execution of a divine order*	قضاء إلهي
Exemption	*Exemption*	تسبيح
Existence absolue	*Absolute existence*	وجود مطلق
Existence apparente	*Apparent existence*	وجود ظاهر
Existence concrète	*The concrete*	وجود عيني
Existence mentale	*Mental existence*	وجود ذهني
Existence naturelle	*Natural existence*	وجود طبيعي
Existence pure	*Pure existence*	وجود محض
Expert	*Expert*	خبير
Expiation	*Expiation*	تكفير
Expression, herméneutique	*Expression, hermeneutic*	عبارة
Extase, locution théopathique	*Ecstasy, theopathic expression*	شطح

F

Facteurs de la civilisation	*Reasons of civilization*	أسباب التمدّن
Facteurs du progrès	*Reasons of progress*	أسباب التقدّم
Facteurs du sous-développement	*Reasons of underdevelopment*	أسباب التأخّر
Failli	*Bankrupt*	مفلس
Fait, fait social	*Fact, social fact*	واقعة
Faits politiques	*Political issues*	أمور سياسية

Familiarité domestique	*Familiarity*	ألفة بيتية
Famille	*Family*	عائلة
Fanatisme	*Fanaticism*	تعصّب
Fatalité, destin et jugement divin	*Fatality, fate and divine decree*	قضاء وقدر
Féodalisme	*Feodalism*	فيودالتي
Féodalité	*Feudalism*	إقطاع
Fiction, soupçon, illusion	*Suspicion, illusion*	توهّم
Figure, forme	*Figure, form*	شكل
Finance	*Finance*	ماليّة
Finance publique	*Public finance*	ماليّة الحكومة
Foi, croyance	*Faith, belief*	إيمان
Fondation	*Foundation*	إنشاء
Force de travail	*Labour force*	قوّة العمل
Force militaire	*Military force*	قوّة عسكرية
Force sociale	*Social force*	قوّة الاجتماع
Formalités	*Formalities*	معاملات
Formation, constitution, génération	*Formation, constitution, generation*	تكوين
Forme de la chose	*The thing form*	صورة الشيء
Forme humaine	*Human form*	صورة إنسانية
Forme sensible	*Sensible form*	صورة محسوسة
Fortune	*Fortune*	ثروة
Fortune publique	*Public fortune*	ثروة عمومية
Fraternité, congrégation	*Brotherhood*	أخوّة
Fraternité patriotique	*Patriotic brotherhood*	أخوّة وطنية

G

Garde, sainteté	*Sanctity, custodianship*	ولاية
Généralisation	*Generalization*	تعميم
Généralité, universalité	*Generality, universality*	عموم
Génération, engendrement	*Generation, begetting*	توالد
Générosité, noblesse de sentiment	*Generosity*	حسب

Genre	*Gender*	جنس
Géographie historique	*Historical geography*	جغرافيا تاريخية
Géographie politique	*Political geography*	جغرافيا سياسية
Gouvernement	*Conduct*	تدبير
Gouvernement	*Government*	حكومة
Gouvernement, autorité, jugement	*Government, authority, judgment*	حكم
Gouvernement civil	*Civil government*	حكم مدني
Gouvernement de Dieu	*God conduct*	تدبير الله
Gouvernement patriarcal	*Patriarchal government*	حكومة أبوية
Gouverneur	*Governor*	راع
Gouverneur	*Governorate*	محافظ
Gouverneur, prince, juge	*Governor, prince, judge*	حاكم
Gouverneurs	*Governors*	ولاة
Grades, ordres, degrés	*Grades, orders, ranks*	مراتب
Guerre	*War*	حرب
Guerre sainte, Jihâd	*Holy war, Jihad*	جهاد

H

Habitation, demeure, séjour	*Habitation*	سكن
Habitation, habitat	*Habitation*	إسكان
Habitudes	*Habits, customs*	عادات
Hémistiche, réitéré, resurrection des corps, la vie future	*Repeated, hemistich, resurrection*	مَعَاد
Hérésie	*Heresy*	بدعة
Histoire	*History*	تاريخ
Homme	*Man*	إنسان
Homme civilisé, citadin	*Civil man*	إنسان مدني
Hostilité, inimitié, animosité	*Enmity, hostility, animosity*	عداوة
Humilité, prosternation, dévotion	*Humility, prosternation, devotion*	خشوع
Hylé, matière	*Hyle, matter*	هيولى
Hypocrisie, duplicité	*Hypocrisy, duplicity, unfaith*	نفاق

Hypocrite, imposteur	*Hypocrite*	منافق

I

Identification, conformité, accordance	*Identification, conformity, accordance*	مطابقة
Ignorance	*Ignorance*	جهل
Illettré, ignorant	*Illiterate*	أمّيّ
Image, forme, représentation	*Image, form*	صورة
Imagination	*Imagination*	خيال
Imām, guide de la prière, chef religieux	*Imam, religious chief*	إمام
Imitateur	*Imitator*	مُقلّد
Impératif, ordre, décret, fait, commandement	*Imperative, order, fact, command*	أمر
Implication, inclusion	*Implication, inclusion*	تضمُّن
Impossibilité, transformation	*Impossibility, transformation*	إستحالة
Impossible	*Impossible*	مستحيل
Impôt foncier, tribut, récolte, moisson	*Land tax, tribute, crop*	خراج
Incarnation, inhérence, panthéisme	*Incarnation, inherence, pantheism*	حلول
Indices de la civilisation	*Civilization indices*	علامات التمدُّن
Indigence, pauvreté	*Indigence, poverty*	فقر
Indigent, nécessiteux	*Indigent, necessitous, needy*	محتاج
Individu	*Individual*	فرد
Industrie	*Industry*	صناعة
Infaillibilité, chasteté, vertu	*Infallibility, chastity, virtue*	عصمة
Information rapportée (Hadith)	*Information reported (Hadith)*	متواتر
Inné	*Innate*	مفطور
Insouciance, oubli, négligence	*Neglection*	غَفَلة
Inspiration	*Inspiration*	إلهام
Instabilité politique, déséquilibre politique	*Political defect*	خلل سياسي
Instinct	*Instinct*	غريزة

Instituteur, professeur, maître	*Instructor, professor*	معلّم
Institutions sociales	*Social institutions*	هيئات إجتماعية
Intellect pratique, fonctionnel	*Practical functional intellect*	عقل عملي
Intellect, raison	*Intellect, reason*	عقل
Intelligibles, concepts	*Intelligibles, concepts*	معقولات
Intention	*Intention*	قريش
Intention, dessein	*Intention, purpose*	نيّة
Intérêt commun	*Public interest*	مصلحة عمومية
Intérêts de la nation	*General interests*	مصالح الأمة
Intermédiaire	*Intermediary, means*	واسطة
Interprétation, herméneutique	*Interpretation, hermeneutic*	تأويل
Invention, création	*Invention, creation*	إختراع
Invention, création	*Invention, creation*	إيجاد
Investigation, recherche	*Investigation, research*	بحث
Invisible, inconnaissable	*Invisible, unknown*	غيب
Irritabilité et influence	*Irritability and influence*	تأثير وتأثر
Ivresse, enivrement, ébréité	*Drunkenness, inebriety*	سكر

J

Jonction, mode	*Junction*	إقتران
Jouissance	*Enjoyement*	متعة
Jugement de la politique	*Judgment of the politics*	حكم السياسة
Jugement politique	*Political judgment*	حكم سياسي
Jugements, lois, commandements	*Judgments, laws, rules*	أحكام
Jugements particuliers	*Particular judgments*	أحكام خصوصية
Jugements personnels	*Personal judgments*	أحكام شخصية
Jugements publiques	*Public judgments*	أحكام عمومية
Jurisprudence, savoir, connaissance du droit divin	*Jurisprudence*	فقه
Justice divine, équité	*Divine justice, equity*	عدل
Justice, équité	*Justice, equity*	عدالة

Justice politique	*Political justice*	عدل سياسي

L

Labourage	*Tillage*	فلاحة
Laid, mauvais, méchant	*Ugly, nasty, insolent*	قبيح
Langage, langue	*Language*	لغة
Langue arabe	*Arabic language*	لسان عربي
Liberté	*Freedom*	حرية
Liberté civile	*Civil liberty*	حرية مدنية
Liberté d'opinion	*Opinion liberty*	حرية الرأي
Liberté d'opinion et d'expression	*Opinion and expression liberty*	حرية الرأي والتعبير
Liberté électorale	*Election liberty*	حرية الإنتخاب
Liberté naturelle	*Natural liberty*	حرية طبيعية
Liberté personnelle	*Personal liberty*	حرية شخصية
Liberté politique	*Political liberty*	حرية سياسية
Liberté publique	*Public liberty*	حرية عامة
Liberté religieuse	*Religious liberty*	حرية دينية
Licite, légal, permis	*Licit, lawful, permitted*	حلال
Lieu (catégorie)	*Place (category)*	أين
Lieu, espace, étendue	*Place, space, surface*	مكان
Littérature politique	*Political literature*	أدب سياسي
Livre, psaumes de David	*Book, psalms of David*	زبور
Loi divine	*God's law*	شريعة
Loi divine, droit musulman	*Divine law, religion's law*	شرع
Lois civiles	*Civil laws*	أحكام مدنية
Lois religieuses	*Religious laws*	شرائع
Louange, remerciement, action de grâce	*Praise, thanking, action of grace*	حَمْد
Lumière	*Light*	ضوء

M

Magie	*Magic*	سِحْر
Le majeur	*Major term*	حدّ أكبر
Le mal	*Evil*	شر
Manière de vivre, vivre	*Way of living, living*	عيشة
Manifest, apparent	*Manifest, apparent meaning*	ظاهر
Manifestation divine	*Divine manifestation*	تجلٍّ إلهي
Manifestation, épiphanie	*Manifestation, epiphany*	تجلٍّ
Manifestation et apparition	*Manifestation and appearance*	تجلٍّ وظهور
Manifestation et latence	*Manifestation and latency*	تجلٍّ واستتار
Manifestation générale	*General manifestation*	تجلٍّ عامّ
Manifestation particulière, spécifique	*Particular manifestation, specific*	تجلٍّ خاص
Mariage	*Marriage*	زواج
Martyr	*Martyr*	شهيد
Matière	*Matter*	مادة
Menace	*Menace*	وعيد
Mensuration, appréciation	*Evaluation, appreciation*	تقدير
Message, épître	*Message, epistle*	رسالة
Méthode, manière, style	*Method, manner, style*	أسلوب
Méthode, méthode d'ascète	*Method, method of ascetic*	طريقة
Métier	*Calling, craft, trade*	حرفة
Le mineur	*Minor term*	حدّ أصغر
Ministère, charge de vizir, vizirat	*Ministry, charge of the minister*	وزارة
Ministre	*Minister*	وزير
Miracle, prodige	*Miracle, marvel*	معجزة
Mixture	*Mixture*	مخالطة
Mode, côté, direction	*Mode, side, direction*	جهة
Mode d'emploi, usage, utilisation	*Modality of use, utilization*	إستخدام
Monarchie absolue	*Absolute monarchy*	حكومة ملكيّة مطلقة
Morale, éthique	*Moral, ethics*	أخلاق
Mort, décès	*Death*	موت

Mouvement	*Movement*	حركة
Mouvement des sociétés humaines	*Movement of human society*	حركة الإجتماعات الإنسانية
Moyen	*Means*	أداة
Le moyen terme	*Middle term*	حدّ أوسط
Municipalité	*Municipality*	بلدية
Mysticisme	*Mysticism*	تصوّف

N

Narration, information	*Narration, information*	إخبار
Nation, communauté	*Nation, community*	أمّة
Nationalité	*Nationality*	جنسيّة
Nature	*Nature*	طبيعة
Nature humaine	*Human nature*	طبيعة إنسانية
Néant, négation, privation, non-être	*Nothingness, negation, provation*	عدم
Nécessaire, devoir, obligation	*Necessary, duty, obligation*	واجب
Nécessité	*Necessity*	ضرورة
Nécessité accidentelle	*Accidental necessity*	وجوب عَرَضي
Nécessité en soi	*Self necessity*	وجوب ذاتي
Nécessité, obligation	*Necessity, obligation*	وجوب
Négation	*Negation*	نفي
Négation absolue	*Absolute negation*	عدم مطلق
Nihilisme	*Nihilism*	عدمية
Noms de Dieu	*Names of God*	أسماء الله
Non-être	*Non-being*	معدوم

O

Obéissance, soumission, allégeance	*Obedience, allegiance, submission*	طاعة
Objectivité	*Objectivity*	شيئية
Objet, sujet	*Object, subject*	موضوع

Obligations	*Obligations*	واجبات
Obligations et droits politiques	*Political obligations and rights*	واجبات وحقوق سياسية
Obligations religieuses, responsabilités religieuses	*Religious obligations, religious responsabilities*	تكاليف شرعية
Obligé, chargé	*Obliged, charged*	مكلَّف
Observation, contemplation imaginative	*Observation, imaginative contemplation*	مشاهدة
Observatoire	*Observatory*	مرصد
Ombre	*Shadow*	ظل
Opinion	*Opinion*	رأي
Opinion publique	*Public opinion*	رأي عمومي
Opposition, contradiction	*Opposition, contradiction*	معارضة
Opposition, réciprocité	*Opposition, reciprocity*	مقابلة
Oppression et soumission	*Oppression and submission*	تغلُّب وقهر
Ordonnance, loi, règlement	*Enactment, statute, law*	قانون
Ordre absolu	*Absolute order*	أمر مطلق
Ordre divin	*Godness order*	أمر إلهي
Organe, membre	*Organ, member*	جارحة
Organisation, arrangement, ordre	*Organization, order*	إنتظام
Organisation de la politique	*Organization of the politics*	إنتظام السياسة
Organisation de l'institution sociale	*Organization of the social institution*	إنتظام الهيئة الإجتماعية
Organisations	*Organizations*	تنظيمات
Organismes de bienfaisance	*Benefits*	مصالح خيرية
Orientation	*Orientation*	توجيه
Origines des gains, des profits	*Origin of gains*	أصول المكاسب
Outil, machine, instrument	*Tool, machine, instrument*	آلة

P

Paix	*Peace*	سلام

Panégyrique, éloge, louange	*Panegyric, praise*	مدح
Parenté	*Kinship*	قرابة
Parlements, assemblées des parlementaires	*Parliaments*	مجالس النواب
Parole de Dieu, le Côran	*God's word, the Kōran*	كلام الله
Parti	*Party*	حزب
Participation	*Participation*	مشاركة
Particularisation	*Particularly*	تخصيص
Particulier	*Particular*	خاص
Particulier, partiel	*Particular, partial*	جزئي
Patience, endurance	*Patience, endurance*	صبر
Patrie, pays natal	*Homeland, country*	وطن
Patriotisme	*Patriotism*	حب الوطن
Patriotisme	*Patriotism*	محبّة الوطن
Patriotisme	*Patriotism*	وطنية
Patronnés, gouvernés, sujets	*Governed people, subjects*	رعيّة
Pensée, réflexion	*Thought, reflection*	فكر
Pensées passagères, pensées fugaces	*Suggestions, ideas, thoughts*	خواطر
Percepteurs des impôts	*Collector of taxes*	جباة
Perception, appréhension, compréhension	*Perception, apprehension, comprehension*	إدراك
Perception de Dieu	*Perception of God*	رؤية الله
Perception intelligible	*Intelligible perception*	إدراك عقلي
Perception sensible	*Sensitive perception*	إدراك حسي
Perfection de la civilisation et de l'urbanisation	*Perfection of civilization and urbanization*	كمال التمدُّن والعمران
Perfection de la liberté	*Perfection of liberty*	كمال الحرية
Perfection de la politique	*Perfection of politics*	كمال السياسة
Permanence, fixation, stabilité	*Permanent, stability*	ثبوت
Permis, licite	*Permissible, licit*	مباح
Persécution, oppression	*Persecution, oppression*	إضطهاد

Personne	*Person*	شخص
Peuple	*People*	شعب
Peuplement, société, sociabilité, civilisation	*Ekistics, settlement, society, populating*	عمران
Philosophie politique	*Political philosophy*	فلسفة سياسية
Piété, dévotion	*Piety, devotion*	تقوى
Pitié, compassion	*Pity, compassion*	رحمة
Plaisir	*Pleasure*	لذّة
Plaisir corporel	*Bodily pleasure*	لذّة جسمانية
Plaisir pulsionnel, libido	*Libido*	لذّة شهوانية
Plaisir rationnel	*Rational pleasure*	لذّة عقلية
Plaisir spirituel	*Spiritual pleasure*	لذّة روحانية
Police	*Police*	شرطة
Politicien, politique	*Politician*	سياسي
Politique	*Politics, policy*	سياسة
Politique civile	*Civil politics*	سياسة مدنية
Politique particulière	*Particular politics*	سياسة خاصة
Politique religieuse	*Religious politics*	سياسة دينية
Polythéisme, idolâtrie	*Polytheism, idolatry*	شِرْك
Population de race arabe, groupement humain bédouins	*Population of the Arab race, human group bedwins*	عرب
Position	*Position*	مقولة الوضع
Possession	*Possession*	مقولة الملك
Possibilité absolue	*Absolute possibility*	إمكان مطلق
Possibilité, puissance, virtualité	*Possibility, power*	إمكان
Possible, contingent, permis	*Possible, contingent, permitted*	جائز
Possible, probable	*Possible, probable*	ممكن
Pouvoir, capacité, libre arbitre	*Power, capacity, ability*	قدرة
Pouvoir créé	*Created power*	قدرة حادثة
Pouvoir divin	*Divine power*	قدرة إلهية
Pouvoir du serviteur	*Man's power*	قدرة العبد

Pouvoir exécutif	*Executive authority*	سلطة التنفيذ
Pouvoir exécutif	*Executive force*	نفوذ إجرائي
Pouvoir législatif	*Legislative authority*	سلطة التشريع
Prédestination, contrainte	*Predestination, constraint*	جبر
Prédicat, attribut	*Predicate, attribute*	محمول
Préfet, gouverneur	*Governor*	والٍ
Préfets des affaires	*Governors of the affairs*	ولاة الأمور
Premier	*Prime, first*	أوّل
Le premier devoir	*The prime duty*	أوّل واجب
Le premier ministre	*The prime minister*	وزير أول
Le premier ministre, chef du gouvernement	*The prime minister*	رئيس الحكومة
Première entité	*The first entity*	كينونة أولى
Prémisse	*Premise*	مقدّمة
Prescription, ordre, imposition	*Prescription, order, imposition*	فرض
Présidence	*Presidency*	رئاسة
Président	*President*	رئيس
Président de la république	*President of the republic*	رئيس الجمهورية
Preuve, argument	*Proof, argument*	حجّة
Preuve, argument	*Proof, argument*	دليل
Preuve et signifié	*Proof and significance*	دليل ومدلول
Preuve par ouï-dire	*Auditorial proof*	دليل سمعي
Prière	*Prayer*	صلاة
Prince, chef, commandeur, gouverneur	*Prince, chief, commander, governor*	أمير
Principes de la jurisprudence musulmane	*Principles of muslim jurisprudence*	أصول الفقه
Prison	*Prison*	حبس
Privilège	*Privilege*	إمتياز
Probabilités	*Probabilities*	ممكنات
Problèmes de subsistance	*Subsistence problems*	أمور معاشية

Production	*Production*	إنتاج
Profit, bénéfice	*Profit*	ربح
Progrès, avancement	*Progress, advance*	تقدّم
Promesse, garantie, obligation, dette	*Promise, guarantee, obligation, debt*	ذمّة
Promesse, obligation, engagement, serment	*Promise, obligation*	عهد
Prononciation, énonciation	*Pronunciation, enunciation*	نطق
Prononciation, mot, articulation, terme	*Pronunciation, articulation, term*	لفظ
Prophétie	*Prophecy*	نبوة
Proposition	*Proposition*	قضيّة
Proposition attributive, apodictique	*Attributive, apodictic proposition*	قضيّة حمليّة
Proposition hypothétique	*Hypothetical proposition*	قضيّة شرطيّة
Proposition nécessaire	*Necessary, proposition*	قضيّة ضروريّة
Proposition négative	*Negative proposition*	قضيّة سالبة
Proposition partielle	*Partial proposition*	قضيّة جزئية
Proposition possible	*Possible proposition*	قضيّة ممكنة
Propre, spécifique	*Proper, specificity*	خاصة
Proscrit, illicite	*Prohibited, illicit*	محظور
Prospérité	*Prosperity*	يسر عمومي
Prospérité de l'État	*Prosperity of the State*	نجاح الدولة
Province, principauté, préfecture	*Province, principality*	إمارة
Proximité	*Proximity*	قرْب
Puissance, possibilité, force	*Power, possibility, force*	قوّة

Q

Qualité	*Quality*	مقولة الكيف
Qualité, modalité	*Quality, modality*	كيف
Quantificateur	*Quantifier*	سور
Quantité	*Quantity*	كم
Quantité	*Quantity*	مقولة الكم

Question, interrogation	*Question, interrogation*	سؤال
Quiddité, essence	*Quiddity, essence*	ماهيّة

R

Raison, conscience, loyauté	*Wisdom, consciousness, righteousness*	رُشد
Rapport, proportion, relation	*Rate, proportion, relation*	نسبة
Rapport, relation, attachement	*Connection, relationship*	تعلُّق
Réceptif	*Receptive*	قابل
Référence	*Reference*	مرجع
Réforme	*Reformation*	إصلاح
Réforme absolue	*Absolute reformation*	إصلاح مطلق
Régime des États	*Discipline of States*	نظام الدول
Régime et lois	*Discipline and laws*	نظام وقوانين
Règle politique	*Political formula*	قاعدة سياسية
Règles politiques	*Political laws*	قوانين سياسية
Règne, possession, royauté	*Reign, possession, kingdom*	مُلْك
Relatif, apposé, joint	*Relative, apposed, subjoined*	مضاف
Relation, adjonction, corrélation	*Relation, adjunction*	إضافة
Religion, soumission	*Religion, submission*	دِيْن
Remerciement	*Thanking*	شُكْر
Renégat, apostat	*Renegade, apostate*	مرتدّ
Renommé, célèbre, tradition prophétique incontestée	*Famous, undisputed prophetic tradition*	مشهور
Repentir, contrition, conversion	*Repentance, conversion*	توبة
Repos, immobilité, inertie	*Stillness, immobility*	سكون
Répression des rois	*Inhibition of the kings*	ردع الملوك
Répression religieuse	*Religious repression*	وازع ديني
Répression terrestre, séculière	*Objective repression*	وازع دنيوي
République	*Republic*	جمهورية
Résignation, confiance en Dieu	*Resignation, confidence in God*	توكّل
Responsabilité des gouverneurs	*The government responsibility*	مسؤولية الحكام

Responsabilité des ministres	*Ministers responsability*	سؤال الوزراء
Responsabilité des ministres	*The ministers responsibility*	مسؤولية الوزراء
Ressemblance générique	*Generic ressemblance*	مجانسة
Résurrection	*Resurrection*	بعث
Retard, recul, sous-développement	*Lateness, devolution, underdevelopment*	تأخّر
Réunion, communauté, cité	*Community, union, city*	إجتماع
Révélation, inspiration	*Revelation, inspiration*	وحي
Richesse	*Richness*	غنى
Rivalité, compétition	*Rivalry, competition*	تنافس
Roi	*King*	مَلِك
Royaume, monde spirituel	*Kingdom, spiritual world*	ملكوت

S

Sacré, saint	*God's name, most holy*	قدسي
Sagesse	*Wisdom*	حكمة
Sagesse divine	*Divine wisdom*	حكمة إلهية
Sagesse humaine	*Human wisdom*	حكمة آدمية
Saint, ami de Dieu	*Guardian*	وليّ
Salaire, moyen de subsistance, moyen de vivre	*Salary, subsistence*	معاش
Sauvagerie	*Savagery*	توحش
Sauvagerie	*Savagery*	طبيعة وحشية
Savant, érudit	*Scholar, scientist*	عالِم
Savoir nécessaire	*Necessary knowledge*	علم ضروري
Savoir, science, connaissance	*Knowledge, science, understanding*	عِلْم
Science politique	*Political science, politics*	علم السياسة
Sectarisme	*Sectarianism*	تشيّع
Sécurité	*Security*	أمان
Seigneur, Dieu	*The God, lord, master*	الربّ
Semblable, analogue, ressemblant	*Similar, analogue*	متشابِه
Sénat	*Senate*	مجلس السناتو

Sénat, le congrès	*Senate*	مجلس الشيوخ
Sens commun	*Common sense*	حسّ مشترك
Sens, significations, notions	*Meanings, significations, notions*	معانٍ
Sensation	*Sensation*	إحساس
Sensible	*Sensible*	محسوس
Sentance, sort	*Destiny, fate*	قضاء
Séparation, distinction	*Separation, distinction*	مفارق
Service	*Service*	خدمة
Servitude, esclavage	*Servitude, slavery, bondage*	عبودية
Servitude, subordination	*Enslavement, subordination*	إستعباد
Signe, effet	*Sign, effect*	أثر
Signe, présomption, indice	*Sign, presumption, clue*	أمارة
Signification de l'unicité	*Significance of the unity*	دليل الوحدانية
Signification, dénotation sémantique	*Significance, semantic denotation*	دلالة
Singulière, individualité	*Singular, individuality*	فردية
Situation, état, attribut, statut	*Situation, state, attribute, status*	حال
Situation, position	*Situation, position*	وضع
Sociabilité	*Sociability*	إنْس
Sociabilité	*Sociability*	تأنُّس
Sociabilité	*Sociability*	حالة تأنسيّة
Socialisme	*Socialism*	إشتراكية
Société civile	*Civil association*	إجتماع مدني
Société humaine	*Human association*	إجتماع إنساني
Solidarité, esprit de clan	*Solidarity, clan's spirit*	عصبية
Solidarité religieuse	*Religious solidarity*	عصبية دينية
Songes, rêves	*Dreams*	منامات
Soupçon, présomption	*Suspicion, presumption*	ظن
Souveraineté	*Sovereignty*	ربوبيّة
Souveraineté	*Sovereignty*	سيادة
Stabilité des royaumes	*Stability of the kingdom*	ثبات الممالك
Stades, positions	*Stages, positions*	مقامات

Statut personnel	*Civil status*	حالة مدنيّة
Subordination	*Subordination*	تبعية
Substance, quiddité	*Substance, quiddity*	جوهر
Succès et progrès	*Success and progress*	نجاح وتقدم
Successeurs du prophète	*Successors of the prophet*	خلفاء
Successif	*Successive*	متواردة
Succession	*Succession*	تسلسل
Succession, suite ininterrompue du Hadith attribué aux compagnons du prophète	*Succession, Hadith attribued to companions of the prophet*	تواتر
Suggestion, pensée passagère, esprit	*Suggestion*	خاطر
Supplément, surplus	*Supplement, surplus*	نفل
Syllogisme	*Syllogism*	قياس
Syllogisme catégorique	*Categorical syllogism*	قياس إقتراني
Syllogisme exceptif	*Excepted syllogism*	قياس إستثنائي
Syllogisme par l'absurde	*Syllogism of absurdity*	قياس الخلْف
Synonyme	*Synonym*	مترادف

T

Taxation, tribut, imposition, butin	*Taxation, tribute, imposition, booty*	فَيء
Taxe, aumône, pureté, dîme	*Alms, tax, charity tax, purity, dime*	زكاة
Témoins du vrai	*Witnesses of the truth*	شهود
Terme, définition, détermination	*Term, definition, determination*	حدّ
Testament, legs	*Testament, legacy, will*	وصيّة
Théologie	*Theology*	لاهوت
La théologie naturelle	*Natural theology*	علم الله
Tourisme	*Tourism*	سياحة
La tradition (du Prophète Mahomet), loi religieuse, coutume qui fait loi	*The tradition (of the prophet Mohammed), divine law*	سُنّة
Traite	*Draft, bill*	كمبيال

Transcendance, exemption, abstraction	*Exemption, abstraction*	تنزيه
Transformation	*Transformation*	تحوّل
Travail, action	*Work, action, labour*	عمل
Travail mort	*Dead work*	عمل غير منتج
Travailleurs	*Labourers*	عمّال
Trésor public, finances publiques	*Estate public*	أموال أميرية
Tribut, impôt, capitation	*Tribute, tax, capitation*	جزية
Trône	*Throne*	عرش
Trône absolu	*Absolute throne*	عرش مطلق
Tyrannie	*Tyranny*	ظلم
Tyrannie, despotisme	*Tyranny, despotism*	إستبداد
Tyrannie, despotisme	*Tyranny, despotism*	طغيان

U

L'un, personne	*The one*	أحد
L'un, un	*The one, one*	واحد
Unicité	*Oneness, unity*	وحدانيّة
Unicité de l'être, unité de l'existence	*Unity of being, uniqueness of existence*	وحدة الوجود
Unification, unicité, monothéisme	*Union, unity, monetheism*	توحيد
Union, fusion	*Union, merger*	إتحاد
Unité, unicité	*Unity, unit*	وحدة
Universaux	*Universals*	كليات
Universel, général	*Universal, general*	كلّي
Urbain, civil	*Urban, civil*	مدنيّ
Urbanisation, civilisation	*Urbanization, civilization*	تمدُّن
Usure	*Usury*	ربا
Utilité, bénéfice, profit	*Benefit, utility*	منفعة

V

Valeur de travail	*Labour value*	قيمة العمل
Valide	*Valid*	صحيح
Vente	*Sale*	بيع
Véracité, vérité, justesse, validité	*Veracity, truth, validity*	صدق
Vérité	*Truth*	حقيقة
Vertu, chasteté	*Virtue, chastity*	عفّة
Vertus	*Virtues*	فضائل
Vertus essentielles	*Essential virtues*	أمهات الفضائل
Victoire, oppression	*Victory, oppression*	تغلُّب
Vie	*Life*	حياة
Vie publique	*Public life*	حياة عمومية
Vision sensible, vue, perception	*Sensible vision, dream*	رؤية
Vision, vue, rêverie	*Vision, reverie*	رؤيا
Vivant (Dieu)	*Living (God)*	حي
Voie orthodoxe	*Orthodox path*	صراط مستقيم
Voile, cloison	*Veil, barrier*	حجاب
Volonté	*Will*	إرادة
Volonté publique	*Public will*	إرادة عمومية
Vrai, certain, droit, Dieu	*True, certain, right, God*	حق

فهرس المصطلحات

ذ

ر

ش

ظ

ع

غ

ف

ق

ك

ل

ي



The Series of Arabic and Islamic Terminology Encyclopedias

- **Al-Kashāf** – An Encyclopedia of Artistic and Scientific Terminology
- **Dustūr Al-'Ulamā** – An Encyclopedia of Interdisciplinary Terminology
- Encyclopedia of Arabic Terminology of Logic
- Encyclopedia of the Principles of Islamic Jurisprudence
- Encyclopedia of Islamic Theology Terminology
- Encyclopedia of Arabic Terminology of Philosophy
- Encyclopedia of «**Ṣūfi**» Terminology
- Encyclopedia of Terminology of Arabic Sciences
- Encyclopedia of Scientific, Social and Political Terms in Arabic and Islamic Culture
- Encyclopedia of Arabic and Islamic History Terms
- Encyclopedia of Terms of Scientific Themes in **Miftāḥ As-Sa'āda wa Miṣbaḥ As-Siyāda**
- Encyclopedia of Terms of the Themes of **Safīnat Ar-Rāġib wa Dafīnat Al-Maṭālib**
- Encyclopedia of the Terminology of Modern and Contemporary Arabic and Islamic Thought (3 vols.) **(1700-1890/ 1890-1940/1940-2000)**
- The Encyclopedia of the Terminology of «**Abjad Al-Ouloum**»

The Series of Arabic and Islamic Terminology Encyclopedias [illegible]

ENCYCLOPEDIA OF TERMINOLOGY OF MODERN AND CONTEMPORARY ARABIC AND ISLAMIC THOUGHT

Volume I
(1700 - 1890)

DR SAMIH DGHEIM

Librairie du Liban *Publishers*